I 8050

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

- DEZVOLTARE CONTINUĂ, SPIRIT REVOLUȚIONAR

  VASILE RUS

- CONSIDERAȚII PRIVIND OMOGENIZAREA STRUCTURII SOCIALE A ROMÂNIEI

  CONSTANTIN NICA

- SPECIFICUL PROBLEMELOR ȘTIINȚIFICE ÎN TEORIA SOCIALĂ

  SORIN M. RĂDULESCU

VALORI ȘI NORME ÎN DEZVOLTAREA ETOSULUI SOCIALIST
(Dezbatere)

Participă: NICULAE BELLU, STELIAN STOICA, CORNEL POPA, ELENA COBIANU, VASILE MORAR, VASILE POPESCU

1

IANUARIE – FEBRUARIE

TOMUL XXVIII – 1981

1990 0 IUL. 2005

97

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, 79719 București, Calea Victoriei nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă, P.O. Box 136—137, Telex 11226—70116 București, România, str. 13 Decembrie nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, 71204 București. Tel.: 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication « Revista de filozofie » paraît 6 fois par an. Toute commande de l'étranger sera adressé à ILEXIM, Département Export-Import Presse, P.O. Box 136 — 137, Telex: 11226, rue 13 Décembre, n° 3, 79517 Bucarest, Roumanie.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

18050

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXVIII Nr. 1 1981

UEL 2014

2022

SUMAR

- GHEORGHE EPURE, Contribuția creatoare a tovarășului Nicolae Ceaușescu la aprofundarea caracterului revoluționar al concepției despre lume și societate a clasei muncitoare 5
- VASILE RUS, Dezvoltare continuă, spirit revoluționar 15
- CONSTANTIN NICA, Considerații privind omogenizarea structurii sociale a României 24
- SORIN M. RĂDULESCU, Specificul problemelor științifice în teoria socială . . . 33

Dezbatere: *VALORI ȘI NORME ÎN DEZVOLTAREA ETOSULUI SOCIALIST*

Participă: NICULAE BELLU, STELIAN STOICA, CORNEL POPA, ELENA COBIANU, VASILE MORAR, VASILE POPESCU 43

CRONICA IDEILOR

- MIHAI MILCA, Statutul materialismului istoric în unele dezbateri marxiste din anii '20—'30 63
- VLADIMIR TISMĂNEANU, Școala de la Frankfurt și dialectica negativității . . 70

*

- ALEXANDRU R. FLORIAN, Contribuții la problema genezei formațiunilor sociale 79
- V. N. ȘEVCENKO (U.R.S.S.), Cu privire la dialectica trecerii de la feudalism la capitalism 85

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- AL. TĂNASE, Drepturile omului și dimensiunea umanistă a culturii europene . . 97
- SIMION GHIȚĂ, Implicațiile epistemologice ale revoluției științifice moderne. Influența ei asupra filozofiei 99

OPINII DESPRE CĂRȚI

- CRISTIAN PETRU, Observații la o «hermeneutică a hermeneuticii lui Mircea Eliade» 107
- PETRE BOTEZATU, O reconstrucție logică a conceptului axiomaticii 113
- IANCU LUCICA, O incursiune în problematica axiomatizării 116
- VIRGIL POPESCU, În perspectiva anului 2000 122

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ 127

IN MEMORIAM — Jean Piaget 131

32184

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXVIII N° 1 1981

SOMMAIRE

- GHEORGHE EPURE, La contribution créatrice du président Nicolae Ceaușescu à l'approfondissement du caractère révolutionnaire de la conception sur le monde et la société de la classe ouvrière 5
- VASILE RUS, Développement progressif, esprit révolutionnaire 15
- CONSTANTIN NICA, L'homogénéisation de la structure sociale de la Roumanie . 24
- SORIN M. RĂDULESCU, Le spécifique des problèmes scientifiques dans la théorie sociale 33

Débats: *VALEURS ET NORMES DANS LE DÉVELOPPEMENT DE L'ÉTHOS SOCIALISTE*

Participent: NICULAE BELLU, STELIAN STOICA, CORNEL POPA, ELENA COBIANU, VASILE MORAR, VASILE POPESCU 43

LA CHRONIQUE DES IDÉES

- MIHAI MILCA, Le statut du matérialisme historique dans certains débats marxistes des années '20—'30 63
- VLADIMIR TISMĂNEANU, L'Ecole de Frankfort et la dialectique de la négativité 70

- ALEXANDRU R. FLORIAN, Contributions au problème de la genèse des formations sociales 79
- V. N. ȘEVCENKO (U.R.S.S.), Au sujet de la dialectique du passage du féodalisme au capitalisme 85

NOTES PHILOSOPHIQUES

- AL. TĂNASE, Les droits de l'homme et la dimension humaniste de la culture européenne 97
- SIMION GHIȚĂ, Les implications épistémologiques de la révolution scientifique moderne. Son influence sur la philosophie 99

OPINIONS SUR LES LIVRES

- CRISTIAN PETRU, Observations à une « herméneutique de l'herméneutique de Mircea Eliade » 107
- PETRE BOTEZATU, Une reconstruction logique du concept de l'axiomatique . . 113
- IANCU LUCICA, Une incursion dans la problématique de l'axiomatisation 116
- VIRGIL POPESCU, Dans la perspective de l'année 2000 122

LA VIE SCIENTIFIQUE 127

IN MEMORIAM — Jean Piaget 131

Rev. filoz., **XXVIII**, *1*, p. 1—132, Bucarest, 1981

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

ТОМ XXVIII № 1 1981 г.

СОДЕРЖАНИЕ

- ГЕОРГЕ ЕПУРЕ, Творческий вклад товарища Николае Чаушеску в развитии революционного характера мировоззрении рабочего класса 5
- ВАСИЛЕ РУС, Социалистическое развитие, революционный дух 15
- КОНСТАНТИН НИКА, Об однородности социальной структуры Румынии 24
- СОРИН М. РЭДУЛЕСКУ, Специфика научных проблем в социальной теории 33

Обсуждение: *ЦЕННОСТИ И НОРМЫ В РАЗВИТИИ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОГО ЭТОСА*

Участвуют: НИКУЛАЕ БЕЛЛУ, СТЕЛИАН СТОЙКА, КОРНЕЛ ПОПА, ЕЛЕНА КОБЯНУ, ВАСИЛЕ МОРАР, ВАСИЛЕ ПОПЕСКУ 43

ХРОНИКА ИДЕЙ

- МИХАЙ МИЛКА, Статус исторического материализма в марксистских обсуждениях 20 — 30-ых годов 63
- ВЛАДИМИР ТИСМЭНЯНУ, Франкфуртская школа и диалектика негативности 70

- АЛЕКСАНДРУ Р. ФЛОРИАН, К вопросу о зарождении социальной формации 79
- В. Н. ШЕВЧЕНКО (СССР), Диалектика перехода от феодализма к капитализму 85

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

- АЛ. ТЭНАСЕ, Права человека и гуманистический характер европейской культуры 97
- СИМИОН ГИЦЭ, Эпистемологические импликации современной научной революции. Ее влияние на философию 99

МНЕНИЯ О КНИГАХ

- КРИСТИАН ПЕТРУ, Замечания по поводу «герменевтики герменевтики Мирчи Элиаде» 107
- ПЕТРЕ БОТЕЗАТУ, Логическая реконструкция концепта аксиоматики . . . 113
- ЯНКУ ЛУЧИКА, Введение в проблематику аксиоматизации 116
- ВИРДЖИЛ ПОПЕСКУ, В счет 2000-го года 122

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 127

В память Жана Пьяже 131

Rev. filoz., XXVIII, 1, p. 1—132, Bucureşti, 1981

CONTRIBUȚIA CREATOARE A TOVARĂȘULUI NICOLAE CEAUȘESCU LA APROFUNDAREA CARACTERULUI REVOLUȚIONAR AL CONCEPȚIEI DESPRE LUME ȘI SOCIETATE A CLASEI MUNCITOARE

DE

GHEORGHE EPURE

Întreaga activitate teoretică și practică a tovarășului Nicolae Ceaușescu se întemeiază pe o *înțelegere profund dialectică a filozofiei marxiste*, pe evidențierea caracterului ei revoluționar, a capacității ei indefinite de îmbogățire și înnoire. „Marxismul — subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu în amplul *Raport* la Congresul al IX-lea al Partidului, din 1965, — este o știință vie, care se dezvoltă și se îmbogățește necontenit, sintetizînd experiența istorică și concluziile dezvoltării sociale"[1]. Tezele fundamentale ale concepției materialist-dialectice și istorice — elaborate de Marx, Engels și Lenin — au fost strălucit confirmate de istoria dezvoltării cunoașterii umane, de dezvoltarea socială contemporană. Ca interpretare unitară, totalizatoare a universului (a formelor sale de existență, a legilor sale celor mai generale), ca o concepție despre lume în ansamblul ei, filozofia are un obiect istoric. Istoricitatea acestuia este condiționată atît de devenirea realității, cît și de momentul cognitiv uman, în cadrul căruia practica social-istorică deține rolul fundamental. Această trăsătură îi este proprie în cel mai înalt grad filozofiei marxiste, prin deschiderea ei permanentă spre realitate, spre practica social-istorică, prin generalizarea rezultatelor cunoașterii umane (ale cunoașterii naturii și societății), a experienței social-umane, a acțiunii practice a omului de transformare a mediului social și natural conform unor idealuri superioare de viață. Referindu-se la statutul filozofiei marxiste, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia cu rigoare: „Filozofia și concepția noastră filozofică sînt rezultatul a tot ceea ce omenirea a creat mai bun în toate domeniile", precizînd că „filozoful trebuie să fie în stare să înțeleagă lumea de astăzi, știința contemporană, și să se bazeze pe cele mai noi date ale științei pentru a dezvolta concepția noastră despre lume"[2].

Această concepție consecvent dialectică și revoluționară asupra obiectului filozofiei și a profilului filozofului marxist contemporan are multiple implicații formative și educative, fiind în directă legătură cu sarcinile muncii politico-educative concrete, cu problemele formării

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 1, București, Edit. politică, 1968, p. 87.

[2] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 5, București, Edit. politică, 1971, p. 135.

conștiinței socialiste, a modelului uman al noii epoci. Referindu-se — în *Expunerea cu privire la Programul Partidului Comunist Român pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste și comuniste*, 3 noiembrie 1971 —, la strategiile dezvoltării conștiinței socialiste, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia: „Formarea unei concepții înaintate despre viață nu se poate realiza fără cunoașterea cuceririlor științei, începînd cu apariția vieții pe pămînt, întregul proces de formare a omului, de dezvoltare a societății și a diferitelor concepții filozofice și terminînd cu noile descoperiri ale științei moderne"[3].

Aceste pagini ale operei tovarășului Nicolae Ceaușescu, atît de bogate în indicații, sugestii, concluzii privind statutul filozofiei, al filozofiei marxiste în particular, reliefează o serie de aspecte esențiale ale interrelației dintre cunoaștere, acțiune și creație valorică, pornind tocmai de la caracterul viu, revoluționar, dialectic al acestei filozofii: „În opoziție cu filozofia idealistă metafizică, ce privește lumea ca o entitate statică, într-o veșnică nemișcare, materialismul dialectic și istoric este o concepție vie, revoluționară, avansată, care nu numai că explică legile fundamentale ce determină transformarea continuă a lumii, a organizării vieții oamenilor, progresul neîntrerupt al gîndirii, cunoașterii și practicii umane, ci, totodată, îi înarmează pe oameni în lupta pentru schimbarea progresistă, revoluționară atît a lumii înconjurătoare, cît și a propriei lor existențe materiale și spirituale"[4]. Cunoașterea și însușirea temeinică a filozofiei marxiste, care dezvăluie sensul evoluției istorice, factorii determinanți ai devenirii lumii naturale și sociale, întemeiază o acțiune eficientă în plan social, conducînd la transformarea lumii materiale și spirituale, la crearea unor noi valori: „A desfășura o propagandă cu adevărat revoluționară înseamnă a-i pregăti și stimula pe oameni să acționeze pentru organizarea societății pe baze noi, superioare, corespunzător principiilor dreptății și echității, a-i mobiliza în lupta împotriva vechiului, a spiritului conservator, retrograd, pentru promovarea curajoasă a noului în gîndirea și practica socială"[5].

Viziunea dialectică a secretarului general al partidului asupra statutului filozofiei marxiste se dezvăluie cel mai pregnant în analizele consacrate *funcțiilor* acesteia în condițiile lumii contemporane, ale societății noastre în special.

Întemeietorii concepției materialist-dialectice și istorice — arată în dese prilejuri tovarășul Nicolae Ceaușescu — au considerat întotdeauna propria lor concepție ca o teorie străină de orice dogme, tabuuri sau scheme prestabilite, o teorie permanent deschisă vieții, noului: „Este necesar să se înțeleagă că marxism-leninismul este o învățătură vie care se reînnoiește continuu; caracterul său revoluționar constă tocmai în faptul că se îmbogățește permanent cu toate concluziile științifice ale dezvoltării sociale, că nu elaborează teze imuabile, date o dată pentru totdeauna,

---

[3] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, București, Edit. politică, 1972, p. 672.

[4] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, București, Edit. politică, 1977, p. 93.

[5] *Ibidem*.

ci ajută la cercetarea și înțelegerea evenimentelor corespunzător noilor condiții economice, sociale, naționale și istorice.

Din păcate — arată în continuare tovarășul Nicolae Ceaușescu —, unii mai consideră că a-ți însuși și aplica marxism-leninismul înseamnă a repeta pur și simplu anumite teze și idei generale, enunțate la timpul lor de clasicii marxism-leninismului, anumite formulări de principiu privitoare la revoluția și construcția socialistă sau diferite documente de partid"[6]. Marii teoreticieni ai proletariatului — Marx, Engels, Lenin — au manifestat o atitudine deosebit de fermă împotriva oricăror încercări de prezentare a teoriei revoluționare într-o asemenea viziune dogmatică, închistată, care contravine însuși spiritului ei revoluționar și impietează asupra caracterului dialectic al metodei pe care aceasta o propune. „Ei au considerat întotdeauna teoria revoluționară ca o călăuză în acțiune — subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu —, ca un instrument de luptă, cerînd îmbogățirea și dezvoltarea ei în raport cu schimbările neîntrerupte ale vieții, ale practicii luptei sociale. Cu atît mai mult astăzi — în epoca celei mai profunde revoluții tehnico-științifice, cînd cunoașterea umană a căpătat dimensiuni fără precedent, cînd științele aduc noi și noi date cu privire la materialitatea lumii, la dezvoltarea dialectică a societății — se impune un efort constant pentru înnoirea continuă a concepției revoluționare a proletariatului. Aceasta este o necesitate imperioasă a luptei pentru transformarea progresistă a societății, pentru înarmarea clasei muncitoare, a forțelor înaintate de pretutindeni în vederea făuririi unei lumi mai bune și mai drepte pe planeta noastră"[7].

În aceeași cuvîntare rostită la adunarea consacrată aniversării Academiei „Ștefan Gheorghiu", secretarul general al partidului nostru se raportează critic la acele momente trecute — prizoniere ale unui spirit dogmatic, bucherist — cînd soluționarea unor probleme concrete mai complexe ale revoluției și construcției socialiste era realizată, de unii factori de răspundere, prin apelul la litera și nu la spiritul lucrărilor întemeietorilor concepției materialist-dialectice și istorice: „Era la un moment dat la noi obiceiul ca, atunci cînd apărea o problemă grea, unii tovarăși să se ducă la lucrările lui Marx, Engels, Lenin — pe atunci și ale lui Stalin — pentru a căuta răspuns — în gîndirea și practica de acum 100 sau 50 de ani — la ceea ce trebuia rezolvat în România. Fără îndoială că nici Marx și nici Lenin nu gîndiseră pentru ei, și deci nu puteau oferi soluții pentru problemele practice din țara noastră. De aceea, acești tovarăși au și adoptat uneori concluzii și măsuri dăunătoare pentru construcția socialistă din țara noastră"[8]. Această practică a dus, în fond, la negarea capacității de înnoire continuă a teoriei revoluționare materialist-dialectice și istorice, pe măsura dezvoltării și îmbogățirii practicii social-istorice, a experienței revoluționare a maselor, la substituirea analizei concrete cu scheme valabile în orice condiții și pentru orice etapă, cu dogme; în final, la ruperea generalului de particular, la ipostazierea generalului.

---

[6] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, București, Edit. politică, 1972, p. 644.

[7] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 11, București, Edit. politică, 1975, p. 381—382.

[8] *Ibidem*, p. 382—383.

Creatorii concepției materialist-dialectice și istorice, descoperind legile generale, universal valabile ale progresului istoric, au indicat direcția, sensul fundamental al transformării societății, dar ei nu au oferit decît *un model general* al societății socialiste. „Elaborînd această învățătură, ale cărei adevăruri fundamentale sînt strălucit confirmate de viață, clasicii marxismului nu puteau să dea răspunsuri definitive tuturor problemelor pe care le-a ridicat evoluția ulterioară a societății. Trăind într-o altă epocă, ei nu puteau să dea soluții problemelor concrete apărute ca urmare a victoriei socialismului într-un șir de țări, să analizeze formele și metodele construcției socialiste în toată varietatea lor, problemele relațiilor dintre țările socialiste. Studierea și rezolvarea acestor probleme este o îndatorire a fiecărui partid marxist-leninist, care-și aduce astfel contribuția la îmbogățirea experienței comune a mișcării noastre"[9]. De aceea este necesară — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu în aceeași ordine de idei — *„prelucrarea de sine stătătoare a teoriei*, deoarece ea nu dă decît principii călăuzitoare, care se aplică în mod diferit de la țară la țară"[10].

Partidul nostru, secretarul său general au stimulat, de aceea, în permanență „munca creatoare în domeniul teoriei"[11], combătînd însă, totodată, orice încercări de deformare sau denaturare a filozofiei marxiste.

Această necesitate internă, această „lege a dezvoltării"[12] proprie concepției filozofice materialist-dialectice și istorice, teoriei revoluționare a clasei muncitoare, are temeiuri obiective în înseși datele procesului revoluționar contemporan. „Cu atît mai mult în zilele noastre — subliniază în acest sens tovarășul Nicolae Ceaușescu —, cînd lumea cunoaște o impresionantă efervescență a gîndirii și cunoașterii, cînd societatea e dominată de uriașa revoluție a științei și tehnicii, cînd la scara mondială au loc profunde transformări sociale înnoitoare, nu se poate concepe ca marxism-leninismul să se dezvolte izolat, ignorînd ceea ce se petrece în jur. A proceda astfel ar însemna să condamnăm teoria revoluționară a proletariatului la sterilitate, la stagnare și, pînă la urmă, la moarte"[13]. Această lege a dezvoltării concepției filozofice revoluționare a clasei muncitoare nu privește doar forma sa, ci și conținutul său; această lege „a fost și rămîne *îmbogățirea neîncetată a esenței sale* din izvorul gîndirii și cunoașterii universale, din cuceririle tuturor științelor, din experiența socială inepuizabilă și în continuă amplificare a societății omenești". „Numai în felul acesta filozofia clasei muncitoare va putea să acționeze în sensul afirmat de Marx — de a nu se rezuma la a explica lumea, ci de a contribui la transformarea ei"[14]. Căci funcția transformatoare a acestei filozofii este fundamentală, ea o distinge de alte concepții filozofice, transformînd-o efectiv într-un element al practicii; corelația teoretic-practic a fost astfel pusă în datele obiective ale principalului izvor de înnoire și continuă îmbogățire a fondului de idei al filozofiei marxiste, asigurîndu-i caracterul ei permanent deschis spre realitate.

---

[9] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 1, p. 87.
[10] *Ibidem* (subl. ns).
[11] *Ibidem*, p. 89.
[12] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 5, p. 935.
[13] *Ibidem*.
[14] *Ibidem* (subl. ns.).

Totodată, această deschidere permite un dialog activ cu alte concepții filozofice, cu alte curente de idei — teză care a fost cultivată consecvent de către partidul nostru, ca un principiu al întregii sale activități practice, al relațiilor sale internaționale, principiu aplicat la întreaga activitate teoretico-ideologică din țara noastră. „Marxism-leninismul nu a afirmat niciodată că deține monopolul gîndirii sociale", în sensul că poate oferi soluțiile tuturor problemelor concrete ale istoriei sociale contemporane; „dimpotrivă, arată tovarășul Nicolae Ceaușescu, el a apărut și s-a dezvoltat în cadrul contactului și al confruntării cu celelalte curente de idei din lume, însușindu-și tot ce a creat mai valoros gîndirea umană de-a lungul istoriei"[15].

Un exemplu concret al acestei atitudini străine de orice interpretări dogmatic-bucheriste o constituie îndemnul adresat de tovarășul Nicolae Ceaușescu tuturor activiștilor din domeniul ideologiei de a-și însuși spiritul creator, novator al documentelor partidului nostru — exemplu de *marxism creator* — în studierea și interpretarea fenomenelor care au loc în lume, și nu în sensul învățării pe de rost a unor teze, a însușirii lor mecanice, astfel încît acest studiu „să-i înarmeze în munca practică, să-i ajute în dezvoltarea gîndirii revoluționare, a capacității de înțelegere a realității, să le stimuleze pasiunea revoluționară pentru nou"[16].

★

Una dintre principalele direcții — teoretice și practice — în care partidul nostru, secretarul său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, au adus un aport creator deosebit la dezvoltarea teoriei materialist-istorice, a filozofiei sociale marxiste, este aceea legată de deslușirea și aprofundarea *raportului dialectic dintre general și particular* în revoluție și construcția socialistă.

„Pentru a-și înfăptui cu succes rolul istoric de organizator și conducător al proletariatului, al maselor populare în lupta revoluționară — se arată în *Programul* partidului nostru, sintetizîndu-se bogata experiență practică și teoretică a poporului român în revoluția și construcția socialistă —, partidul comunist trebuie să studieze temeinic realitățile naționale și internaționale, să elaboreze linia generală strategică și tactică justă, aplicînd creator adevărurile general-valabile la condițiile concrete date"[17]. Înțelegerea științifică a necesității obiective a revoluției și construcției socialiste, a legităților desfășurării proceselor revoluționare la scară mondială și pe planul fiecărei entități naționale, impune cunoașterea raportului dintre general și particular, dintre național și internațional în dezvoltarea socială, analiza societății ca un sistem în care se îmbină cerințele esențiale, fundamentale ale vieții sociale cu caracterul specific al fiecărui popor, al fiecărei comunități umane, rezultantă a unei evoluții istorice proprii, a unor particularități social-economice, umane distincte.

În activitatea sa teoretică, partidul nostru, secretarul său general au evidențiat și demonstrat caracterul obiectiv necesar al interacțiunii

---

[15] *Ibidem*, p. 934.

[16] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 11, p. 382.

[17] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 25.

dintre universal și specific în istorie, rolul și ponderea specificului fiecărei națiuni socialiste în progresul istoric contemporan. Aplicînd metoda științifică materialist-dialectică și istorică de analiză a evenimentelor, proceselor și fenomenelor contemporane, „partidul nostru pornește permanent de la faptul că adevărurile generale se realizează în particular, iar particularul, practica, confirmă justețea adevărurilor generale. Adevărul general și cel particular nu se exclud, ci se condiționează reciproc, în cadrul unei strînse unități dialectice"[18]. Pe această bază, partidul elaborează strategia și tactica revoluționară a transformării societății, în concordanță cu realitățile istorice, naționale și sociale din fiecare țară, din fiecare etapă a dezvoltării societății omenești.

Ideea unității generalului și particularului în revoluția și construcția socialistă este una dintre ideile-forță ale operei tovarășului Nicolae Ceaușescu, a întregii sale activități teoretice și practice, bazată pe o înțelegere și apreciere adînc dialectică a proceselor social-istorice contemporane. Generalul, legile sociale obiective, care exprimă conținutul și direcția de evoluție a societății, în sensul progresului istoric, se manifestă și acționează în condiții social-istorice de o deosebită varietate, îmbracă forme specifice acestor particularități; cerințele legilor generale ale dezvoltării sociale pot fi satisfăcute, în activitatea practică a oamenilor (ca legi ale acțiunii acestora), numai pornindu-se de la condițiile specifice ale fiecărei țări sau ale unei etape date de dezvoltare social-economică, politică, culturală în direcția socialismului.

Cerința dialectică a respectării, în practica construcției socialiste, a corelației organice a generalului și particularului, este exprimată de tovarășul Nicolae Ceaușescu într-o formă axiomatică în următorul pasaj antologic din lucrarea *Rolul conducător al partidului în etapa desăvîrșirii construcției socialiste*, care condensează o adîncă reflexie filozofică — pornind de la studiul aprofundat al experienței construcției noii societăți, atît din țara noastră, cît și pe plan mondial —, îmbinată cu o măiastră strategie a conducerii practice a procesului revoluționar: „În revoluția și construcția socialismului, generalul și particularul formează o unitate dialectică inseparabilă. Cunoașterea și aplicarea adevărurilor generale ale socialismului științific este o condiție obligatorie a unei politici principiale juste. Generalul exprimă legile sociale obiective; el nu poate reflecta însă multitudinea și diversitatea particularităților fenomenelor. De aceea, succesul liniei politice generale a partidului comunist depinde într-o măsură importantă de înțelegerea particularului, de luarea în considerație a împrejurărilor concrete în care se aplică linia politică generală. Aceasta este o condiție esențială pentru victoria socialismului — operă cu totul nouă care se săvîrșește în condiții economice și sociale concrete, diferite de la țară la țară, de la etapă la etapă, și care îmbracă noi și noi forme particulare de-a lungul procesului de dezvoltare"[19].

Asemenea aprecieri vom întîlni în numeroase alte pagini ale lucrărilor tovarășului Nicolae Ceaușescu, dovadă a consecvenței teoretice materialist-dialectice și istorice a liniei politice a partidului nostru, a caracterului

---

[18] *Ibidem*, p. 154.

[19] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 2, București, Edit. politică, 1968, p. 255.

realist al acesteia : „Trebuie să avem permanent în vedere că generalul se realizează și se confirmă prin particular, că numai în măsura în care un partid comunist știe să înțeleagă realitățile concrete în care-și desfășoară activitatea și să acționeze ca atare poate asigura succesul luptei revoluționare"[20].

Bazîndu-se pe acest adevăr al concepției revoluționare a materialismului dialectic și istoric, partidul „a înțeles că legitățile generale nu se pot aplica fără discernămînt, indiferent de condiții, de etapa istorică dată. El a înțeles că unitatea dialectică dintre general și particular cere o abordare revoluționară a problemelor edificării noii orînduiri sociale"[21]. Însuși conceptul de „lege generală", universal valabilă este privit de către partidul nostru într-un mod dialectic, fiind raportat la condiții de timp și spațiu precis determinate. Legitatea generală are un caracter istoric ; ipostazierea ei devine o încălcare a caracterului dialectic al devenirii realității însăși. „Noi pornim de la faptul că însești legitățile generale nu sînt veșnice, imuabile — subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu — ; ca rezultat al dezvoltării forțelor de producție și a noilor relații sociale, ele se modifică, capătă noi caracteristici, iar altele dispar cu desăvîrșire. Rolul partidului revoluționar constă în a înțelege profund atît legitățile generale, cît și condițiile particulare în care acestea trebuie aplicate, realitățile sociale și economice din fiecare țară, din fiecare etapă istorică, pentru a acționa în concordanță cu acestea. Consider — sublinia în continuare tovarășul Nicolae Ceaușescu în această ordine de idei — că cel mai mare pericol pentru un partid revoluționar este acela de a deveni prizonierul tezelor învechite, dogmatice, elaborate în anumite condiții și pe care le consideră valabile în orice împrejurări "[22].

Corelația dialectică general-particular determină o diversitate istorică deosebită a formelor de transformare socialistă a societății, a ritmurilor acestei transformări, îmbogățind teoria revoluției și construcției socialiste.

Calea socialismului, ca proces istoric de dezvoltare obiectivă a societății omenești pe trepte noi, superioare, „constituie — așa cum precizează *Programul* partidului nostru — o lege a însăși dezvoltării sociale"[23]. Dar răsturnarea vechii orînduiri, înfăptuirea revoluției proletare și edificarea socialismului au loc în condiții istorice, naționale, sociale, deosebite de la o țară la alta, de la o etapă la alta a dezvoltării. Revoluția și construcția noii orînduiri nu pot fi, așadar, decît rodul activității conștiente a maselor muncitoare, creația fiecărui popor care își făurește liber noua sa istorie. De aceea — arată tovarășul Nicolae Ceaușescu — „fiecare revoluție socială aduce ceva nou în experiența teoretică și practică a omenirii, îmbogățește cu noi aspecte lupta popoarelor pentru progres și civilizație, diversifică tot mai mult modalitățile și căile de realizare a aspirațiilor supreme de dreptate socială și națională ale tuturor popoarelor"[24].

---

[20] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, p. 646.

[21] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 15, București, Edit. politică, 1978, p. 448.

[22] *Ibidem*.

[23] *Programul Partidului Comunist Român*, p. 195.

[24] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 12, București, Edit. politică, 1976, p. 334.

Înseşi datele istorice obiective ale dezvoltării sociale socialiste, experienţa mişcării comuniste internaţionale impun o înţelegere adecvată a esenţei dialectice a concepţiei despre lume şi viaţă a clasei muncitoare, în dubla ei funcţionalitate : de teorie generală a proceselor naturale şi sociale, şi de metodă de studiere concretă, de cunoaştere şi interpretare a ansamblului proceselor şi fenomenelor, pentru a putea fi stabilite mijloacele, modalităţile practice eficiente de acţiune socială, de conducere a procesului revoluţionar, de înfăptuire a ţelurilor, obiectivelor socialismului. „Practica revoluţionară demonstrează că nu se pot obţine succese în această luptă decît folosind teoria ştiinţifică a materialismului dialectic şi istoric, principiile marxism-leninismului, nu ca pe o dogmă moartă, ca pe o schemă imuabilă, ci ca pe o metodă de studiere, cunoaştere şi înţelegere a problemelor şi cerinţelor noi, ridicate de viaţă, a imperativelor actuale ale dezvoltării societăţii, ca pe o călăuză vie în stabilirea căilor de luptă corespunzător realităţilor fiecărei etape istorice. Numai pe baza înţelegerii şi promovării cu curaj a noului se poate acţiona în spirit cu adevărat revoluţionar, marxist-leninist, se poate conduce cu succes lupta maselor muncitoare, a forţelor democratice în direcţia impusă de necesitatea dezvoltării social-istorice, de legile progresului”[25].

Generalizînd experienţa revoluţiei şi construcţiei socialiste în cei 35 de ani de la revoluţia de eliberare socială şi naţională, antifascistă şi antiimperialistă, tovarăşul Nicolae Ceauşescu aprecia că putem afirma că „tot ceea ce am realizat în dezvoltarea economico-socială a patriei noastre demonstrează cu putere justeţea politicii revoluţionare, marxist-leniniste a partidului nostru, care aplică în mod creator principiile generale ale socialismului ştiinţific, concepţia materialist-dialectică şi istorică, adevăruri universal valabile, la condiţiile specifice ale României”[26].

Din această perspectivă, tovarăşul Nicolae Ceauşescu a respins acele păreri potrivit cărora a-ţi însuşi şi aplica teoria revoluţionară a clasei muncitoare, ideile socialismului ştiinţific înseamnă a repeta pur şi simplu anumite teze şi idei generale, enunţate de clasici, anumite formulări de principiu privitoare la revoluţie şi construcţia socialistă. Acestora le scapă problemele, realităţile şi cerinţele arzătoare ale zilei şi, ca nişte bucheri mărginiţi, ignoră concluziile, generalizările pe plan teoretic ale experienţei de ieri şi de azi. „Socialismul şi comunismul, care se edifică în condiţii istorice concrete extrem de diverse, nu se pot înfăptui pe baza unui patent universal valabil, pe baza unei licenţe unice, cum se întîmplă de pildă în tehnică. Dealtfel, dacă analizăm lucrurile mai atent, nici chiar în domeniul tehnicii, principiul reproducerii automate a unui model unic nu este întru totul valabil, pentru că oricine cumpără astăzi o licenţă este nevoit să o adapteze la cerinţele şi condiţiile proprii şi mai ales este interesat să acţioneze pentru perfecţionarea acesteia dacă nu vrea să rămînă în urmă”. „Cu atît mai mult în domeniul vieţii sociale, în organizarea relaţiilor noi, socialiste, trebuie permanent ţinut seama de schimbările noi care intervin neîntrerupt în viaţă, de cerinţele progresului şi

---

[25] *Ibidem.*

[26] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 18, Bucureşti, Edit. politică, 1979, p. 591–592.

de necesitatea adoptării formelor organizatorice care corespund condițiilor concrete date"[27].

Desigur, arată tovarășul Nicolae Ceaușescu, vizînd categoria teoreticienilor sus-menționați, este mai ușor să repeți adevăruri generale în loc „să studiezi realitatea, să gîndești, să experimentezi, să găsești soluții corespunzătoare condițiilor concrete în care au loc revoluția și construcția socialistă. Dar numai o politică creatoare poate asigura soluționarea cerințelor dezvoltării sociale"[28].

Corelația dialectică a generalului și particularului, faptul că trebuie pornit în mod constant de la realitățile istorice, sociale, naționale, de la condițiile particulare din fiecare țară, determină un anumit *specific al căilor de construcție socialistă* în diverse țări. Aceasta impune cunoașterea aprofundată a trecutului poporului în diferitele etape ale dezvoltării sale istorice, a luptei sale pentru eliberare socială și națională, a factorilor care au favorizat și accelerat dezvoltarea sa, ca și a celor care au constituit o piedică în calea progresului. Subliniind, ca atare, necesitatea cunoașterii tradițiilor și particularităților naționale progresiste ale vieții și luptei poporului în vederea valorificării lor în opera de construire a civilizației socialiste, tovarășul Nicolae Ceaușescu arată că aceasta nu poate conduce la concluzia unui „socialism românesc". „Desigur, nu aș putea vorbi de o cale românească în construcția socialismului. În general cred că socialismul nu poate fi împărțit după țările care îl construiesc. După părerea mea, faptul că fiecare țară trebuie să țină seama de particularitățile și de tradițiile proprii nu înseamnă că realizează o altă formă de socialism, pentru că, în fond — într-o formă sau alta —, fiecare țară care construiește socialismul înfăptuiește principiile de bază ale socialismului științific în ce privește lichidarea asupririi omului de către om, realizarea unei repartiții în mod echitabil, după principii socialiste, a produsului social și a venitului național, afirmarea principiilor de dreptate socială și națională, a unui umanism revoluționar care pune totul în serviciul omului, al popoarelor, al bunăstării și fericirii lor"[29]. Ruperea generalului de particular și ipostazierea generalului, neglijarea realităților social-istorice specifice, a condițiilor particulare „poate avea urmări negative asupra procesului de construcție a societății socialiste. După părerea mea — continuă tovarășul Nicolae Ceaușescu, dezvăluind implicațiile practice ale respectării cerințelor raportului general-particular —, tocmai faptul că socialismul se realizează în conformitate cu condițiile specifice din fiecare țară, dar prin aplicarea legităților și principiilor generale, dă forță, tărie și perspectivă dezvoltării continue a socialismului, afirmării sale ca o orînduire superioară din toate punctele de vedere"[30].

Necesitatea respectării raportului dialectic general-particular se corelează în opera tovarășului Nicolae Ceaușescu cu sublinierea rolului națiunii în epoca contemporană, a rolului determinant al fiecărui popor în

---

[27] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilatera dezvoltate*, vol. 6, p. 545.

[28] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 2, p. 255.

[29] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 18, p. 68—69.

[30] *Ibidem*, p. 96.

construirea noii societăţi, a propriei sale istorii. Pe această bază, secretarul general al partidului a respins întotdeauna ferm ideea importului de revoluţie: „Fiecare partid, fiecare popor, pornind de la principiile generale ale socialismului ştiinţific, va trece la socialism pe o cale proprie, îmbogăţind astfel cu experienţe noi tezaurul universal al teoriei şi practicii revoluţionare, al construcţiei socialiste. Este însă de înţeles că trecerea la edificarea noii orînduiri nu se poate înfăptui decît prin lupta forţelor revoluţionare, progresiste din fiecare ţară, care trebuie să-şi întărească unitatea, să-şi asigure sprijinul ferm al majorităţii populaţiei, să acţioneze în concordanţă cu condiţiile istorice, sociale şi naţionale specifice din ţara respectivă. Problema instaurării societăţii socialiste într-o ţară sau alta nu poate fi soluţionată decît de fiecare popor, de naţiunea respectivă. Socialismul constituie o necesitate istorică a dezvoltării societăţii umane, şi victoria lui, mai devreme sau mai tîrziu, în toată lumea este inevitabilă. El nu poate fi importat sau impus din afară şi, totodată, triumful său nu poate fi împiedicat de nici o forţă din afară. Socialismul se realizează prin lupta clasei muncitoare, a forţelor revoluţionare, ca rezultat al voinţei maselor populare, a popoarelor înseşi"[31].

Sînt consideraţii profund principiale, consecvent revoluţionare, bazate pe înţelegerea adîncită a însăşi esenţei concepţiei materialist-dialectice şi istorice. Ele dezvăluie implicaţiile teoretice de mare profunzime ale operei secretarului general al partidului nostru, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, contribuţia sa inestimabilă la afirmarea şi dezvoltarea creatoare a concepţiei despre lume şi societate a clasei muncitoare.

[31] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, p. 103.

DEZVOLTARE CONTINUĂ, SPIRIT REVOLUȚIONAR

DE

VASILE RUS

Înfăptuirea cu succes de către întregul nostru popor a planului cincinal 1976—1980, prima etapă de transpunere în viață a Programului partidului de edificare a societății socialiste multilateral dezvoltate, realizările remarcabile dobîndite în acești ani în dezvoltarea bazei tehnico-materiale a socialismului, a ramurilor hotărîtoare ale economiei, succesele obținute în dezvoltarea învățămîntului, științei și culturii, creșterea susținută a avuției naționale și, pe această bază, ridicarea puternică a nivelului de trai material și spiritual al întregului popor, reprezintă o *strălucită confirmare* a temeiniciei obiectivelor fundamentale stabilite de Congresul al XI-lea, a justeței politicii Partidului Comunist Român, a capacității lui de a aplica în mod creator adevărurile universal valabile la condițiile concrete ale României, ținînd seama de experiența țării noastre, de experiența construcției socialiste în general, de legile obiective ale evoluției sociale.

Evaluarea la nivel de ansamblu a rezultatelor economice permite aprecierea că în cincinalul 1976—1980 s-au atins parametrii esențiali planificați ai dezvoltării multilaterale a economiei. Fondurile fixe au crescut de la 1 203 miliarde lei în 1975 la 1 870 miliarde lei în 1980. Producția industrială a crescut în cincinalul precedent într-un ritm anual de 10,1% la producția netă și 9,5% la producția globală. S-a dezvoltat, de asemenea, producția agricolă, care, în cincinalul 1976—1980, a cunoscut un ritm de creștere de peste 4,8%. Produsul social a crescut anual cu peste 6,9%, iar venitul național cu 7,2%. În acești ani s-au alocat pentru dezvoltare peste 932 miliarde lei, într-un ritm de creștere anuală de 10,9%, ponderea cheltuielilor pentru dezvoltare fiind în jur de o treime din venitul național, iar în unii ani chiar mai mult. Această orientare de a aloca o parte însemnată din venitul național pentru dezvoltare a asigurat ridicarea României pe o treaptă nouă de dezvoltare economico-socială, devenind o țară cu o industrie modernă, cu o agricultură socialistă avansată, cu o bogată viață spirituală.

În conștiința poporului nostru s-a înrădăcinat în mod profund *adevărul de necontestat* că strălucitele succese dobîndite în toate domeniile sînt indisolubil legate de modul în care partidul nostru își îndeplinește rolul de forță politică conducătoare a României, de contribuția determinantă, decisivă, a tovarășului Nicolae Ceaușescu la stabilirea liniei

Rev. filoz., XXVIII, 7, p. 15—42, București, 1981.

politice generale, a direcțiilor principale de acțiune în vederea transformării revoluționare a societății noastre, de rolul covîrșitor pe care secretarul general îl are în *dinamizarea energiilor și forțelor creatoare ale națiunii*, în accelerarea progresului economic și social al țării. Poporul nostru este pe deplin convins că sensurile bine definite ale politicii comuniste românești, modul armonios în care se îmbină în cadrul acesteia realismul, clarviziunea și înalta rigurozitate științifică cu cutezanța gîndirii, cu spiritul creator, sînt strîns legate de numele tovarășului Nicolae Ceaușescu.

În exercitarea rolului său de forță conducătoare a societății noastre, Partidul Comunist Român acționează consecvent pentru *întărirea unității și coeziunii în jurul său a întregului popor*, pentru unirea maselor largi populare în înfăptuirea politicii interne și externe a partidului, politică ce corespunde pe deplin intereselor întregii națiuni. Experiența României socialiste a dovedit că această unitate indisolubilă dintre partid și popor este temeiul trăiniciei și forței de neînvins a orînduirii noastre, chezășia unor noi și tot mai mari succese în edificarea socialismului. Așa cum arată tovarășul Nicolae Ceaușescu, „partidul nostru își îndeplinește rolul de forță politică conducătoare a societății, în strînsă unitate cu masele populare, cu clasa muncitoare, asigurînd orientarea întregii forțe a poporului nostru într-o direcție unică. S-a demonstrat, încă o dată, că partidul nostru comunist nu a avut și nu are altă preocupare decît aceea de a servi poporul, de a merge întotdeauna împreună cu poporul, de a milita în modul cel mai ferm pentru dezvoltarea democrației muncitorești, pentru victoria socialismului și comunismului în România" [1].

Politica de întărire a unității și coeziunii poporului, promovată cu consecvență de către partid, răspunzînd unor procese obiective, este o *politică științifică de largă perspectivă*, corespunzătoare spiritului socialismului științific și cerințelor edificării noii orînduiri. În condițiile unității strînse a poporului în jurul partidului, arată tovarășul Nicolae Ceaușescu, nu va exista nici o forță în lume în stare să împiedice mersul nostru victorios spre comunism, să pună în pericol vreodată independența și suveranitatea patriei socialiste. Avînd interese fundamentale comune, toate clasele și categoriile sociale din țara noastră, muncitori, țărani, intelectuali, acționează în direcția accelerării construcției socialiste.

Congresul al XII-lea al partidului a stabilit ca obiectiv fundamental al cincinalului 1981—1985 *continuarea pe un plan superior* a îndeplinirii Programului partidului, creșterea și modernizarea forțelor de producție pe baza afirmării cu putere a revoluției tehnico-științifice în toate ramurile, realizarea unei noi calități în toate domeniile, accentul punîndu-se, așa cum subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu, nu pe dezvoltarea extensivă, ci pe dezvoltarea intensivă a economiei naționale, pe valorificarea superioară a întregului nostru potențial material și uman, pentru a putea obține noi succese pe drumul înfloririi continue economico-sociale a României. Cincinalul în care am intrat asigură dezvoltarea proporțională a industriei și agriculturii, a tuturor ramurilor economiei, realizarea unui echilibru optim între toate sectoarele de activitate și, în același timp, continuarea

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român din 14—15 octombrie 1980*, București, Edit. politică, 1980, p. 11—12.

politicii de amplasare rațională a forțelor de producție pe teritoriu, dezvoltarea rapidă a tuturor zonelor. Toate acestea vor însemna *noi trepte spre progres și bunăstare* a întregii noastre țări.

În accelerarea progresului multilateral al patriei noastre socialiste *un rol excepțional îl are știința*. Preocupările stăruitoare ale partidului nostru în această privință și-au găsit o nouă expresie în Programul de cercetare științifică, dezvoltare tehnologică și introducere a progresului tehnic pînă în 1990 și orientările principale pînă în anul 2000. Elaborat în concordanță cu strategia dezvoltării economico-sociale a țării, Programul asigură orientarea fermă a activității de cercetare și proiectare tehnologică în direcții esențiale pentru progresul în ritm înalt al economiei naționale și al întregii societăți, pe baza afirmării tot mai puternice a revoluției tehnico-științifice în toate domeniile construcției socialiste din țara noastră. Potrivit Programului, vor spori puternic rolul și contribuția cercetării științifice la lărgirea bazei de materii prime și energie și valorificarea lor superioară, reducerea consumurilor de materii prime și materiale, de combustibil și energie, modernizarea susținută și creșterea gradului de tehnicitate a mijloacelor de producție, ridicarea calității produselor, a competitivităților lor, sporirea contribuției țării noastre la schimbul de valori.

Transpunerea în viață a prevederilor noului cincinal privind dezvoltarea economico-socială în ritm înalt a țării impune măsuri hotărîte pentru ridicarea nivelului general al învățămîntului, pentru pregătirea forței de muncă, creșterea calificării și organizarea reciclării oamenilor muncii în toate domeniile de activitate. La cel de-al II-lea Congres al consiliilor populare, tovarășul Nicolae Ceaușescu atrăgea atenția asupra necesității aplicării neabătute a prevederilor legii cu privire la învățămînt. Prin unirea strînsă a învățămîntului cu știința și producția, se asigură pregătirea cadrelor cu o înaltă calificare pentru toate sectoarele, în stare să soluționeze orice problemă ce se ridică în activitatea multilaterală a construcției societății noastre socialiste.

★

Sensul întregii politici a partidului, al operei de făurire a socialismului, este *creșterea continuă a bunăstării întregului popor, crearea unei noi calități a vieții*, împlinirea multilaterală a personalității umane. Tot ceea ce se construiește și se proiectează în patria noastră, tot ceea ce se prefigurează în Programul partidului, în documentele Congresului al XII-lea are drept țel suprem omul, urmărește crearea condițiilor necesare ridicării nivelului de trai material și spiritual al poporului, astfel încît toți cei ce muncesc să se bucure în măsură tot mai mare de binefacerile civilizației socialiste. Nu numai părțile din Programul partidului care vizează direct ridicarea nivelului de trai, dar întreg Programul, în ansamblul său, toate documentele Congresului al XII-lea, planul cincinal 1981—1985 au în atenția lor prosperitatea și fericirea oamenilor. Nu există categorie socială, nu există familie în viața căreia să nu se simtă favorabil repetatele sporiri ale retribuțiilor tarifare, cu deosebire a celor mici, majorarea tuturor categoriilor de pensii, ca și a alocațiilor pentru copii, sporirea substanțială a cheltuielilor social-culturale ale statului, amploarea construcției de locuințe. Retribuția reală cu 29%, față de 18—20% cît se

prevedea în plan. Veniturile reale ale țăranilor cooperatori au crescut cu circa 29%. Pensiile de asigurări sociale au fost majorate cu 26,1%. Alocațiile de stat pentru copii au crescut cu peste 25,5%. Veniturile populației din fondurile alocate de la bugetul de stat pentru acțiuni social-culturale au crescut cu peste 39%. S-au construit din fondurile statului 754690 apartamente, 212792 locuri în cămine pentru oamenii muncii nefamiliști și 212886 locuri în creșe, grădinițe, internate și cămine pentru studenți.

Înfăptuirea prevederilor cincinalului 1981—1985 de dezvoltare economico-socială a țării va permite creșterea în continuare a bunăstării materiale și spirituale a întregului popor. Toate acestea demonstrează că politica partidului este expresia fidelă a intereselor vitale ale întregului popor, că ea are un sens general uman, fiind pătrunsă de înaltele principii ale umanismului socialist.

În viziunea partidului nostru, grija față de om nu înseamnă numai crearea condițiilor optime de muncă și de viață, ci și *făurirea omului nou, cu o conștiință nouă*, dezvoltarea multilaterală a personalității umane, acest proces exprimînd unul din sensurile majore ale întregii activități ideologice, politice și educative a partidului. Desfășurînd o amplă activitate de propagare în mase a concepției materialist dialectice și istorice despre lume și viață, a politicii științifice a Partidului Comunist Român, partidul asigură înțelegerea de către oamenii muncii a fenomenelor ce au loc în societatea noastră, a legilor generale ale dezvoltării societății în vederea folosirii lor conștiente în procesul făuririi noii orînduiri. Se acționează permanent pe calea muncii politico-educative pentru dezvoltarea conștiinței socialiste a oamenilor, pentru cultivarea ideilor patriotismului socialist și ale solidarității internaționale, pentru educarea celor ce muncesc în spiritul noii atitudini față de muncă și avutul obștesc. Dobîndește o mai mare eficiență munca de promovare în viața socială și de însușire de către oamenii muncii a principiilor eticii și echității socialiste, de formare a unei morale publice înaintate, eliberată de tarele vechilor concepții și mentalități.

Rezultatele acestei intense activități ideologice și de educare socialistă a maselor își găsesc expresia în participarea întregului popor la transpunerea în viață a Programului și a politicii partidului, în atitudinea înaintată față de interesele generale ale societății, în eroismul și spiritul de abnegație cu care oamenii muncii acționează pentru edificarea orînduirii socialiste. În fața partidului, a poporului se află în continuare sarcini mari. Înfăptuirea prevederilor noului cincinal 1981—1985 presupune o activitate politico-educativă mai intensă, de o calitate superioară. „Nu trebuie să uităm nici un moment că e mai ușor să realizezi fabrici, e mai ușor să asiguri dezvoltarea economică, decît să asiguri lichidarea deplină din conștiința oamenilor a diferitelor concepții înapoiate — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu la Plenara C.C. al P.C.R. din 14-15 octombrie 1980—. Aceasta cere o activitate mai intensă

decît aceea de a organiza activitatea de producție. Orice neglijare a activității politico-educative se răsfrînge, dealtfel, în producție. Cu cît vom ridica nivelul de conștiință, cu cît oamenii vor înțelege și vor acționa mai conștient, cu atît își vor îndeplini, în toate domeniile și în toate împrejurările, rolul și sarcinile pe care le au" [2].

Partidul solicită activității politice și cultural-educative să aibă un caracter viu, combativ, să acționeze mai ferm împotriva oricăror manifestări antisociale, a fugii de muncă și răspundere, a tendințelor de parazitism, a favoritismului — comportări profund dăunătoare societății, intereselor poporului. Legarea mai strînsă a propagandei de partid de înfăptuirea în practică a planurilor de dezvoltare economico-socială, de realitățile concrete din fiecare localitate și unitate socialistă; înarmarea în mai mare măsură, prin învățămîntul de partid, a comuniștilor cu principiile de bază ale ideologiei științifice a partidului nostru; înfățișarea în adevărata ei lumină a justeței politicii partidului nostru, a umanismului nou, revoluționar al orînduirii pe care o edificăm; creșterea rolului și a eficienței muncii politico-educative în înțelegerea de către masele populare a tendințelor și a sensului dezvoltării economico-sociale, a profundelor transformări revoluționare care au loc în țara noastră și în întreaga lume; dezvoltarea combativității și răspunderii revoluționare a membrilor partidului, a maselor largi ale celor ce muncesc; combaterea mai susținută a încercărilor forțelor reacționare de a pune la îndoială capacitatea orînduirii socialiste — dovedită în practică — de a soluționa marile probleme ale dezvoltării sociale în epoca noastră; formarea concepției științifice despre materie, univers și societate a comuniștilor, a maselor largi de oameni ai muncii — iată succint prezentate direcțiile principale de înfăptuire a sarcinii centrale trasată de tovarășul Nicolae Ceaușescu în domeniul educației, și anume ridicarea întregii activități ideologice și politico-educative la nivelul marilor realizări obținute în opera de construcție socialistă, transformarea într-o măsură și mai mare a ideologiei noastre revoluționare, a muncii educative într-o puternică forță de mobilizare și dinamizare a energiilor creatoare ale întregului nostru popor.

O preocupare permanentă a partidului nostru, o coordonată majoră o constituie *perfecționarea neîntreruptă a formelor și metodelor de conducere a societății*, promovarea largă a noului, a experienței înaintate, a spiritului revoluționar în toate domeniile de activitate. Astfel, „perfecționarea conducerii planificate a societății — subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu — trebuie să constituie o preocupare continuă a partidului și statului, un proces permanent determinat de însăși dezvoltarea forțelor de producție

[2] *Ibidem*, p. 39.

și perfecționarea relațiilor de producție și sociale" [3]. Dînd curs acestei cerințe legice a evoluției sociale, aplicînd creator principiile fundamentale ale socialismului științific, studiind experiența celorlalte țări socialiste, urmărind rezultatele practicii mondiale în ce privește conducerea diferitelor domenii ale activității sociale, partidul nostru a generalizat teoretic experiența acumulată și a adoptat hotărîri de maximă importanță potrivit cărora economia, știința, cultura, învățămîntul, toate domeniile activității de partid și de stat au cunoscut multiple măsuri de perfecționare, care converg spre un sens unic : înlăturarea a tot ceea ce este învechit, perimat și nu mai corespunde noilor cerințe ale vieții, promovarea a tot ceea ce este înaintat, valoros, în stare să stimuleze progresul. Așa cum a relevat din nou Congresul al II-lea al consiliilor populare, preocuparea statornică a partidului pentru perfecționarea continuă a formelor și metodelor de conducere a societății se reflectă astăzi în desfășurarea unitară și eficientă a întregii activități economico-sociale, în succesele obținute de întregul popor în toate domeniile, în avîntul și spiritul de abnegație cu care milioanele de oameni înfăptuiesc politica partidului.

În conformitate cu prevederile Programului partidului, *procesul de perfecționare multilaterală a societății* cunoaște o mare amploare și profunzime. Au fost luate o serie de măsuri pentru realizarea concordanței între dezvoltarea impetuoasă a forțelor de producție și relațiile sociale. În cadrul activității generale de organizare și conducere științifică a societății s-a întărit continuu statul nostru socialist, s-au perfecționat funcțiile sale în concordanță cu cerințele actualei etape. Caracteristic pentru modul cum realizează partidul nostru perfecționarea activității statului este *aplicarea consecventă a principiului centralismului democratic*, îmbinarea armonioasă a conducerii unitare a tuturor compartimentelor societății cu lărgirea autonomiei și inițiativei organismelor locale, a diferitelor unități sociale, crearea unor structuri organizatorice noi, menite să asigure condiții pentru valorificarea cît mai bună a avantajelor relațiilor socialiste. Iar adîncirea caracterului democratic al statului se înfăptuiește prin *afirmarea și mai puternică a principiului conducerii colective*, prin crearea de noi organe colective de conducere, prin participarea tot mai largă a poporului la conducerea treburilor obștești. Toate acestea sporesc capacitatea organelor de stat, atît la nivel central, cît și local, de a administra și gospodări resursele societății, de a soluționa problemele de muncă și viață ale cetățenilor, de a organiza activitatea pentru îndeplinirea politicii partidului.

Organizarea unităților economice, ministerelor și celorlalte instituții centrale pe temeiul unor structuri mai raționale și apropierea factorilor de decizie de producție ; dimensionarea mai justă și reducerea aparatului de stat, asigurîndu-se un grad sporit de competență și operativitate în soluționarea problemelor ; instituționalizarea congreselor naționale, conferințelor și consfătuirilor centrale pe ramuri și sectoare de activitate,

---

[3] *Idem, România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7, București, Edit. politică, 1973, p. 519.

în cadrul cărora oamenii muncii dezbat și hotărăsc problemele mersului înainte al societății; reglementarea pe bază de norme și legi a activității tuturor organismelor statului; întărirea disciplinei, exigenței și răspunderii tuturor organelor centrale și locale în aplicarea legilor, a hotărîrilor de partid și de stat — sînt doar cîteva din coordonatele definitorii ale perfecționării continue a activității statului în vederea creșterii rolului său în organizarea științifică a activității economico-sociale.

Programul partidului, documentele Congresului al XII-lea și cele ale Congresului al II-lea al consiliilor populare ilustrează concludent viziunea științifică a partidului asupra înfăptuirii în continuare a unui vast complex de măsuri pentru perfecționarea multilaterală a societății noastre socialiste, care să cuprindă toate problemele organizării societății de la cele privind dezvoltarea economiei, științei, culturii, pînă la cele ce privesc omul și normele de conviețuire socială, deoarece toate influențează într-o măsură mai mare sau mai mică progresul general. În cuvîntarea rostită la Plenara C.C. al P.C.R. din 14—15 octombrie 1980, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia necesitatea de a se acționa în continuare pentru perfecționarea conducerii și planificării economiei. „Este necesar — arată secretarul general al partidului — să crească și mai mult rolul conducerilor ministerelor și al conducerilor centralelor și întreprinderilor. Să facem în așa fel încît consiliile de conducere, adunările generale să-și îndeplinească rolul de organe colective de hotărîre și de acțiune, în elaborarea și îndeplinirea planului, a programelor de dezvoltare" [4]. O deosebită însemnătate principială și practică prezintă concepția partidului nostru potrivit căreia socialismul înseamnă nu numai dezvoltarea intensivă a economiei naționale, ci și continua adîncire a democrației socialiste, aceasta reprezentînd un factor esențial și o necesitate obiectivă în făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate. Pentru realizarea acestei cerințe legice a socialismului, partidul acționează pentru ca organismele democrației socialiste — consiliile oamenilor muncii, adunările generale, consiliile populare, organizațiile de masă și obștești, organele de conducere democratică la nivel național — să capete un conținut tot mai profund, să acționeze efectiv ca foruri de dezbatere responsabilă și soluționare justă, operativă a tuturor problemelor.

În concepția originală a partidului nostru, preocuparea permanentă pentru perfecționarea multilaterală a societății solicită *continua stimulare a spiritului revoluționar* — cerință inseparabilă, fundamentală a construcției socialiste. „Nu trebuie să uităm nici un moment — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu la marea adunare populară din municipiul Iași — că noi sîntem încă în plin proces al transformărilor revoluționare. Socialismul și comunismul cer abnegație, devotament nemărginit, spirit revoluționar și trebuie să învățăm să fim revoluționari în tot ceea ce facem, să muncim ca adevărați revoluționari" [5]. În viziunea partidului nostru a fi revoluționar înseamnă a pune *întreaga putere de muncă în slujba dez-*

---

[4] *Idem, Cuvîntare la Plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român din 14—15 octombrie 1980*, p. 35.

[5] *Idem, Cuvîntare la marea adunare populară din municipiul Iași*, ziarul „Scînteia" nr. 11 841 din 16 septembrie 1980.

voltării și înfloririi țării; spirit revoluționar înseamnă devotament față de cauza socialismului, atitudine înaintată față de muncă și avutul obștesc, energie și abnegație în îndeplinirea sarcinilor, responsabilitate înaltă față de îndatoririle sociale, participare activă la rezolvarea problemelor obștești, frăție indestructibilă între oamenii muncii de diferite naționalități, atitudine combativă, intransigență față de neajunsuri, față de manifestările negative care contravin principiilor moralei noastre comuniste etc. Toate acestea au devenit trăsături caracteristice ale constructorilor societății noastre socialiste.

Spiritul revoluționar este o valoare specifică *umanismului socialist*, care leagă dezvoltarea armonioasă a personalității de transformarea revoluționară a societății, în centrul umanismului socialist situîndu-se idealul comunist de viață. Aceasta înseamnă că umanismul pe care-l promovează partidul nostru nu este un umanism abstract, rupt de viață, ci un umanism concret și practic, *nemijlocit legat de lupta revoluționară* a clasei muncitoare, a țărănimii, a intelectualității, a tuturor oamenilor muncii pentru construirea societății socialiste. „Umanismul socialist, grija față de om — arată tovarășul Nicolae Ceaușescu — nu au nimic comun cu tolerarea încălcării legilor, a actelor de huliganism, cu tolerarea actelor din partea unora, puține la număr, este adevărat, care cred că pot trăi fără muncă" [6]. Partidul acționează ca înaltele principii ale umanismului socialist să se reflecte tot mai corespunzător în societatea noastră, în toate sferele vieții sociale, să pătrundă adînc în conștiințe, însufletind poporul în făurirea propriului său viitor. O expresie elocventă a viziunii integratoare a spiritului revoluționar o reprezintă Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniste, ale eticii și echității socialiste — *sinteză coerentă* prin care partidul își exercită vocația sa eminamente formativă și înnoitoare asupra omului și colectivității umane din patria noastră. În lumina normelor și principiilor înscrise în acest cod, partidul promovează valorile morale înaintate, spiritul revoluționar, contribuind la crearea omului nou, înaintat, al societății socialiste. Prin prisma umanismului socialist, dezvoltarea personalității presupune *înflorirea tuturor capacităților creatoare* și a talentelor, dezvoltarea omului ca lucrător, ca producător de bunuri materiale și spirituale, ca activist pe tărîm social, formarea unui om cu un larg orizont spiritual, participant activ la organizarea și conducerea societății, deschizător de drumuri noi în știință, în artă, în cultură, promotor al celor mai avansate idei ale epocii contemporane, militant neobosit pentru fericirea celor ce muncesc.

Afirmarea cu putere a spiritului revoluționar în întreaga activitate economico-socială, dezvoltarea conștiinței maselor necesită creșterea rolului comuniștilor și al activiștilor de partid și de stat în înfăptuirea politicii generale a partidului. Așa cum se subliniază în documentele Congresului al XII-lea, în condițiile perfecționării continue a relațiilor de producție, a organizării și conducerii științifice a societății, fiecare comunist, fiecare activist de partid și de stat trebuie să se integreze organic în viața economico-socială, să participe nemijlocit, în colectivul în care lucrează, la soluționarea concretă a problemelor construcției socialiste.

---

[6] *Idem, Cuvîntare la Congresul al II-lea al consiliilor populare, 10—12 septembrie, 1980*, București, Edit. politică, 1980, p. 44.

Sintetizînd atributele definitorii ale personalității comunistului, Programul partidului statuează principiul potrivit căruia „Partidul nostru, comuniștii nu au alt țel mai înalt decît servirea devotată a intereselor poporului, ale patriei, construcția socialismului și comunismului" [7]. Este *înaltul crez al comuniștilor* prin care ei își asumă răspunderea în fața poporului de a acționa pentru unirea tuturor forțelor în vederea progresului economico-social al patriei. Comuniștii nu se deosebesc de ceilalți oameni ai muncii decît prin faptul că înțeleg mai bine problemele făuririi noii orînduiri, se bazează pe cunoașterea științifică a legităților generale ale evoluției societății omenești, se ocupă continuu de lărgirea orizontului lor spiritual, de însușirea a tot ce este mai înaintat în epoca noastră.

Nenumărate fapte din viață, pe zi ce trece mai multe, arată că în orice împrejurare, în colectivele de muncă în care lucrează, comuniștii promovează spiritul revoluționar, un *climat de dezbatere exigentă* a lipsurilor, stimulează și creează condiții pentru formarea și afirmarea unui puternic spirit critic revoluționar al maselor de oameni ai muncii, acționează cu hotărîre împotriva inerției, birocratismului, rutinei și conservatorismului, a tot ceea ce este învechit și poate frîna progresul societății noastre. Animați permanent de spirit de răspundere și de sacrificiu, comuniștii nu doresc nici un fel de alt privilegiu decît acela de a lupta fără preget pentru înflorirea materială și spirituală a patriei socialiste, pentru creșterea continuă a gradului de bunăstare și civilizație al poporului, pentru afirmarea tot mai puternică a națiunii noastre în rîndurile națiunilor lumii.

În activitatea partidului, în îndeplinirea misiunii sale istorice în societate, *un rol important îl are activitatea cadrelor de partid și de stat.* Dezvoltarea intensă a tuturor sectoarelor vieții economice și sociale, așezarea la baza întregii noastre activități a celor mai noi cuceriri ale științei și tehnicii contemporane impun cadrelor, tuturor activiștilor o înaltă pregătire politică și de specialitate. Contribuția cadrelor de partid și de stat la organizarea și conducerea activității revoluționare, la progresul societății este condiționată de măsura în care ele se identifică cu idealurile maselor, cu interesele națiunii, se ridică la nivelul înțelegerii cerințelor obiective ale dezvoltării sociale, al cunoașterii științifice a legităților care guvernează procesul edificării societății socialiste. Cadrele, activiștii de partid și de stat se pot afirma numai în strînsă legătură cu masele populare, slujind din toate puterile cauza libertății, bunăstării și fericirii acestora, cauza propășirii patriei, idealurile socialismului și comunismului.

■

Întreaga operă de construcție socialistă, mărețele înfăptuiri ale poporului român, perspectivele strălucite deschise țării noastre de Programul partidului, de documentele Congresului al XII-lea sînt tot atîtea mărturii vii că politica înțeleaptă a Partidului Comunist Român are sensuri bine gîndite și definite, științific fundamentate, dă poporului nostru, pătruns de spiritul revoluționar al partidului, o perspectivă clară asupra dezvoltării societății românești, exprimă interesele vitale supreme,

---

[7] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 116.

idealurile scumpe ale întregului popor : făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi a comunismului în România, asigurarea unui nivel de civilizaţie, bunăstare materială şi spirituală tot mai ridicată întregii noastre naţiuni.

CONSIDERAŢII PRIVIND OMOGENIZAREA STRUCTURII SOCIALE A ROMÂNIEI

DE

CONSTANTIN NICA

Socialismul, procesul revoluţionar continuu pe care îl implică înfăptuirea sa, generează mutaţii succesive şi radicale în toate compartimentele societăţii. Realizarea sa este de neconceput fără adînci transformări şi în structura socială, în statutul şi fizionomia claselor şi categoriilor sociale, concomitent subiect al revoluţiei, dar şi promotor al acesteia, forţe sociale ale dezvoltării generale, făuritoare ale condiţiilor materiale şi cultural-spirituale necesare progresului multilateral.

Astfel, de-a lungul etapelor parcurse de noua societate — odată cu schimbările profunde din structura economică, din sfera relaţiilor politice, cu succesele înregistrate în crearea, dezvoltarea şi consolidarea bazei tehnico-materiale a socialismului, ca şi în celelalte domenii de activitate — au avut loc mutaţii de importanţă istorică în condiţiile sociale, de muncă şi de viaţă ale claselor şi categoriilor sociale din ţara noastră. În ansamblu, dinamica structurii sociale a cunoscut un ritm rapid şi o evoluţie complexă în direcţia instaurării şi adîncirii egalităţii sociale, a dezvoltării unor clase noi, cu trăsături inedite, ca premisă a făuririi societăţii fără clase. „Întreaga noastră societate — subliniază sintetic secretarul general al partidului nostru, tovarăşul Nicolae Ceauşescu — este astăzi alcătuită din clase şi categorii sociale prietene, stăpîne pe mijloacele de producţie şi pe munca lor, care produc valorile materiale şi spirituale şi care asigură înaintarea accelerată a patriei spre culmi tot mai înalte de progres şi bunăstare. În procesul edificării societăţii socialiste multilateral dezvoltate se accentuează apropierea acestor clase, a tuturor categoriilor sociale, conlucrarea lor armonioasă, se realizează ştergerea treptată a deosebirilor esenţiale dintre munca fizică şi cea intelectuală, dintre munca agricolă şi cea industrială, apropierea continuă a condiţiilor de muncă şi viaţă ale oamenilor muncii de la sate de cele de la oraşe, omogenizarea tot mai pronunţată a nivelului general de civilizaţie al societăţii noastre socialiste” [1].

---

[1] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 14, Bucureşti, Edit. politică, 1977, p. 342.

Prima fază a societății socialiste multilateral dezvoltate constituie etapa în care s-au înregistrat cele mai mari progrese nu numai în dezvoltarea bazei materiale, în domeniul culturii, învățământului, ci și în perfecționarea relațiilor sociale, în dinamica structurii de clasă, în reducerea diferențelor dintre clase.

1. *Aprecieri în legătură cu principalele contribuții la studierea omogenizării sociale.* Omogenizarea structurii de clasă a societății noastre — fenomen complex social, cultural, ideologic, etic, cu multiple determinări economice și social-politice — constituie un proces obiectiv de mare importanță și actualitate, propriu societății socialiste și inseparabil de edificare a acesteia. Fenomenul — caracteristic în exclusivitate acestei formațiuni sociale, singura care își propune și înfăptuiește eliminarea polarizării de clasă — este condiționat de dezvoltarea materială și spirituală a societății, derivă din obiectivele sociale și istorice ale socialismului. În același timp, evoluția sa este strîns legată, în fiecare etapă, de principalele orientări și direcții ale programului de acțiune politică, de modalitățile prin care acestea reflectă și satisfac, în raport cu specificul și cu posibilitățile fiecărei perioade, interesele sociale cu caracter de clasă și de grup ale oamenilor muncii, trebuințele lor fundamentale, în conformitate cu esența social-umană și politică a socialismului. De aceea, omogenizarea socială reprezintă, prin conținut și semnificații, principala tendință de evoluție a structurii sociale, desfășurîndu-se în ritmuri și în forme concrete, diferite de la o etapă la alta, de la o țară la alta.

Omogenizarea — ca proces social obiectiv și ca preocupare prioritară a acțiunii factorului politic — include două laturi distincte, consecutive în desfășurarea lor istorică, inegale ca durată, complementare prin transformările pe care le implică și prin mutațiile pe care le antrenează: *desființarea antagonismelor de clasă* și a claselor exploatatoare, prin eliminarea cauzelor care au generat și au perpetuat asuprirea socială; *apropierea progresivă dintre clase* și categoriile sociale existente în noua configurație a structurii sociale, în privința raporturilor față de mijloacele de producție, prin adîncirea gradului de socializare a formelor de proprietate socialistă, a naturii și conținutului muncii, prin perfecționarea modalităților de retribuire, prin îmbunătățirea calității vieții, îndeosebi prin reducerea deosebirilor istorice dintre sat și oraș, prin creșterea nivelului de cultură și de conștiință. În principal, studierea omogenizării structurii sociale se axează tocmai pe acest al doilea aspect, indispensabil și de lungă durată, care vizează făurirea unei civilizații superioare și implică o succesiune de adînci transformări, condiționate de nivelul general de dezvoltare a societății, de gradul de maturizare și consolidare a modului de producție socialist.

În ansamblu, profundele sale repercusiuni din sfera acțiunii și dinamicii sociale se regăsesc în cercetarea științifică prin preocupări care urmăresc analiza riguroasă și caracterizarea sa de ansamblu, evidențierea specificului de manifestare a cauzelor obiective și subiective care o generează și favorizează, a factorilor care o dirijează. Cu toate acestea, există deficiențe în cercetarea multilaterală și atotcuprinzătoare a mutațiilor care au loc în structura socială, în interpretarea și anticiparea sensului de evoluție a unor fenomene, precum și în cercetările asupra interferenței omogenizării cu alte procese din societate, cu care se află în interdependență,

de natură economică, politică, demografică. „Este necesar — precizează, în acest sens, secretarul general al partidului — să se abordeze mai aprofundat schimbările ce se produc în structura socială a țării noastre, în relațiile de producție și sociale, rolul claselor în societatea socialistă, al raporturilor dintre ele, procesul apropierii treptate a claselor și al dispariției deosebirilor esențiale dintre acestea, tendința omogenizării sociale și a formării în perspectivă a societății unice a oamenilor muncii" [2].

Literatura de specialitate, mai ales din ultimul deceniu, consacră acestei problematici numeroase studii, articole, lucrări — unele dintre ele impunîndu-se prin contribuții prețioase — centrate îndeosebi asupra prezentării schimbărilor care au avut loc în natura claselor, în relațiile dintre ele, asupra analizării cauzelor și implicațiilor rapidei mobilități sociale ascendente, precum și asupra efectelor pe care le determină puternica interacțiune dintre clase. Apreciată drept necesitate obiectivă, care se desfășoară sub conducerea partidului comunist, în conformitate cu cerințele legităților istorice și cu particularitățile fiecărei etape [3] și înțeleasă ca tendință și ca proces de atenuare a deosebirilor dintre grupurile sociale [4], omogenizarea structurii sociale — principala modalitate de înlăturare a decalajelor sociale cu caracter istoric și a deosebirilor de clasă dintre oamenii muncii — este considerată ca o legitate care guvernează dialectica claselor în socialism, substituindu-se luptei de clasă, proprie societăților presocialiste și conduce, prin lupta dintre vechi și nou, la realizarea deplinei comunități de interese, la eliminarea deosebirilor radicale ținînd de tipul de muncă și de mediul de viață [5].

Dependentă de modul fundamental de producție, structura socială — se arată în aceste lucrări — devine omogenă în socialism sub aspectul proprietății asupra mijloacelor de producție, al repartiției, al relațiilor dintre oameni și evoluează, odată cu consolidarea acestuia, în sensul întăririi egalității economice, sociale, politice, al eliminării unor diferențe generate de cauze istorice și contemporane (avem în vedere, îndeosebi, particularitățile pe care le prezintă modul de producție în diverse domenii și sfere de activitate)[6]. Ca urmare a egalității de clasă a tuturor oamenilor muncii se înfăptuiește și o reducere treptată a diferențelor dintre indicatorii care surprind *latura obiectivă a omogenizării* — volumul și calitatea bunurilor materiale folosite de diverse categorii sociale, apropierea structurilor consumului și veniturilor reale, a condițiilor de locuit, a nivelului asigurărilor sociale —, precum și a acelora care se referă la *latura subiectivă* a acesteia — creșterea și apropierea gradului de cultură și de cunoștințe al întregului popor și dezvoltarea conștiinței socialiste unitare [7]. Dialec-

[2] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, vol. 13, București, Edit. politică, 1977, p. 90—91.

[3] Alexandru Borgeanu, *Considerații cu privire la structura socială din România în etapa actuală*, în „Analele Universității București", Seria științe sociale-filozofie, anul XX (1971), nr. 1, p. 28.

[4] Nicolae Kallos, *Evoluția structurii de clasă a societății și reflectarea ei în confruntările ideologice contemporane*, în vol. *Structura socială a României socialiste* (coordonator: Ion Mitran), București, Edit. politică, 1971, p. 152.

[5] Olivia Clătici, I. Steinberg, *Reflecții privind conceptul de clasă socială în socialism*, în „Forum. Științe sociale", anul II (1970), vol. V, *Relații, procese și concepte social-politice* p. 130.

[6] Ioana Anghel-Savonea, *Structura socială a României. Schimb de păreri*, în *Structura socială a României socialiste*, București, Edit. politică, 1971, p. 219—220.

[7] Alexandru Borgeanu, *op. cit.*, p. 27—28.

tica omogenizării crescînde a societății, subliniază cercetătorii problemei, implică apropierea permanentă, treptată între clasa muncitoare, țărănime și intelectualitate, ceea ce determină, încă de pe acum, interferențe între clase și categorii sociale, apariția unor grupări cu trăsături de clasă mixte (situate sub unele aspecte într-o clasă, sub altele în alta) [8]. Societatea noastră actuală se caracterizează prin existența unor interese specifice ale unor clase și grupuri sociale, dar, întrucît socialismul marchează începutul procesului de dispariție a claselor prin depășirea cauzelor obiective care întreținеau tendința categoriilor sociale din formațiunile presocialiste de a se perpetua, asistăm la fenomene accelerate și intense de mobilitate și schimbare socială [9], care conduc la apropierea social-economică și ideologică a grupărilor umane fundamentale [10]. De aceea, evoluția omogenizării — comunitatea intereselor de clasă și tendința deplinei lor identificări fiind rezultatul și nu premisa sa — nu face mai puțin necesară analiza structurii sociale din unghiul și perspectiva teoriei claselor, ci o reclamă, pentru că ea se desfășoară tocmai pe acest temei, avîndu-le ca obiect al prefacerii [11]. În condițiile unității social-politice a întregului popor, ea exprimă însușirile calitative noi dobîndite în timp de clasele și categoriile sociale, raporturile de colaborare și întrajutorare dintre ele determinate de relațiile de producție socialiste, de economia socialistă unitară și, totodată, generează mutații în natura socială a claselor și în rolul lor în societate [12]. Concretizată deja, într-o unitate socială de tip nou, cu caracter de clasă, ce se manifestă la toate nivelele vieții sociale și include laturile sociale, politice și ideologice, corolarul omogenizării, deplina egalitate de clasă, implică încă mutații profunde în statutul și rolul fiecărei clase [13]. Tendința definitorie a structurii sociale de concentrare a intereselor fundamentale presupune pe mai departe — și nu exclude — o anumită diversificare de interese proprii, la nivel microsocial, rezultat din creșterea varietății grupelor socioprofesionale [14], iar pe plan macrosocial, pornind de la extinderea ariei profesionale atît a clasei muncitoare, țărănimii, cît și intelectualității [15].

Eforturile de a descifra trăsăturile structurii sociale în noua orînduire, direcția fundamentală a mobilității, au ca suport al perspectivei analiza de clasă și recunoașterea existenței unor clase noi ca un factor de referință. Această optică este fecundă în măsura în care clasele sînt privite în timp, în dinamica lor cu multiple condiționări, purtînd amprenta societății și integrîndu-se în evoluția acesteia. Din momentul în care se subestimează însă dimensiunea istorică a fenomenului și strînsa depen-

[8] Constantin Petre, Marin Nedelea, *Cu privire la evoluția structurii sociale a societății noastre* (II), în „Era socialistă", anul LIII (1973), nr. 1, p. 11.

[9] Iosif Szöcs, *Note despre dinamica structurii sociale*, în „Revista de filozofie", tom. 18 (1971), nr. 10, p. 1 300.

[10] *Ibidem*, p. 1 296.

[11] O. Hoffman, *În legătură cu criteriile principale de clasificare a categoriilor sociale*, în „Revista de filozofie", tom. 17 (1970) nr. 8, p. 965.

[12] Constantin Petre, *Victoria socialismului și unitatea social-politică a întregului popor*, în *Structura socială a României socialiste*, București, Edit. politică, 1971, p. 13.

[13] *Omogenizarea socială în Republica Socialistă România. Procese și factori* (coordonator: Constantin Ionescu), București, Edit. Academiei, 1977, p. 9—11.

[14] H. Cazacu, *Structura socială a României. Schimb de păreri*, în *Structura socială a României socialiste*, București, Edit. politică, 1971, p. 183.

[15] *Ibidem*, p. 194.

dență de ambele laturi ale modului de producție — deci nu numai de natura relațiilor sociale, al căror conținut socialist se instituie și se generalizează într-o perioadă relativ scurtă, ci, în egală măsură, și de nivelul forțelor de producție — se apreciază că structura și raporturile de clasă ar reprezenta o realitate specifică doar societăților caracterizate prin relații antagonice, de exploatare și dominație, precum și fazei incipiente de edificare a socialismului. Preocuparea de a pune de acord prezența efectivă a claselor cu ideea că socialismului îi este proprie eliminarea acestora, nu generarea altora noi, a condus la apariția unor opinii, deja combătute, care se refereau la clase „trecute", clase „pe cale de dispariție", „reziduuri" și „sechele" de clasă [16], opinii care implicit pun în discuție existența claselor ca atare în socialism. În felul acesta se explică tendința de a se cerceta, îndeosebi, una dintre cele două direcții fundamentale ale dinamicii structurii sociale, evoluția noilor raporturi dintre clase, insistîndu-se cu precădere doar asupra ștergerii principalelor deosebiri sociale la nivelul macrostructurii și al simplificării structurii de clasă, și de a se studia insuficient cea de-a doua, și ea obiectivă și inerentă actualei etape istorice, anume creșterea complexității lăuntrice a fiecărei clase, determinată mai ales de accentuarea diviziunii sociale a muncii, fapt care generează deosebiri cu caracter profesional, de mediu, de vîrstă. S-a ajuns astfel în situația de a nu se corela corespunzător investigarea omogenizării sociale la nivelul mutațiilor care au loc la scară istorică, modalitate indispensabilă de analiză calitativă, de evidențiere a conținutului lăuntric și a esenței transformărilor macrosociale, cu abordarea — din perspectiva factorilor determinanți ai proceselor sociale — și a aspectelor cantitative, de microgrup, diverse și neunitare. Neînțelegerea faptului că preocuparea pentru surprinderea tuturor detaliilor derivate din cea de a doua tendință, departe de a se automatiza, presupune integrarea sa în eforturile de interpretare și de înțelegere unitară a fenomenelor macrosociale, ca și atribuirea unei semnificații neinserate într-o perspectivă istorică de mare durată aprecierii că socialismul reprezintă etapa de trecere de la societatea bazată pe clase antagoniste la societatea fără clasă, au constituit punctul de pornire al încercărilor — e drept, puține la număr — de a se demonstra că aspectele structurării populației la nivel grupal, microsocial, sînt definitorii pentru societatea noastră actuală. Absența echilibrului teoretico-metodologic necesar unui asemenea demers — care trebuie să fie și să rămînă complementar, subsumat opticii de clasă — a conferit reducerii distanțelor dintre clase și trăsăturilor comune acestora accente nefirești și au tins să pună în discuție diferențierea cu caracter de clasă a populației. Astfel, într-unul din studiile pe această temă, se propune ca instrument de cercetare a structurii sociale a societății noastre conceptul de „stratificare profesională" [17], asociat conceptului de „clase sui generis" [18]. Pe aceeași linie se situează, deși din altă perspectivă, și aprecierile — avînd ca premisă raporturile noi, radical schimbate dintre cele două clase și celelalte categorii sociale din țara noastră — potrivit

[16] Iosif Szöcs, *op. cit.*, p. 1 300.

[17] Al. Borgeanu, ș.a., *Schimbări și tendințe în structura socială a României*, în „Analele Universității București", Seria Științe sociale-filozofie, anul XVII (1968), p. 23.

[18] *Ibidem*, p. 24.

cărora intelectualitatea nu ar mai constitui o categorie socioprofesională distinctă, ea apropiindu-se tot mai mult de clasa muncitoare, integrîndu-se în rîndurile acesteia, ca expresie a devenirii dialectice a socialismului spre ștergerea și eliminarea treptată a deosebirilor de clasă. Asemenea opinii se întemeiază pe faptul că omogenizarea, reducînd deosebirile derivate din natura proprietății și a muncii depuse, conduce spre o structură de oameni ai muncii nediferențiați în clase, dar grupați după structura profesională, tipul de muncă, modul de participare la activitatea socială, aflată în permanentă diversificare [19]. Este evident că atari opțiuni, pe de o parte, deplasează prematur centrul de greutate în explicarea diferențierilor sociale, iar, pe de alta, estompează nejustificat rolul decisiv al claselor sociale în procesele social-istorice hotărîtoare pentru evoluția societății socialiste spre comunism (precum și statutul lor de cadru de referință obiectiv pentru cunoașterea și analiza celorlalte grupări sociale).

În același context, pornindu-se de la relativa autonomie a claselor odată constituite față de cauzele generatoare, unii autori susțin că dinamica proprie pe care acestea o dobîndesc nu poate fi studiată prin raportare mecanică la poziția lor față de mijloacele de producție, ci *elastic*, altfel nefiind posibilă înțelegerea stratificării sociale. În felul acesta sînt puse în discuție însăși semnificația și conținutul noțiunii de omogenizare, suspectată de imprecizie, fiindcă ar putea să însemne fie „uniformitate" sau „regularitate", ceea ce ar contraveni sensului pe care-l implică fenomenul ca atare, fie pur și simplu o tendință „progresistă", opusă diversificării și diferențierii cărora li se conferă automat o conotație „retrogradă" [20]. Dar, reducînd omogenizarea doar la aspectul fundamental — de apropiere și de adîncire a egalității sociale — și excluzînd, prin urmare, complementul necesar acesteia pentru o perioadă istorică — de lărgire a evantaiului de interese specifice unor grupări sociale sau profesionale —, se afirmă, în virtutea motivului deja menționat și a subestimării faptului că procesul nu este încheiat, ci în curs de desfășurare, că în societatea noastră avem de-a face cu o „omogenizare relativă". Datorită acestor considerente, studierea mutațiilor din structura socială, avînd ca rezultantă omogenizarea, ar necesita folosirea, alături de conceptul de structură de clasă și a conceptului de „stratificare socială", rațiunea de a fi a „straturilor sociale" constînd „în complexitatea și în importanța rolurilor semnificative socialmente deținute de membrii societății" [21], precum și în faptul că structura de clasă „este ea însăși un sistem stratificat, ierarhizat" [22].

Asemenea tentative, după opinia noastră, sînt complet inoportune, ele exprimînd, între altele, și preocuparea de a prelua și introduce, în grabă, în terminologia științifică, noțiuni care în literatura vesteuropeană și americană urmăresc cu premeditare să substituie teoria claselor. În același timp, lipsa oricărui suport principial și aplicativ pentru atare demer-

---

[19] *Ibidem.*

[20] Gh. Cordoș, *Structura socială a României. Schimb de păreri*, în *op. cit.*, p. 244.

[21] Gh. Socol, *Structura socială a României. Schimb de păreri*, în *op. cit.*, p. 259.

[22] *Ibidem*, p. 259—260.

suri rezultă și din particularitățile atribuite stratificării „identificate" în țara noastră — reducerea deosebirilor sociale pe măsura creșterii gradului de civilizație și bunăstare al tuturor oamenilor muncii și o mare mobilitate socială ascendentă — care nu reprezintă altceva decît, efectiv, caracteristici și implicații nemijlocite ale omogenizării și nicidecum aspecte ale unui proces colateral sau distinct.

Dezvoltarea generală a României, din momentul instituirii egalității sociale și pînă la depășirea structurii de clasă, deși cunoaște o dinamică accelerată, reclamă succesiunea mai multor etape distincte, deoarece înfăptuirea misiunii istorice a clasei muncitoare presupune o lungă perioadă de schimbări calitative multilaterale, de modificări ale raporturilor esențiale dintre oameni. De aceea, dispariția claselor — efectul final și nu premisa omogenizării — se va datora eliminării condițiilor care le-au generat, fiind rezultatul necesar al caracterului socioeconomic al societății într-o fază superioară de evoluție, cînd va exista un tip unic de proprietate socială, cu trăsături identice de socializare, fiindcă sursa primordială a oricărei diferențieri cu caracter de clasă rezidă în evantaiul de interese ce rezultă din relația care se naște din monopolul proprietății asupra mijloacelor de producție — indiferent de natura și formele ei — și cei ce acționează asupra acestora pentru a-și asigura existența. Omogenizarea se definește, deci, ca un fenomen complex și de durată vizînd perfecționarea relațiilor sociale, concomitent cu tendințele de dezvoltare și progres.

2. *Considerații asupra complexității dialecticii omogenizării și a procesului de formare treptată a poporului muncitor unic.* Transformarea structurii sociale a avut și are un caracter obiectiv, strîns împletit cu acțiunea factorilor subiectivi, în primul rînd a partidului comunist care, pe baza cunoașterii cerințelor legilor sociale, dirijează evoluția acestui proces, în mod conștient, planificat și programat. Astfel, progresul neîncetat al operei de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate înfăptuirea saltului calitativ din toate sferele vieții sociale se reflectă în accentuarea mobilității sociale — atît între clase, avînd ca tendință dominantă deplasarea dinspre țărănimea cooperatistă spre celelalte categorii sociale, cît și în interiorul fiecărei clase, prin apariția și extinderea unor profesiuni noi, legate de cerințele actualei structuri pe ramuri și subramuri, de modernizarea dotării tehnice a acestora —, fenomen ce se concretizează în creșterea populației ocupate neagricole, din domeniul urban, cu precădere a clasei muncitoare, în reducerea concomitentă a ponderii țărănimii, tendința legică a apropierii dintre clase dobîndind ritmuri accelerate.

Concordanța dinamică a principalelor laturi ale modului de producție determină, în structura socială unitară — ce alcătuiește un model nou compus din clase și grupuri sociale prietene —, mutații care reduc diferențele caracteristice celor două clase, iar la nivelul fiecărei clase în parte întăresc omogenitatea și coeziunea socială, aceste prefaceri avînd ca rezultantă apariția unor trăsături *comune* de ordin social-economic și politico-ideologic, întărirea raporturilor de colaborare și cooperare între aceste clase.

Principalele caracteristici ale evoluției structurii sociale și a raporturilor dintre clase în etapa societății socialiste multilateral dezvoltate și în perspectivă se concretizează sintetic tocmai în : întărirea egalității sociale ca urmare a dezvoltării și consolidării proprietății socialiste ; reducerea diferențelor dintre munca predominant intelectuală și cea predominant fizică, dintre munca de tip industrial și cea de tip agricol ; apropierea dintre clase în privința statutului, reflectată îndeosebi în calitatea vieții, în instrucție, în accesul la cultură și la serviciile și asistența socială ale unei societăți în permanentă înflorire, în venituri ; apropierea dintre clase și dintre celelalte categorii de oameni ai muncii, ca urmare a creșterii nivelului conștiinței și a rolului ideologiei și culturii socialiste ca factori de integrare socială. Toate acestea reprezintă aspecte complementare ale unui îndelungat fenomen unitar și complex care se manifestă simultan și conduc, în timp, la diminuarea deosebirilor în ce privește raporturile diferitelor categorii ale populației față de principalele mijloace de producție, precum și la conferirea de trăsături calitative noi relației dintre societate și personalitatea umană.

Omogenizarea socială — fenomen în plină desfășurare — comportă, în cercetare, riscul de a-i supraevalua amploarea și ritmul de pînă acum și de a-i minimaliza, implicit, dimensiunile și complexitatea viitoare. Din perspectiva istoriei, acest proces ni se înfățișează de durată, fiindcă, în prezent, cu toate rezultatele deja dobîndite, nu ne aflăm decît într-un stadiu incipient, iar desăvîrșirea sa sub toate aspectele esențiale necesită încă mult timp și profunde mutații în societate, în natura claselor, în profilul acestora. De aceea, concomitent cu sublinierea tendinței — ce reprezintă o legitate specifică socialismului — de diminuare a caracterului de clasă al structurii sociale, se impune să menționăm, ca un fapt esențial din punct de vedere principial, că, și în etapa făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și a trecerii treptate la comunism, societatea noastră menține clasele sociale, este o societate cu caracter de clasă, chiar dacă unele elemente ale diviziunii în clase au fost suprimate, iar altele au fost sensibil diminuate chiar dacă aceste clase au limite și structuri flexibile. Cauzele prezenței claselor în condițiile în care socialismul a parcurs mai multe perioade de evoluție rezidă mai ales în insuficienta dezvoltare a forțelor de producție, ca urmare a bazei de pornire slabe și în raport cu exigențele unor relații și principii de tip comunist ; de aici rezultă o anumită limitare a capacității societății de a satisface trebuințe obiective, raționale, îndeosebi materiale, ceea ce impune menținerea producției de mărfuri, a producției pentru piață, iar piața — ca mijloc de evaluare a muncii sociale — tinde să perpetueze anumite inegalități ; diviziunea socială a muncii, proprie nivelului actual de dezvoltare a forțelor de producție — concretizată în muncă productivă și muncă neproductivă, în muncă utilă pentru sine și muncă utilă pentru societate — va acționa încă mult timp, deoarece se poate face încă prea puțin, istoricește vorbind, pentru a elimina deosebirile dintre oameni ținînd de caracterul muncii, diferențe care se reduc odată cu dezvoltarea economică și sînt cu atît mai mari cu cît societatea este mai puțin dezvoltată.

Grupări social-umane fundamentale, clasele sociale își au originea și cauza evoluției, în fiecare mod de producție, în sfera producției și a reproducției materiale, în structura economică, în alte sectoare depen-

dente de aceasta și în specificul raporturilor de producție. Constituite în domeniile de bază ale activităților umane, cu precădere productive, clasele dobîndesc — datorită relațiilor lor particulare față de mijloacele de producție și față de diferitele mijloace de producție — caracteristici proprii, poziții și interese distincte care se extind din economie asupra conținutului și modului de exercitare ale puterii politice, asupra valorilor cultural-spirituale.

Astfel, în condițiile în care sistemul unitar al intereselor socialiste se consolidează neîncetat, societatea noastră rămîne diferențiată și diversificată în privința anumitor interese, a gradului și formelor de participare a grupărilor sociale la realizarea venitului național, a modului lor de a gîndi etc. Aspectele obiective și subiective ale acestor deosebiri și diversități de statut efectiv și de situații (care se mențin și se manifestă pe fondul adîncirii consensului social) se referă la diferențe reprezentative atît între clase — ținînd de specificitatea relației indivizilor față de mijloacele de producție, de tipul de muncă, nivelul de cultură, cuantumul veniturilor, de gradul inegal în care oamenii muncii din cele două medii de existență pot beneficia de rezultatele modernizării și civilizației —, cît și în interiorul acelorași clase, între categorii socioprofesionale, datorate mai ales efectelor diviziunii sociale a muncii și reflectate în variabilitatea importanței și dificultății muncii prestate, a creativității și autonomiei implicate de conținutul activităților profesionale. Pluralismul de interese — deși este indiscutabil foarte limitat, trăsătura esențială a evoluției societății noastre fiind unitatea de interese, adîncirea comunității acestora — este reflectat într-o formă conceptualizată în documentele partidului nostru, în Programul P.C.R., și își face simțită prezența în etapa actuală pe fondul unității tipologico-istorice a intereselor clasei muncitoare, demonstrînd tocmai capacitatea crescîndă a socialismului de a satisface, în plan material și spiritual, tot mai multe trebuințe umane, obiectiv determinate, și de a conduce, pe această cale, la concentrarea și convergența lor reciprocă, la adîncirea consensului social. Premisa indispensabilă a acestei dinamici este dezvoltarea puternică a proprietății socialiste, consolidarea modului de producție socialist.

Prin urmare, omogenizarea structurii sociale nu este concepută a se realiza prin includerea automată în rîndurile clasei muncitoare a altor clase și categorii sociale, ci prin întrepătrunderea dintre interesele și trăsăturile caracteristice ale clasei muncitoare, țărănimii cooperatiste și ale întregii populații ocupate, odată cu modernizarea susținută, pe plan material și cultural, a societății, modernizare care va modifica raporturile tuturor celor ce muncesc cu activitatea productivă.

De aceea, deși în prezent structura de clasă în ansamblul ei se modelează pornind de la semnificația și rolul istoric și social al clasei muncitoare, dialectica omogenizării — amplu efort de emancipare a societății și a tuturor membrilor săi — presupune profunde transformări calitative pentru depășirea stadiului de diferențiere a cetățenilor în clase și categorii sociale, în direcția realizării și generalizării unei sinteze superioare de valori și aspirații. „Pe măsura înaintării spre comunism — apreciază tovarășul Nicolae Ceaușescu —, vor avea loc dispariția treptată a deosebirilor esențiale dintre munca fizică și cea intelectuală, apropierea dintre

munca industrială şi cea agricolă, accentuarea procesului de omogenizare a societăţii, de formare a poporului muncitor unic. Se va făuri astfel societatea unitară a oamenilor muncii — proprietari ai mijloacelor de producţie şi producători ai bunurilor materiale şi spirituale —, care îşi bazează existenţa pe munca pentru sine şi pentru societate" [23].

Perspectiva comunistă a poporului muncitor unic reclamă înfăptuirea, în etape succesive, a unor mutaţii calitative în toate sectoarele, acestea condiţionînd decisiv înaintarea ireversibilă a raporturilor sociale în direcţia atenuării caracterului lor de clasă.

Dialectica societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi a făuririi poporului muncitor unic depinde, aşadar, de ritmurile dezvoltării ţării noastre, de baza tehnico-materială, de implicaţiile acestora asupra relaţiilor sociale, de aplicare în viaţă a poziţiilor teoretice şi de principiu ale partidului nostru.

SPECIFICUL PROBLEMELOR ŞTIINŢIFICE ÎN TEORIA SOCIALĂ

DE

SORIN M. RĂDULESCU

În cunoaşterea socială, generalizarea a ceea ce cunoaştem despre realitatea socială şi precizarea clară a ceea ce nu cunoaştem (prin definirea problemelor şi formularea întrebărilor) se manifestă ca două aspecte care întemeiază, de fapt, întreg demersul ei teoretic şi metodologic şi evidenţiază, totodată, vocaţia „problematică" şi funcţia „critică" a ştiinţei despre societate.

NATURA SPECIFICĂ A REALITĂŢII SOCIALE

Prin faptul că cercetătorul este situat el însuşi în universul social studiat, cunoaşterea socială are o individualitate particulară generată, între altele, şi de faptul că în „contextul social" al unei anchete, de pildă, datele şi informaţiile recoltate pot apare distorsionate de prezenţa anchetatorului. El poate influenţa comportamentul populaţiei studiate, poate induce opinii, atitudini şi poate modifica părerile ei asupra unor chestiuni care privesc mediul ei social. Este cunoscut, în acest sens, „efectul Hawthorne" care indică faptul că însuşi cercetătorul poate interveni ca variabilă în situaţia pe care o studiază. De aceea, s-au multiplicat în ultima perioadă cercetările desfăşurate asupra investigaţiei sociale însăşi, ca o arie semnificativă de studiu şi ca activitate profesională distinctă (Hyman —

[23] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 14, Bucureşti, Edit. politică, 1977, p. 585—586.

1954; Adam și Preis — 1960; Harmmond — 1964; Sjoberg — 1967; Sjoberg și Nett — 1968; O'Toole — 1971 etc.) [1].

J. A. Barnes consideră, din acest punct de vedere, că metodologia antropologilor și sociologilor pînă în anul 1925 era mult mai apropiată de cea a cercetătorilor din domeniul științelor naturii decît astăzi, întrucît primii nu tulburau în nici un fel viața socială a populației studiate, nu erau implicați în probleme de politică publică și nici populația nu cunoștea semnificația cercetării sociale întreprinse. Într-un cuvînt „cercetătorii erau relativ liberi să facă ce doresc și ceea ce făceau ei avea puține efecte asupra populației studiate" [2].

Toate acestea conferă problemelor științifice din acest domeniu o serie de trăsături particulare. În consecință, selecția lor trebuie să țină seama de tipul de date scontate că se vor obține, de capacitatea și validitatea mijloacelor metodologice și tehnice folosite, de tipul de colectivitate care alcătuiește universul cercetării, de întreaga strategie a investigației sociale. Pe alt plan, chiar problemele etice cu care se confruntă cercetătorul sînt dependente de selecția problemelor. Mai multe studii au demonstrat, în acest sens, interdependența dintre dezvăluirea scopurilor cercetării subiecților anchetați și calitatea informației obținute, ca și cea dintre statusul cercetătorului și „percepția" situației investigate. Două ipoteze sugerate cu acest prilej sînt relevante pentru natura specifică a realității sociale și a problemelor științifice din acest domeniu: *1.* într-un complex organizațional marcat de conflict ideologic, cei mai puțin puternici vor coopera cel mai mult cu cercetătorul în speranța că vor putea atenua sau slăbi dominația puterii [3]; *2.* sociologii care au experimentat prin propria lor poziție mobilitatea socială verticală au o percepție schimbată asupra grupelor socioeconomice cu status scăzut, fiind mai puțin capabili să le înțeleagă modul de viață [4].

Întrucît teoria socială nu poate constitui un domeniu unde este suficientă doar efectuarea cîtorva observații sau simpla anchetare a populației asupra opiniilor ei, selecția problemelor capătă caracteristica unui proiect metodologic laborios care urmărește de obicei următoarea succesiune de etape: *1.* identificarea acelor aspecte „problematice" care par cele mai relevante pentru descifrarea unei situații sociale; *2.* enunțarea unor ipoteze și enunțuri teoretice utile pentru descifrarea mecanismelor situației respective, pentru explicația lor anticipativă; *3.* analiza logică a acestor ipoteze și enunțuri pentru a determina natura afirmațiilor făcute și circumstanțele în care vor apare faptele anticipate; *4.* integrarea totalității acestor afirmații cu alte idei teoretice existente și circumscrierea lor unui cadru de referință teoretic general; *5.* căutarea datelor empirice cele mai relevante pentru confirmarea sau infirmarea afirmațiilor enunțate; *6.* identificarea modului în care datele pot fi utilizate pentru a sugera soluții sau alte enunțuri cu rol explicativ anticipator.

---

[1] *The organization, management and tactics of social research* (edited by Richard O'Toole), Schenkman publishing Company, Inc., Cambridge, 1971, p. 5—7.

[2] J. A. Barnes, *Some ethical problems in modern fieldwork*, în „British journal of sociology", 14 june 1963, p. 118—134.

[3] *The organization, management and tactics of social research*, ed. cit., p. 31.

[4] Gideon Sjoberg, Roger Nett, *A methodology for social research*, New York, Harper and Row, 1968.

PROBLEMELE ȘTIINȚIFICE ȘI MODELELE CONCEPTUALE ALE CONSENSULUI ȘI CONFLICTULUI SOCIAL

Odată ce o problemă științifică a fost selectată și se caută soluția ei, fie din teoriile existente, fie din experiența de cercetare prealabilă, fie din sursele bibliografice existente, următoarea etapă constă în elaborarea unui plan cu ajutorul căruia să se poată obține informația dorită. Cînd ipotezele sînt mai simple, planul de cercetare este mai precis, iar informațiile sînt mai ușor de obținut. Desigur, ipotezele ridică mai puține dificultăți în domeniile problematicii investigate mai profund și în mod repetat, față de domeniile care necesită a fi de-abia explorate. Conceptualizările și teoretizările, mai frecvente în unele domenii, facilitează și ele elaborarea unor ipoteze, pasibile de a fi mult mai ușor derivate din teorie. În consecință, un studiu exploratoriu pare mult mai greu de desfășurat decît un studiu descriptiv care urmărește investigarea unei situații sociale cunoscute.

Chiar dacă într-o fază inițială presupunerile sînt prea vagi pentru a putea fi integrate într-o teorie elaborată, ele pot fi elemente suficiente pentru a permite planificarea unui studiu pilot cu rol explorativ care să le experimenteze și să le dea forma închegată a ipotezelor științifice. Uneori „curiozitatea" cercetătorului este cea care declanșează procesul de selecție a problemelor, fără ca acestea să aibă, neapărat, o realizare empirică. Criticînd atît eroarea utopică săvîrșită în gîndirea teoretică, cît și accentul exagerat pus pe cercetarea empirică, R. Dahrendorf subliniază că nu trebuie confundată cerința justă ca analiza să fie inspirată de problemele empirice, cu cerința eronată că ea trebuie să fie bazată exclusiv pe cercetarea empirică. „Mulți sociologi au părăsit, în acest fel, simplul impuls al curiozității, dorința de a rezolva enigmele *(riddles)* experienței, interesul față de probleme" [5]. O carte cum ar fi *The social system* al lui Parsons manifestă — crede R. Dahrendorf — doar un interes minim pentru aceste enigme ale experienței și, din punct de vedere al preocupării pentru probleme științifice reale, este greu de ales între ea și atît de numeroasele cercetări asupra unor subiecte de interes empiric imediat.

Problemele nu sînt probleme pentru că nu le-a studiat nimeni înainte, ci pentru că fiecare dintre ele trebuie să răspundă la întrebarea „de ce ?". La începutul fiecărei investigații științifice există un fapt sau un set de fapte enigmatice pentru investigator. Pentru asemenea fapte o ipoteză poate fi valoroasă chiar dacă conținutul ei nu corespunde cu realitatea observabilă prezisă, dar în schimb furnizează un cadru de surprindere a noi fapte pe care repertoriul teoretic prealabil nu reușește să-l surprindă. Cel mai adesea, construcția ipotezelor al căror conținut nu corespunde cu realitatea empirică rămîne datoare fie unei extrapolări dincolo de limitele observabile, a materialului cules, fie unei tendințe spre generalizare comună cercetătorilor atunci cînd se ocupă de un fenomen de largă amploare din care nu se cunoaște decît un eșantion de observabile. Referin-

[5] Ralf Dahrendorf, *Out of utopia: toward a reorientation of sociological analysis*, în Lewis A. Coser și Bernard Rosenberg, *Sociological theory: A book of readings*, Third edition, The Macmillan Company, London, 1969, p. 233.

du-se la natura „utopică" și la cadrul de referință conceptual de natură pur formală ale teoriei sociale, așa cum apare ea în funcționalismul parsonian, Dahrendorf apreciază că, deși presupunerile acestei concepții nu sînt nerealiste cînd este vorba de explicarea unor probleme sociale reale, ele nu se referă la trăsături sociale concrete ale sistemului social, ci la particularități imaginare specifice societăților utopice. Un asemenea sistem social, bazat, esențialmente, numai pe consensul valorilor și conformismul structurilor, nu permite existența conflictului și este contrazis în mod clar de evidența empirică. Comentînd încercările unor teoreticieni de a corecta „utopismul" teoriilor generale prin admiterea unor „teorii de rang mediu" (Robert Merton, T. H. Marshall), Dahrendorf admite că ele au condus în mod meritoriu la redescoperirea interesului pentru problemele empirice de investigație, dar mai mult ca o consecință neintenționată, mai mult prin produsul decît prin conținutul expres al enunțurilor lor. În argumentarea sa, autorul menționat substituie însă punctului de vedere epistemologic o interpretare ideologică a dezvoltării cunoașterii sociale bazată pe selecția unor probleme științifice.

Afirmînd că discuțiile metodologice asupra ciclului teoretic-empiric (o problemă solicită explicația ; explicațiile solicită presupuneri sau modele de ipoteze derivate din asemenea modele ; ipotezele, în calitatea lor de a constitui, prin implicație, predicții sau propoziții explicative, solicită a fi testate prin fapte suplimentare ; asemenea testări pot genera noi probleme) încurcă mai mult decît clarifică faptele, Dahrendorf reduce, după părerea noastră, problemele științifice numai la problemele sociale negative, edificînd el însuși un „model „al conflictului social" drept cadru de referință al unei analize a sistemului social. Aplecîndu-se asupra faptelor critice ale experienței și preocupîndu-se de problemele care-i angajează conștiința de cetățean, cercetătorul — consideră R. Dahrendorf — trebuie să se preocupe în primul rînd de aspectele conflictuale din viața socială, singurele care pot arăta în ce măsură societatea se schimbă, trece prin faze diferite de dezvoltare.

Conștientizarea problemelor sociale reale, conchide el, „nu este numai un mijloc de-a evita erorile ideologice, dar este, înainte de toate, o condiție indispensabilă a progresului în orice disciplină de cercetare umană" [6]. De aceea, teoria socială trebuie să se concentreze, în viziunea lui, nu numai asupra problemelor concrete, dar mai ales asupra acelor probleme care implică explicații în termeni de „constrîngere", „conflict" și „schimbare".

Ideile lui R. Dahrendorf sînt susținute și de Ioachim Israel care, efectuînd o critică amănunțită a funcționalismului și a orientării empiriste în științele sociale, consideră că ele neglijează studiul problemelor schimbării, împiedică sau fac indezirabilă critica „ordinei lucrurilor stabilite" (a *establishment*-ului) și se condamnă astfel la pasivitate și la cercetarea unor probleme noncontroversabile, într-adevăr, dar banale [7]. În acest mod, știința socială devine o activitate instrumentală, iar teoriile sînt reduse la instrumente pragmatice. Contrar unei asemenea perspective

[6] R. Dahrendorf, *op. cit.*, p. 234.

[7] Joachim Israel, *Changement social, empirisme et science sociale critique*, în „L'homme et la société", jan.-fevr.-mars, 1972, p. 87—93.

și împotriva hipostazierii faptelor „pozitive" în dauna celor „negative" (conform distincției făcute de T. Adorno), Israel evaluează modelul conceptual al schimbării ca fiind o soluție la atitudinea neutră față de problemele sociale. Ridicîndu-se contra teoriilor sociale tradiționale care pretindeau că poziția față de societate trebuie să fie neutră, iar știința nu trebuie să participe la acțiunea socială, el apreciază că refuzul unei atitudini normative înseamnă refuzul de a acționa și, implicit, abținerea de la schimbarea socială. Ca urmare, spune el, trebuie dezvoltată o știință socială particulară (o „sociologie critică") ca alternativă la știința socială empirică sau pozitivistă. În acest mod, susține el, s-ar putea edifica o teorie critică a problemelor sociale, care ar facilita alegerea între diversele abordări și modele conceptuale și, mai ales, ar contribui la evaluarea teoriilor acceptate, care pleacă — cum arăta Feyerabend — „de la simpla critică furnizată de comparația lor cu faptele și de la evaluarea lor cu situația prezentă" [8].

SOCIOLOGIA PROBLEMELOR SOCIALE

În sociologia americană din ultimul deceniu, dezvoltarea cunoașterii sociologice a generat o specializare crescîndă în domeniul problemelor sociale, mergînd pînă a se constitui într-o disciplină socială particulară cu statut autonom — *sociologia problemelor sociale.*

Desigur, nu există o singură teorie a problemelor sociale, în sensul unui set de propoziții articulate în mod logic și formulate într-o așa manieră încît să se poată deriva din ele uniformități empirice ; noua disciplină înglobează o multitudine de orientări, de interpretări și de ipoteze cu „rază medie de generalizare" specifice mai multor specialități și ramuri sociologice. Sociologia problemelor sociale are, deci, un profund caracter de interdisciplinaritate.

În lucrarea lor, devenită clasică și apărută pînă acum în trei ediții, Robert Merton și Robert Nisbet disting următoarele caracteristici ale unei probleme sociale : *1)* apariția unei probleme sociale este legată de manifestarea unei incongruențe între ceea ce sînt oamenii și ceea ce ar trebui să fie (între situația socială existentă și normele sociale) ; *2)* o problemă socială poate fi, adeseori, consecința neanticipată, nedorită și indirectă a modelelor instituționalizate ale comportamentului social (aceeași structură socială și cultură existente pentru comportamentul conformist și organizat generează tendințe distincte ale comportamentului deviant și dezorganizării sociale) ; *3)* fiecare structură socială are probleme sociale distincte în funcție de trăsăturile, valorile și interesele ei diferite ; *4)* soluțiile oferite acestor probleme, ce au ca rezultat schimbarea socială, diferă și ele în funcție de particularitățile structurilor sociale ; *5)* datorită interdependenței sistemice dintre părțile și verigile unei structuri sociale, eforturile pentru a rezolva o problemă socială vor introduce, adeseori,

[8] P. K. Feyerabend, *How to be a good empirist. A plea for tolerance in matters epistemological,* în P. H. Nidditch, *The philosophy of science,* Oxford University Press, London, 1968, p. 15.

alte probleme; soluţiile vor fi deci dificil de concretizat în politici efective [9].

Aceste criterii de definire a problemelor sociale au fost supuse criticii, imputîndu-li-se lipsa de precizie, caracterul vag şi incomplet [10], incapacitatea de a fi supuse evaluării (mai ales în condiţiile unor probleme sociale diferite) etc. O critică nuanţată a primei ediţii a lucrării lui Merton şi Nisbet apare, mai ales, în lucrarea *Crisis in American institutions. Introduction* [11], editată de J. H. Skolnick şi E. Currie, care identifică trei limite principale ale concepţiei primilor: **a.** definirea problemelor sociale este întemeiată pe o anume interpretare a consensului social, astfel că baza pentru evaluarea şi critica politicilor şi structurilor particulare este văzută în cadrul unei societăţi *prezumabil consensuale* ale cărei valori şi tendinţe de bază nu sînt văzute ca fiind „problematice"; **b.** sociologul îşi asumă, în acest context, mai mult rolul de tehnician, decît rolul de critic social; **c.** interpretarea problemelor sociale lasă în afara „problemei" chestiunea unor soluţii radicale.

Pe scurt, concepţiei menţionate i se reproşează orientarea funcţionalistă bazată pe două concepte principale: *dezorganizarea socială* (incapacitatea unei structuri sociale de a funcţiona în mod normal pentru îndeplinirea scopurilor generale ale sistemului) şi *devianţa socială* (abaterea comportamentului de la normele şi valorile sistemului cu consecinţe distructive pentru sistem) ca surse ale problemelor sociale. Paradigmei funcţionaliste — în forma sa clasică (dezvoltată în principal de Talcott Parsons) — i s-au adus numeroase alte critici (unele chiar din partea lui Merton) legate, mai ales, de următoarele aspecte: *a)* accentul dominant pus pe starea consensuală a sistemului şi pe conformismul participanţilor la sistem, implicit pe noţiunea de „establishment"; *b)* lipsa de precizie şi ambiguitatea formulărilor conform cărora problemele sociale trebuie să aibă origini sociale (nu este prea clar dacă acest enunţ este oferit ca o definiţie parţială sau ca o propoziţie testabilă empiric, ca ipoteză sau criteriu); *c)* concentrarea excesivă asupra unităţilor sociale în explicaţia mecanismului de producere a problemelor sociale, în dauna considerării comportamentului individual („de pe poziţia dezorganizării sociale nu se poate explicita de ce unele persoane încalcă normele sociale în timp ce altele nu o fac") [12]; *d)* relativismul criteriilor de definire a problemelor sociale datorită valorilor şi scopurilor extrem de diverse şi uneori contrare ale grupurilor sociale etc.

Critica cea mai acerbă au furnizat-o reprezentanţii „sociologiei radicale" care au supus analizei concepţia „panfuncţionalismului" în abordarea problemelor sociale, tendinţele lui de a se constitui într-o „sociologie corporativă" a establishmentului [13] şi mai ales incapacitatea sa de a

---

[9] *Contemporary social problems* (edited by Robert K. Merton, Robert Nisbet), third edition, Harcourt Brace, Jovanovick, Inc., New York, 1971.

[10] Maria Larionescu, *Teorii ale problemelor sociale: puncte de vedere în sociologia americană contemporană*, în „Viitorul social", nr. 4/1980.

[11] editori: Jerom H. Skolnick şi Elliott Currie, Boston, Little Brown, 1970.

[12] Maria Larionescu, art. cit.

[13] Alen R. Barton, *Empirical methods and radical sociology: a liberal critique*, în vol. *Radical sociology* (edited by J. David Colfax and Jach L. Roach), Basic Books, Inc., Publishers, New York, London, 1971.

oferi soluții la problemele sociale reale ale libertății, schimbării sociale și conștiinței critice asupra societății.

În încercarea de a suplini deficiențele paradigmei funcționaliste, în sociologia americană au apărut și alte abordări care împărtășesc perspective diferite asupra problemelor sociale. O orientare mai consistentă este oferită de perspectiva devianței comportamentale care, punînd accentul pe teoriile devianței și ale comportamentului deviant, consideră că problemele sociale sînt cauzate de indivizi deficienți ce violează normele sociale, neavînd capacitatea de a li se supune. În consecință, soluția problemelor sociale este căutată numai în cadrul unor relații interpersonale. În fine, o altă interpretare privește geneza problemelor sociale drept consecința utilizării unor metode conflictuale ale societății, apărînd ca urmare a neînțelegerii între indivizi în legătură cu folosirea normelor sociale. Criticînd ideea schimbării sociale ca soluție pentru rezolvarea problemelor sociale, această interpretare consideră că orice schimbare socială implică apariția unor noi probleme și mai dificil de soluționat.

O poziție critică față de elaborarea unor asemenea perspective teoretice îi aparține lui Louis Horowitz [14] care consideră că multiplicarea problemelor sociale este, ea însăși, un simptom al schimbării sociale, existînd un conflict între proiectele de dezvoltare socială rapidă și integrarea structurilor sociale sau a indivizilor săi devianți.

Ceea ce trebuie să i se pretindă științei — apreciază el — este tocmai stimularea problemelor sociale (implicit a schimbării sociale), în așa fel încît rezolvarea lor să nu se reducă la ameliorarea unor situații sociale fragmentare (lupta contra pauperității, criminalității sau viciului, de pildă), ci să antreneze schimbarea întregului sistem social. Criticînd împărțirea cercetătorilor preocupați de problemele sociale în teoreticieni (capabili să redefinească de mai multe ori semnificația problemelor sociale, dar într-un mod pur teoretic) și practicieni (opaci la asemenea redefiniri, dar legați de cerințele pragmatice ale elaborării unor metode terapeutice), ca și clasificarea lor în două categorii (cei care cred că lumea este problematică și promovează procedee terapeutice și cei care cred că lumea este sistematică și consideră că, societatea fiind rațională, tipurile deviante trebuie supuse unui proces de adaptare), Horowitz subliniază că asemenea diviziuni sînt exprimate, deseori, în forma deosebirii dintre sociologia „în afara valorilor" și sociologia „bazată pe valori". Această deosebire antrenează, în consecință, principala dilemă în care se găsesc cercetătorii din domeniul problemelor sociale : sarcinile de soluționare a unor asemenea probleme sînt dictate de exigențe (norme) sociale și nu de exigențe (norme) științifice. Dar orice încercare de legitimare a teoriei sociale pe alte baze decît cele strict științifice generează propria ei disoluție ca știință. Deși interesantă și amplă ca dezbatere a „problemei" problemelor sociale, lucrarea lui Horowitz se încheie însă cu concluzia eronată că cea mai valoroasă orientare trebuie căutată în mod științific și nu terapeutic, în terapia științei sociologice ca atare, prin autocunoașterea ei și nu în politica de

---

[14] Louis Horowitz, *Professing sociology: studies in the life cycle of social sciences*, Publishing Company, Chicago, Aldine, 1972; O expunere detaliată asupra acestei lucrări se găsește în studiul semnat de R. Strausser, *Sociologia problemelor sociale*, în „Revista de referate și recenzii" — „Sociologie", nr. 6/1973, p. 840—854.

selecție și soluționare a problemelor sociale. Acest remediu îl găsește autorul în activitatea reprezentanților interacționismului simbolic și etnometodologiei (H. Becker, L. Rainwater, A. Strauss, E. Goffman etc.).

Dincolo de limitele lor, ansamblul concepțiilor menționate au meritul de a sugera o serie de idei pentru legitimarea unei sociologii a problemelor sociale și pentru închegarea și evaluarea ei din perspectivă marxistă. O asemenea tentativă aparține la noi în țară lui Cătălin Zamfir care consideră că poate fi posibilă edificarea unei teorii a problemelor sociale ca „parte a teoriei organizării și funcționării sistemelor sociale" și oferă în acest sens o discuție amănunțită asupra strategiilor de definire și soluționare a unor asemenea probleme.

Definind problema socială ca fiind „un proces social, o caracteristică, o situație despre care societatea sau un sistem al ei consideră că trebuie schimbat" [15], Cătălin Zamfir distinge următoarele clase de fenomene care pot deveni obiectul unei problematizări: *1)* o stare socială învechită (care reprezintă o frînă în calea dezvoltării sociale) și cazurile de dezorganizare socială și individuală; *2)* o serie de procese considerate în sine ca negative (de obicei, comportamentele deviante); *3)* consecințele negative ale unui proces social pozitiv (orice proces social complex are și consecințe negative); *4)* fluctuații ale factorilor externi, naturali sau sociali (catastrofe naturale, războaie etc.); *5)* decalaje produse de dezvoltare (lipsa de sincronizare între elementele unui sistem în procesul dezvoltării sociale); *6)* apariția de noi necesități (de exemplu, creșterea timpului liber și absența facilităților de loisir poate antrena comportamente deviante); *7)* probleme de dezvoltare.

Perspectivei teoretice schițate de C. Zamfir i se pot aduce o serie de obiecții care privesc în special: *a)* gradul de generalizare al definiției problemelor sociale (definiția are o rază medie de generalizare, întrucît nu se referă decît la problemele unei societăți planificate în mod conștient; nu se poate susține criteriul conștientizării dificultăților și necesitatea schimbării fără a ne întreba în interesul cui; ca urmare definiția are o extensie limitată numai la cadrul sistemelor sociale socialiste); *b)* viziunea oarecum tehnocratică a analizei soluțiilor în termeni de cost social și eficiență socială, eludînd însă aspectele care privesc consecința unei probleme asupra comportamentului individual (fluctuația, de pildă, nu poate fi privită numai în raport cu interesele întreprinderii, ci și cu cerințele legitime ale individului de acces la un status superior pe scara mobilității sociale).

Accentuînd, însă, asupra deosebirii dintre rezolvarea problemelor sociale de pe poziția teoriei „establishmentului" și din perspectiva teoriei sociale marxiste care — fără a exclude fenomenele și procesele negative — acordă prioritate problemelor „pozitive", de edificare a noii societăți, lucrarea lui C. Zamfir se constituie ca o replică critică la adresa acelor încercări din sociologia americană a problemelor sociale care susțin necesitatea adaptării omului la structuri și nu adaptarea conștientă și planificată a acestora în interesul omului.

---

[15] Cătălin Zamfir, *Strategii ale dezvoltării sociale*, colecția „Teorie și metodă în științe sociale", București, Edit. politică, 1977, p. 47.

*

Conchizînd asupra modului în care o problemă socială poate deveni obiect de preocupare științifică, propunem următoarele criterii distinctive :

1) un criteriu *central* care privește definiția unei probleme sociale în termeni științifici, luînd ca bază formulările indivizilor, grupelor sociale sau societății întregi (în cadrul indivizilor, pentru a nu ne angaja în relativism metodologic, ne putem ghida nu după gradul de conștientizare a unor dificultăți personale, deși și acestea pot constitui un simptom indicativ, ci după percepția de către indivizi a unor „situații problematice" pentru întreg grupul căruia le aparțin) ;

2) un criteriu *mediat* de selecție a problemelor sociale în funcție de două caracteristici : **a.** relevanța problemei pentru dezvoltarea teoriei sociale ; **b.** relevanța ei pentru optimizarea practicii sociale și, implicit, pentru acțiunea factorului politic sau a mecanismului de decizie. Desigur, între cele două caracteristici nu există nici un fel de ruptură neputînd separa acea curiozitate „inutilă" a omului de știință (cercetarea fundamentală) de care vorbea Merton, de „curiozitatea practică" (cercetarea aplicată). Dimpotrivă, numai intervenția activă a cercetătorului în optimizarea unor procese sociale reale poate face știința mai riguroasă și eficientă, după cum teoria sa asupra problemelor sociale nu se poate dispensa de imaginație creativă, de „curiozitate" și fără darea pe fapte ;

3) un criteriu *de bază* care enunță clar poziția teoretică adoptată (implicit concepția politică și opțiunile filozofice de bază ale cercetătorului) în definirea, selecția și soluționarea problemelor sociale, prin promovarea valorilor sociale de bază compatibile cu ea. Din acest punct de vedere, concepția marxistă enunță clar și fără echivoc opțiunea de urmat în difuzarea valorilor în interesul tuturor membrilor societății.

Între aceste criterii se pot interpune altele de natură epistemologică și metodologică care privesc modurile strategice de analiză și evaluare a problemelor sociale în termenii enunțurilor teoretice, a ipotezelor explicative și ipotezelor operaționale și, totodată, conceperea unui program laborios de desfășurare a cercetării. Dacă orice știință se dezvoltă conform unei logici interne și în funcție de circumscrierea cît mai precisă a obiectului său de studiu, selecția și tentativele de soluționare a problemelor sociale trebuie să țină seama și de capacitatea de rafinare a metodelor și tehnicilor sale de analiză și interpretare.

În acest sens, o „concertare" interdisciplinară a metodologiei de cercetare și o înțelegere adecvată a criteriilor de delimitare a unei probleme sînt de o importanță reală. Conform lui G. Myrdal, nu există în realitate probleme economice, sociologice sau psihologice, ci numai *probleme* și, de regulă, ele sînt extrem de complexe [16]. Această subliniere indică faptul că în cunoașterea socială, prin excelență *interdisciplinară*, criteriile de delimitare a problemelor sociale sînt foarte fragile, un fapt social problematic avînd, deopotrivă, implicații economice, psihologice, juridice, morale etc.

În consecință, o etiologie multifactorială pare mult mai adecvată decît o tentativă de explicație reducționistă care restrînge domeniul ana-

[16] Gunnar Myrdal, *Objectivity in social research*, Pantheon Books, A division of Random House, New York, 1969, p. 10.

lizei la cadrul de referință al unei singure discipline. În afară de aceasta, în teoria socială, natura obiectului (și subiectului, în același timp) cunoașterii, faptul că acesta se modifică foarte rapid, intervenția asupra lui putînd accelera schimbarea sau provocînd consecințe sociale nedorite, obligă la o exigență epistemologică și la o precauție metodologică suplimentară. În acest perimetru detașarea de valori nu înseamnă și obiectivitate, o teorie socială „aseptică" și „neutră" fiind de neconceput.

Referindu-se la convergența aspectelor teoretice problematice cu aspectele empirice presante ale cunoașterii sociale, Ion Iordăchel evidențiază următorul paradox în care se găsește cercetătorul cînd dorește să transforme problemele sociale în probleme științifice și cînd reușește să le exprime sub forma unei teze verificabile : „...trebuie să știu tot mai mult și tot mai exact pentru a putea *să știu ce nu știu* — pentru a putea să ridic probleme reale ale cercetării, ale activității de conducere socială într-un domeniu sau altul, într-o etapă sau alta de dezvoltare a societății" [17].

Din momentul cînd cercetătorul a reușit să-și asimileze bine problema, s-o exprime în formă științifică și cel mai bine, în manieră operațională, el și-a și construit deja o „matrice" sau „grilă" teoretică de lectură a faptelor, un anumit gen de „teorie vidă" constituită dintr-o serie de enunțuri, ipoteze și predicții (inițial, mai puțin conștientizate) asupra evenimentelor sociale ce urmează a fi investigate și la baza cărora problema respectivă apare în calitate de principiu unificator. O dată ce răspunsul a fost găsit, sistemul de enunțuri anticipative în care a fost „matrisată" problema poate lua forma elaborată a unei teorii de mai mică sau mai mare amploare.

Dar pînă atunci, nici un răspuns nu va fi absolut sigur, ci doar probabil, motiv pentru care enunțurile inițiale iau cel mai adesea forma ipotezelor științifice, al căror rol *metodologic* și euristic apare de necontestat.

---

[17] Ion Iordăchel, *Introducere în sociologie*, curs litografiat, Academia „Ștefan Gheorghiu", 1976, p. 53.

VALORI ŞI NORME ÎN DEZVOLTAREA ETOSULUI SOCIALIST

(Dezbatere)

În prima parte a anului 1980, colectivul de etică al Institutului de filozofie a organizat dezbaterea teoretică pe tema „Valori şi norme în dezvoltarea etosului socialist", dezbatere la care au participat cadre didactice şi cercetători ştiinţifici de la Institutul de filozofie, Universitatea Bucureşti, Institutul politehnic Bucureşti, Centrul de sociologie etc.

Prevăzută în planul de dezbateri al Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice, for care a patronat şi sprijinit efectiv organizarea ei, dezbaterea „Valori şi norme în dezvoltarea etosului socialist" şi-a propus abordarea pluridisciplinară a unui spaţiu teoretic de referinţă pentru definirea specificului acţiunii morale în socialism. În acelaşi timp, aşa cum s-a subliniat dè nenumărate ori în cadrul dezbaterii, investigarea raportului între valori şi norme oferă posibilitatea înţelegerii şi clarificării modului în care structurile esenţiale ale conştiinţei morale socialiste se obiectivează în practica de viaţă nemijlocită a oamenilor, devin modele proprii de acţiune şi de gîndire ale noii personalităţi, pe care societatea noastră o formează şi fără a cărei dezvoltare liberă şi multilaterală ea însăşi este de neconceput. De aceea, discuţiile la nivelul conceptelor au revenit, mai întotdeauna, la problemele concrete, de educaţie, de pedagogie morală : finalitatea practică a demersului teoretic în zonele abordate constituie o implicaţie evidentă a naturii raportului între valori şi norme în etosul socialist.

Firește, ca în orice dezbatere limitată în timp, au fost lăsate în afara discuţiilor multe probleme importante, s-au ciocnit explicit, dar cel mai adesea implicit, puncte de vedere opuse, au apărut şi opinii mai puţin argumentate etc. Totuşi, participanţii au fost unanim de acord, în sublinierea nu numai a importanţei problematicii discutate, ci şi în evidenţierea necesităţii. continuării unor astfel de dezbateri, închegării „ad-hoc" a unor colective de lucru interdisciplinare pentru studiul diferitelor aspecte particulare ale raportului între norme şi valori, pentru determinarea unor ipoteze de lucru care să faciliteze cercetările concrete, instituirea unor experimente morale ş.a.m.d. Din acest unghi, reunirea specialiştilor efectiv interesaţi în investigarea teoretică şi practică a problemei raportului între valorile şi normele morale constituie, poate, unul dintre principalele cîştiguri ale dezbaterii noastre.

Din punct de vedere „tehnic", spre deosebire de multe alte asemenea dezbateri, discuţiile s-au purtat pe baza unui material elaborat anterior şi pus la dispoziţia participanţilor („Sugestie de probleme şi ipoteze preliminare pentru o tematică a dezbaterii" de Niculae Bellu), fiecare avînd, însă, posibilitatea şi libertatea să abordeze orice alte probleme din teritoriul complex supus dezbaterii.

Redăm în continuare „Ipotezele preliminare" şi unele dintre luările de cuvînt, revăzute ale participanţilor.

*

NICULAE BELLU :

NORME ŞI VALORI ÎN ETOSUL SOCIALIST

(Sugestie de probleme şi ipoteze preliminare pentru o tematică a dezbaterii)

I

1. Tema *Norme şi valori în etosul socialist* vizează, pe cît se pare, cîmpul problematic al raportului care se instituie, sau tinde să se instituie, între norme şi valori în etosul socialist. Dacă în orice epocă istorică se instituie,

evident, un asemenea raport, rămîne să se distingă, totuși, între natura acestui raport în perioadele de stabilitate și acalmie ale istoriei, mai curînd inerțiale, și perioadele de transformări sociale profunde, mai curînd antiinerțiale; după cum înăuntrul acestei a doua clasă de situații istorice rămîne să se observe dacă nu apar distincții notabile, avînd un caracter semnificativ, în chiar natura raportului norme—valori din perioadele de transformări sociale din trecut și în actuala etapă de transformări sociale, care îmbină într-un mod atît de original și indisolubil revoluția socialistă cu R.S.T. (inclusiv revoluția informațională și ecologică).

2. Urmează, așadar, să se țină seama — în analiza acestui raport, ca ținînd de etosul socialist în proces de constituire și dezvoltare — de ipoteza unor noi *tipuri de conexiuni necesare* și *interacțiuni* posibile normă—valoare?

3. Dacă normativitatea, în sensul său îndeobște determinat, și norma morală posedă semnificația unor modalități precumpănitor prescriptive, regulative, limitative, iar în acest sens imperative și de autoritate, pot fi surprinse și alte note, funcții subtile și neaparente, a căror solicitare să capete o pondere nouă sub efectul dinamic al noilor condiții existențiale și al noului mod de viață rezultînd din dezvoltarea relațiilor în curs?

4. Dacă procesul de valorizare ca tendință de evaluare, cîntărire, prețuire a alternativelor în activitatea umană practică și valoarea morală ca produs complex: afect (sentiment) și rațiune participă, sens îndeobște admis, la instituirea universului normativ al existenței și al normei morale, care sînt sau pot fi acele articulații care imprimă, prin intermediul evaluării-valorizării și valorii morale sensurile precumpănitor limitative-restrictive-represive ale normativității (normei morale); și totodată, poate fi decelată — ca ținînd de sensul fundamental al relațiilor în curs — ascendența unei clase noi de articulații înăuntrul procesului de valorizare care să modifice tendențial sensul acesta de unilateralitate limitativă, care însoțește tradițional semnificația normativității morale?

II

1. Teza îndeobște necritic adoptată în unilateralitatea ei că normele morale sînt, ca și cele juridice, reguli menite să călăuzească conduita umană lasă descoperită — prin definirea ei numai ca regulă — întreaga zonă de alternative deschise, care gravitează în jurul fiecărei norme morale și prin intermediul cărora norma morală participă, să spunem, discret, neaparent și printr-o gamă relativ largă de conexiuni intermediare la constituirea conduitei umane. Conexiuni intermediare nenormative: predispoziții, înclinații, sentimente; conexiuni intermediare paranormative: reprezentări, deprinderi, obiceiuri, opinii.

2. Normele morale se constituie ca sinteze de experiență umană practică și funcționează ca instrumente de adaptare a omului la condițiile existenței, manifestîndu-se și funcționînd — înainte chiar de a fi reguli prescriptive, comenzi, permisii, prohibiții — ca instituiri care participă la organizarea realității și activității umane, care fac această activitate posibilă. Ele sînt in-structive și con-structive înainte de a deveni și de a

fi re-strictive. Iar restrictive devin, în acest sens, numai ca implicaţie negativă, ca prevenire faţă de posibilitatea neluării în seamă a indicaţiei normative, deci ca întărire a acesteia.

3. Ridicarea acestei implicaţii negative la o poziţie predominantă exprimă, în linii esenţiale, modul în care s-a repercutat mersul istoric al societăţii umane şi al civilizaţiei — ca dezvoltare a antagonismelor sociale şi de clasă — asupra funcţiei normei morale şi a conexiunii acesteia cu evaluarea morală. Cînd, deci, acest proces s-a realizat cu necesitate nu ca dînd expresie trebuinţelor şi intereselor umane generale, ci prin intermediul trebuinţelor şi intereselor particulare ale stărilor şi claselor dominatoare-conducătoare, care au atribuit cu aceeaşi necesitate implicaţiei negative a normativităţii morale o poziţie precumpănitoare şi totodată determinantă pentru întregul sistem al moralelor de dominaţie.

4. Natura precumpănitor restrictivă a normativităţii morale în sistemele morale de dominaţie dă expresie caracterului ei de clasă şi anticipează represiv, din perspectiva interesului de conservare şi sacralizare a dominaţiei, orice alternativă morală decurgînd din noile situaţii de viaţă şi din noile evaluări ale acestora, ca încălcare a normei, ca vină şi sacrilegiu.

5. Rezultă o detaşare a normelor morale de instituirile evaluative (valorile morale) care le legitimează şi autorizează de fapt. Încît autoritatea normei morale descreşte direct proporţional cu această detaşare a ei de procesele vieţii reale, iar accentuarea notelor represive dezvăluie simetric, declinul ireversibil al autorităţii lor.

6. Se accentuează astfel, contradicţia dintre faptul:

— că starea de adecvare la realitate a normelor morale derivă din conexiunea necesară a acestora cu lumea valorilor şi cu procesele evaluative din care ele se constituie; şi

— că tendinţa — proprie relaţiilor de dominaţie — acţionează în direcţia dereglării acestei conexiuni, conectînd — în schimb — normele morale cu religia şi credinţa în eternitatea imaginară a unor adevăruri apriori. Expresia cea mai acută a acestei contradicţii este amplificarea contemporană a stărilor de criză morală: instabilitatea şi disoluţia familiei, răspîndirea violenţei, a apatiei, recursul la remediul stupefiantelor, cînd — în acelaşi timp — R.S.T. şi revoluţia informaţională solicită şi stimulează diversificarea modului de viaţă, individualizarea existenţei şi dezvoltarea fără precedent a individualităţii şi a răspunderii sale morale.

III

1. Etosul socialist se instituie ca alternativă contemporană a acestei crize morale, exprimînd tendinţele epocii istorice postburgheze care: a) lărgeşte şi amplifică fenomenul de individualizare la proporţii neatinse încă de nici o orînduire anterioară, ca o legitate interioară a sa, pe baza diferenţierii continue a activităţilor umane; b) realizează un curs ascendent în direcţia limitării şi atenuării antagonismelor sociale, a relaţiilor de dominaţie şi exploatare prin dezvoltarea necesară a caracterului social

al proprietății asupra mijloacelor de producție ; c) solicită și încurajează democrația directă, autoadministrarea producătorilor, diversificarea formelor de participare la decizie a indivizilor astfel asociați, ceea ce duce la crearea unor spații sociale concret determinate pentru libera dezvoltare a fiecăruia.

2. Sensul dezvoltării implică, astfel, restaurarea necesară a conexiunilor dintre evaluare, valori morale și sistemul normelor corespunzătoare, orice detașare și autonomizare acționînd, aici, ca frînare și dereglare.

3. Ipoteza vizează convergența dintre :

— restaurarea conexiunii evaluare-valori-norme morale, ca proces spontan (istorico-natural) ; și

— ridicarea stadială a rolului pedagogiei morale, ca activitate de experimentare-testare-corectare, deci ca o modalitate de învățare morală practică, dar anticipată, pregătită de premise teoretice, supuse la rîndul lor testării și corectării.

4. Din această perspectivă, se conturează rolul organic integrat al principiilor morale, care apar ca moment cognitiv intermediar, teoretic elaborat pe temeiul evaluărilor și al valorilor morale identificate, care dezvoltă diada valori-norme în triada : valori-principii-norme și interconectează ambele nivele în procesul aceleiași dezvoltări parte diadică, precumpănitor (nu exclusiv) spontană ; parte triadică, precumpănitor (nu exclusiv) teoretic elaborată și guvernată.

5. Se conturează, în spiritul unei asemenea presupoziții proiective, necesitatea elaborării unui sistem (relativ și deschis) al principiilor moralei socialiste, care nuanțează din perspectiva proceselor morale în curs, prevederile *Codului eticii și echității socialiste* și a cărui schiță preliminară — ca temă de dezbatere — propune 14 principii * :

1. Omul ca scop ;
2. Munca creatoare ca datorie a omului față de societate și față de sine ;
3. Răspunderea pentru apărarea și buna gospodărire a avuției sociale ;
4. Libertatea morală și spiritul revoluționar ;
5. Disciplină, inițiativă, creativitate ;
6. Participare la treburile publice ca moment necesar al modului de viață;
7. Echitate-demnitate ;
8. Cointeresare multilaterală ascendentă ;
9. Cinste, sinceritate (autenticitate), transparență și exemplaritate ;
10. Înțelegere, răbdare, bunăvoință, omenie ;
11. Critică și autocritică ;
12. Aspirație la un sens înalt al vieții ;
13. Dreptul la fericire ;
14. Patriotism și solidaritate umană internațională, ca sinteză comunitară a cursului contemporan al emancipării umane.

6. Interesul dominației, care a guvernat sistemele de norme ale moralelor presocialiste, își află, pe cît se pare, alternativa socialistă contem-

---

* Principiile enunțate aici le-am prezentat mai explicit în „Revista de filozofie", nr. 5/1979, p. 559—561.

porană într-un sistem complex de valori, principii şi norme, care plasînd într-o poziţie-pivot omul ca scop, îl încurajează chiar prin aceasta să lucreze consecvent la înfăptuirea interesului emancipării sale.

STELIAN STOICA:

NORMĂ ŞI VALOARE MORALĂ

Ipoteza de lucru de la care pornim în analiza relaţiei dintre *normă* şi *valoare morală* este următoarea : dincolo de trăsături particulare, determinate de mobilitatea caracterului concret-istoric al raportului în cauză, există un mecanism general a cărui funcţionalitate este inerentă şi intrinsecă oricărei forme de viaţă socială comunitară, de clasă ori de grup. Este ordinea de idei în care se relevă că în ansamblul organic al normativităţii sociale, regulile şi preceptele morale ocupă o poziţie determinată de propria lor funcţiune socială; mai precis, ele sînt modele (elaborate de societate, clasă ori comunitate), prototipuri de acţiune care, din moment ce individul li se conformează, intră în circuitul valorilor morale. Cu alte cuvinte, normele şi preceptele sînt căile de acces, condiţiile (ce se traduc în limbajul datoriilor) care se impun atitudinii şi comportamentului ca cerinţele valorilor morale să fie satisfăcute şi individul să se manifeste în calitate de participant activ la viaţa morală.

Reprezentînd principalele căi de acces înspre valori, normele, preceptele şi regulile morale se vor diferenţia — între altele — funcţie de valoarea (sau valorile) ale cărei exigenţe le exprimă. În acest sens, se vădeşte că în jurul fiecărei valori morale gravitează, traducîndu-şi exigenţele în prototipuri adecvate de comportament, o sumă de norme şi precepte. Există, prin urmare, o normativitate a modului de realizare a onestităţii, echităţii, omeniei ş.a.m.d. Relaţiile ce se statornicesc între formele de normativitate menţionate (la care se adaugă evident şi altele) nu sînt contradictorii. La fel ca şi valorile — ce se asamblează potrivit ierarhiei în care se află implicate — normele, regulile şi preceptele se ordonează şi ele în maniere specifice : unul şi acelaşi precept sau normă au facultatea de a satisface simultan (uneori şi nu întotdeauna) exigenţele imperativelor mai multor valori. De exemplu, preceptul „să nu furi !" prescrie condiţiile unor întregi serii de valori (onestitate, demnitate, echitate etc.). Totuşi, el rămîne o normă ce se raportează cu prioritate la valoarea onestităţii, pe a cărei orbită în fapt şi gravitează. În ceea ce priveşte celelalte valori, preceptul „să nu furi !" le secondează fără însă a li se încorpora. De unde rezultă că între normă şi valoare — deşi se

presupun reciproc — există o relativă independenţă. Normele nu sînt „fixate" (univoc sau biunivoc) pe orbita valorilor ; ele gravitează cumulînd şi satisfăcînd plurivalent seria unor exigenţe normative ale unui corp de valori.

Independenţa relativă dintre normă şi valoare se constată şi în privinţa duratei. Astfel, durata valorii nu coincide cu durata normei. Valorile au o mai mare stabilitate şi, în consecinţă, durată decît normele, preceptele ori regulile morale. Sînt unele valori morale care, sfidînd parcă timpul, ne-au parvenit din cele mai îndepărtate vremuri. De aceea valorile în speţă, cum am arătat deja în altă parte, sînt capabile să întreţină corespondenţa morală dintre epoci. Alta va fi însă situaţia normelor şi a preceptelor ; exceptînd doar cîteva — cu temei foarte general (de tipul : să nu ucizi !) —, normele şi preceptele morale au variat, diferenţiindu-se pînă la antagonism, nu numai de la o epocă la alta, dar şi de la o clasă la alta. Aşadar, cele care dau coloratură şi conţinut concret-istoric valorilor morale sînt tocmai normele şi preceptele. În ceea ce priveşte valorile morale, ele se impun epocii concret-istorice în calitate de scopuri ce mereu se cer a fi împlinite, dar niciodată justificate or depăşite.

*

Interacţiunea dintre normă şi valoare, pentru a se desfăşura în condiţiile descrise mai sus, presupune existenţa unei vieţi morale cristalizate, maturizate şi extinse asupra întregii societăţi, clase ori comunităţi — lucru ce nu se poate afirma încă despre morala socialistă care, aşa cum rezultă din documentele partidului nostru, se află abia în faza cristalizării sale.

Prin el însuşi, procesul de cristalizare al moralei socialiste este complex şi — trebuie să recunoaştem — puţin cercetat. Ca neîndoielnic apare doar faptul că acţiunea de cristalizare a moralei socialiste se produce pe temeiul unor ample conflicte valorico-normative şi care, în felul lor, sînt dătătoare de seamă asupra vădităi eterogenităţi a vieţii noastre morale. Şi aici nu ne referim doar la simple reminiscenţe care viciază conştiinţa morală socialistă (aşa cum se spunea cîndva), ci la prezenţa unor table de valori şi respectiv ansambluri normative a căror existenţă (paralelă şi contradictorie) nu mai poate fi omisă fără acceptarea voluntară a erorii. Rezumînd, avem în vedere :

1) morala socialistă, ale cărei norme şi valori sînt împărtăşite de avangarda revoluţionară a societăţii noastre ;

2) morala burgheză care, deşi lipsită de naturalul său fundament economic, nu a depus încă mandatul ; ea continuă (deşi mutilată) să fiinţeze prin trebuinţe şi motivaţii al căror temei l-am identificat deja în altă parte [1] ;

3) moralele religioase ;

4) elemente de morală patriarhală care privesc îndeosebi mentalităţile şi moravurile vechiului mod de viaţă rural.

Eterogenitatea realităţii noastre morale nu exclude, ci, dimpotrivă, presupune existenţa unui fond valoric general-uman. Prezenţa ultimului —

[1] Vezi studiul nostru, *Tipuri de conflicte valorico-normative în cadrul vieţii morale*, în vol. *Contradicţiile sociale în socialism*, Bucureşti, Edit. politică, 1980.

pe care îl întîlnim în toate orînduirile sociale — face posibilă corespondenţa dintre valori şi norme ce aparţin unor tipuri diferite de moralitate.

Altfel spus, în afara raporturilor de incompatibilitate, se ivesc şi corespondenţe prin care se creează posibilitatea unor breşe şi chiar a deschiderilor reciproce între diversele tipuri de viaţă morală. Dincolo însă de eventualele consensuri, disfuncţia şi conflictele valorico-normative se reeditează sincronic în condiţiile unor reciproce ofensive. Diagrama vectorilor, ofensivelor în cauză, a fost puţin cercetată şi în genere este greu de stabilit. Se constată însă că starea de continuă ofensivă — pe lîngă conflictele pe care le generează — produce confuzii, dereglări şi comutări de semnificaţii valorice şi normative. Edificator, în acest sens, se relevă faptul că, pînă la apariţia la noi a Codului normelor vieţii şi muncii comuniştilor, a fiinţat o stare de relativă confuzie valorico-normativă, lucru ce a concurat la declanşarea unor stări anomice care la rîndul lor au fost accentuate de : a) integrarea, prin industrializare, a ruralilor în procesul de urbanizare ; b) extinderea modului urban de viaţă în mediul rural.

Anomia, în cazul de faţă, trebuie privită nu în obişnuita accepţiune a sociologiilor occidentale (întrucît la noi ea este departe de a reprezenta o stare socială generală), ci mai degrabă în sensul pe care îl conferă psihologia juridică acestui termen, respectiv ca circumstanţă a năruirii structurilor valorico-normative ale persoanei sau a unor grupe de indivizi. Efectele unor atari năruiri sînt imprevizibile şi contradictorii : ele pot conduce atît la devianţă, cît şi la emergenţa unor noi aspiraţii. Oricum ar fi însă, ceea ce se năruie, în mod obişnuit, sînt vechile structuri morale — fapt pozitiv şi firesc necesar întrucît prin spargerea schemelor valorico-normative tradiţionale se creează spaţii disponibile pentru asimilarea valorilor şi normelor moralei socialiste. De unde şi rezultă un anume specific al fenomenelor anomice în socialism :

a) ele nu sînt ireversibile — aşa cum se întîmplă în actualele societăţi burgheze —, ci temporare în măsura în care omului i se oferă un ideal moral superior de viaţă ;

b) reprezintă o criză naturală de creştere (cumva asemănătoare decentrării afective) necesară acţiunii de reproiectare a conştiinţei morale în lumina tablei de valori pe care o produce noua societate.

Intervenţia fenomenelor anomice în viaţa noastră socială nu este deci în măsură să consacre prezenţa unui „vid moral" de felul celui descris în trecut de Spencer şi Durkheim. Anomia, la noi, se impune ca un mod natural de chirurgie morală (de asanare) în întîmpinarea căruia vine acţiunea socială (economică, politică, juridică, educativă ş.a.) dirijată de avangarda revoluţionară a clasei muncitoare. Urmarea firească a acestei acţiuni se materializează într-o receptivitate sporită a conştiinţei morale a insului faţă de noua tablă de valori şi norme morale. Totuşi, în împrejurările date — ca dealtfel în oricare formaţiune socială — se instituie spontan principiul unei ordini de receptare. Astfel, primele care se implantează pe membrana conştiinţei morale individuale sînt valorile şi nu regulile morale.

Starea de prioritate a valorilor, în actul înregistrării lor, nu este întîmplătoare : ea se instituie ca mărturie atestînd ascendentul de comprehensibilitate a valorilor şi a cărui explicaţie se descoperă în coeficientul

de permanențe general-umane pe care valorile le includ în constituția lor și care totodată fac posibilă corespondența (deci asimilarea) unor semnificații la a căror sinteză a contribuit întreaga istorie a civilizației și culturii umane. Un exemplu elocvent, în ordinea de idei care ne interesează, ni-l oferă echitatea. Ultima o găsim consacrată ca valoare încă din vremea antichității, și de atunci, pînă în zilele noastre, ea s-a replămădit mereu — adăugîndu-și noi conținuturi — fără a-și denunța însă vreo dată semnificația primară. Și întrucît omul s-a exprimat din *illo tempore* într-o realitate socială concretă, el va interpreta echitatea funcție de imperativele epocii, de trebuințele și motivațiile pe care i le relevă mediul social dat; în consecință, *volens nolens*, echitatea îi va apare indiferent de natura orînduirii sociale, în instanța unor aspirații voite și împărtășite prin ele însile. Acesta este și cazul societății noastre unde echitatea se revendică nu numai prin altitudinea sa valorică, ci și ca atribut director al modului socialist de viață. Aproximativ același fenomen se petrece și cu alte serii de valori (onestitate, omenie, solidaritate ș.a.m.d.) care, aflîndu-și rezonanț în trecut, sînt înțelese și împărtășite de către oameni, deși inițial modalitățile (normele) realizării lor nu sînt prea clare. Între altele, așa se va explica de ce unii oameni care deși împărtășesc valorile morale ale noii orînduiri se conduc adesea după norme vechi de proveniență burgheză sau religioasă. Confuzia normativă persistă așadar și după înlăturarea confuziei valorice. În plus, confuzia normativă se vădește a fi mai greu de înlăturat, deoarece ea transpare pe fondul unor serii (practic nelimitate) de comportamente ce nu pot fi pur și simplu deduse din expresia lor teoretică cuprinsă în Codul moral al societății noastre. Aici, numai experiența morală (eșecurile și inovațiile fericite) se poate doar pronunța în contextul creării unor tradiții (obiceiuri și moravuri socialiste) care cer intervale mari de timp. Prin aceasta, este lesne de înțeles că starea de confuzie normativă se răsfrînge negativ și asupra funcționalității valorilor morale care, în împrejurările date, sînt lipsite de posibilitatea afirmării lor plenare.

CORNEL POPA:

NORMELE, VALORILE ȘI ACTIVITĂȚILE NORMATE

O bună teorie a normelor, ca și o bună teorie a valorilor, trebuie să se întemeieze, după opinia noastră, pe o perspectivă materialist-istorică și praxiologică asupra activităților umane. Or, în literatura de specialitate s-a încercat nu o dată explicarea autonomă a orizontului valorilor și derivarea din acesta a conduitelor practice. Este un mod mai rafinat de

a pune carul înaintea.... În ceea ce ne privește, pornim de la afirmarea *priorității ontologice a acțiunilor umane*, valorile nefiind, în sorgintea lor primară, decît *rezultate* și *efecte* ale acțiunilor săvîrșite, condiții necesare, *sine qua non*, ale satisfacerii trebuințelor umane. Acestea urmează a fi privite simultan în rînduirea lor piramidal-ierarhică de la cele vitale, material-economice, pînă la cele mai sofisticate, ținînd de diferite domenii ale activităților spirituale, și în dinamismul și istoricitatea lor. Sîntem tentați să calificăm, într-o primă instanță, drept valori acele stări actuale sau posibile, interacțiuni sau relații umane care satisfac o clasă sau alta de trebuințe și disponibilități ale ființei umane. Valorile sînt *cumulative* și *transmisibile* de la o epocă la alta, dar nu sînt imuabile. Valorile materiale sînt concentrări și *cristalizări ale activităților umane* din trecut sau prezent. Dar valorile au și o *dimensiune prospectivă*; ele ne apar ca stări posibile viitoare, scopuri și idealuri care înflăcărează conștiințele și mobilizează energiile agenților acțiunilor sociale. În această ipostază, ele sînt rezultatul *analizei critice* a stărilor sistemului social, produs deopotrivă al cunoașterii și al fanteziei creatoare.

Ce sînt în acest caz normele? Normele le vedem ca o punte între condițiile reale ale activităților umane și lumile posibile viitoare ce întrupează exigențele valorice.

Mai exact, normele sînt *sisteme de reguli* menite să conducă la atingerea sau realizarea prin activități deliberate a valorilor sau stărilor posibile dezirabile. Normele ne apar astfel ca mijloace de operaționalizare a scopurilor și valorilor.

Descriem normele ca relații sociale complexe instituite între mai multe clase de agenți participanți la acțiunea socială și mai multe clase de stări posibile ale sistemului social de acțiune. Pentru caracterizarea unei relații normative N, am considerat indicată utilizarea a cel puțin șase tipuri de argumente: a_i — agentul emitent; a_j — agentul a cărui activitate este normată; c_i — ipoteza sau circumstanțele în care se aplică norma; p — starea finală sau conduita cerută de norma agentului; s — sancțiunea care se aplică agentului acțiunii în cazul în care acesta încalcă prescripțiile normei; v — starea finală sau valoarea ocrotită de normă.

Desigur, se pot concepe analize și mai detaliate ale normei, după cum cele șase „argumente", dimensiuni sau criterii ale conceptului de normă pot fi contopite și concentrate în mai multe feluri, obținîndu-se diferite baze conceptuale pentru diferite versiuni de logici deontice. Așa, de exemplu, o normă, ca și o conduită a unui agent într-un sistem de acțiune normată, este caracterizată de profesorul G. di Bernardo printr-un triplet ordonat $\langle s_i, a_k, s_j \rangle$ [1] unde s_i desemnează ipoteza sau circumstanța acțiunii, s_j starea finală sau conduita cerută agentului executiv, iar a_k — agentul a cărui activitate este normată. Pentru Georg Henryk von Wright și pentru M. Sanchez Mazas este satisfăcătoare o interpretare diadică a normei [2]. Cele două versiuni logice sînt totuși diferite.

---

[1] G. di Bernardo, *Sistemi tetice e logica giuridica*, în „Logica, informatica, diritto", Florența, Le Monnier, 4, aprilie—iunno 1978.

[2] Georg Henrik von Wright, *A new system of deontic logic*, în *Deontic logic: Introductory and Systematic Readings*, editată de Risto Hilpinen, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland, 1971, p. 105—120; M. Sanchez Mazas, *Modelli aritmetici de l'informatica giuridica*, în „Logica, informatica, diritto", vezi nota 2.

Perspectiva hexagonală propusă mai sus pentru caracterizarea normelor ne permite simultan să relevăm unitatea normelor ca reguli complexe apte de a fi descrise logic formal și totodată diversitatea lor sub aspectul unuia sau altuia dintre criteriile sau dimensiunile luate în considerare. Așa, de exemplu, normele morale și cele juridice diferă în privința valorilor pe care le iau argumentele a_i și s, respectiv agentul emitent și formele de sancționare; două norme pot, de asemenea, fi deosebite în privința ipotezelor sau circumstanțelor cînd intră în acțiune, în privința cerințelor sau imperativelor pe care le formulează; pot fi diferite în privința claselor de agenți a căror activități sînt normate etc.

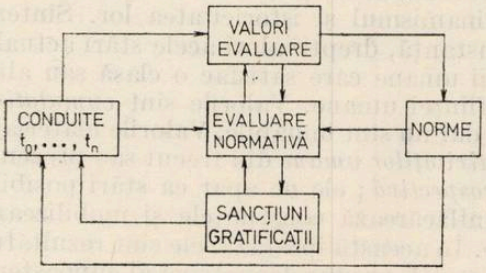


Fig. 1. — Conduite, valori, norme

Am vorbit și cu alte prilejuri despre necesitatea adoptării unei perspective sistemice asupra sistemelor de norme [3] și activităților umane normate. Revenim aici cu unele precizări suplimentare exprimate grafic, dorind să evidențiem diacronia funcționării sistemelor umane de activități normate și intervenția a două tipuri de evaluări a conduitelor umane. Vom adăuga în încheiere cîteva reflecții despre funcțiile sociale ale sistemelor de norme.

Nevoile unei conduite practice eficiente care să satisfacă trebuințele umane duc la operarea distincției între conduitele pozitive, încununate de succes și cele negative, ce duc la eșecuri, insatisfacții etc., ca premisă operațională a instituirii valorilor și judecăților de valoare. Selectarea unei table de valori într-o situație istorică dată conduce la instituirea unor sisteme de norme ca instrument de ocrotire a valorilor și mijloc de evaluare a conduitelor după conformitatea sau neconformitatea lor cu prescripțiile normative, respectiv evaluarea lor ca „legale" sau „ilegale". Determinarea legalității sau ilegalității condiționează acțiunea punitivă care, la rîndul ei, se răsfrînge asupra conduitelor ulterioare ale agenților acțiunii.

Opțiunile valorice ale agenților definesc scopurile și programele lor de acțiune care pot fi concordante sau discordante cu prescripțiile stipulate pentru conduita lor de sistemele de norme impuse de factorii de putere, de grupurile de presiune etc.

Normele și valorile exercită o influență asupra agenților acțiunii sociale încă în *faza de concepere și proiectare* a acțiunilor, căci, odată instituite, ele devin factori de presiune asupra opțiunilor și deciziilor individuale. Ele acționează ca un *filtru selector*, ca un *mijloc de inhibiție* în raport cu anumite traiectorii ale conduitelor posibile și ca imbold sau *factor stimulator* pentru o altă clasă de conduite. Se spune, pe drept cuvînt,

---

[3] Cornel Popa, *Teoria sistemelor și acțiunea normată*, în „Revista de filozofie", nr. 7/1973, p. 799—805; C. Popa, O. Stănășilă, *Norm systems and evaluation of normed actions*, în *6th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Hannover, 1979, Sections 5—7, p. 143—149.

că normele îndeplinesc şi o funcţie de *avertizare* şi *prevenire*. După săvîrşirea acţiunii, normele devin *criteriu operaţional de evaluare* a acţiunilor şi temei al reacţiilor corectoare întreprinse de instituţiile şi structurile sociale împotriva agenţilor acţiunilor sociale. Pe acest temei, normele ne apar ca instrumente complexe de reglare şi autoreglare a sistemului social, ca un mijloc fundamental de conducere politică a sistemului social. Din punctul de vedere al factorului politic de conducere, normele juridice apar ca *microdecizii* sau *imperative potenţiale* pentru orice agent imaginabil care, aparţinînd unei anumite categorii sociale şi aflîndu-se în anumite circumstanţe, trebuie să urmeze o anumită linie de conduită. Normele sînt *ordine latente*, „semnate în alb", care nu aşteaptă decît apariţia unor circumstanţe stipulate pentru a fi declanşate.

Normele pot fi văzute şi ca *seturi de instrucţiuni metodologice* pentru atingerea unor obiective pe care şi le-au propus organele diriguitoare. Ele nu trebuie reduse la componenta şi funcţia lor prohibitivă; au şi un rol *stimulator* constructiv. Ele sînt mijloace de *organizare a cooperării sociale*, de promovare a anumitor valori şi de atingere a anumitor obiective. Normele sînt intim legate de conduita teleologică; menirea lor este *realizarea unei* conduite teleologice la nivel social, raţionalizarea şi optimizarea comportamentelor sociale în pas cu interesele, trebuinţele şi valorile împărtăşite de factorii puterii.

Pe acest temei sîntem tentaţi să corelăm teoria logico-formală a sistemelor de norme cu analiza semantică a conceptului de metodă [4]. În ambele cazuri intervin sisteme de reguli menite să orienteze conduita agenţilor acţiunilor sociale şi să asigure atingerea anumitor obiective. În ambele cazuri intervine conduita teleologică. Prescripţiile normative, ca şi instrucţiunile metodologice, definesc şi spaţiul de conduite admise, libere sau necoercitive. Între cele două categorii de prescripţii sînt şi deosebiri. Într-o metodă, regulile sînt instrucţiuni sau prescripţii operaţionale a căror încălcare este urmată de eşec sau cel puţin de un risc oarecare, în timp ce încălcarea prevederilor juridice este urmată de sancţiuni.

Precizarea aparatului conceptual privind acţiunea umană, valorile şi normele este o condiţie preliminară a analizei gradului de respectare a normelor politice, juridice şi morale, o premisă a întreprinderii unor cercetări sociologice şi psihosociologice privind conduita morală în etapa actuală. Un interes cu totul special îl suscită cercetarea raporturilor dintre opţiunile şi atitudinile indivizilor şi prescripţiile normative, politice şi juridice, evidenţierea concordanţei sporite dintre scopurile şi aspiraţiile indivizilor şi prescripţiile sistemelor normative valabile în societatea noastră socialistă [5]. Este de primă importanţă analiza sistemului de valori al societăţii noastre socialiste şi evidenţierea modului în care acesta condiţionează şi garantează consistenţa multitudinii sistemelor de norme ce controlează şi orientează viaţa membrilor societăţii socialiste. Căci întemeierea ştiin-

---

[4] Cornel Popa, *Semantic definition of the concept of method*, în „Revue Roumaine des Sciences Sociales. Série de Philosophie et Logique", Tome 23, nr. 3—4/1979. Vezi şi *6th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Hannovra, 1979, Section 6, p. 186—191.

[5] Cornel Popa, *Sisteme de norme, libertate şi aspiraţii în societatea socialistă*, în „Revista de filozofie", 5/1979, p. 561—568.

ţifică a normelor presupune, în afară de cunoaşterea legilor obiective ale sistemelor sociale şi prospectarea posibilului prin acţiunea umană, luarea în considerare a sistemului de valori, a idealurilor şi aspiraţiilor dominante în societate.

ELENA COBIANU:

DE LA VALOARE LA PRINCIPIU

Valorile se instituie ca entităţi spirituale, produse sintetice răsărind ca nevoi şi ca ideal din practica relaţiilor umane, a raporturilor şi activităţilor politico-sociale care le-au impus şi care le revendică prezenţa funcţională la nivelul conduitei de grup şi/ori individuale. Însăşi această instituire a valorii ca ideal şi real îi determină contradicţia specifică: între calitatea sa de a fi criteriu al aprecierii sau criteriu al cenzurii, pe de o parte, şi calitatea sa de a fi inserată în acţiunile şi deprinderile cotidiene, pe de altă parte. Contradicţie stimulatoare, deoarece valoarea este acel cristal, la nivelul cel mai general al experienţei umane, care nu numai că nu moare prin realizarea sa în act (N. Hartmann), dar îşi poate spori semnificaţia tocmai prin mijlocirea variabilităţii infinite a actelor umane. De pildă, curajul ori responsabilitatea, ca valori, nu dispar în actul curajos sau responsabil, rămînînd în continuare idealuri şi opţiuni fundamentale, care definesc acea lume a lui „trebuie să fie", spre care întotdeauna omul aspiră ;iar aceasta, în virtutea faptului că omul este singura fiinţă (dintre cele terestre !) care, făurind un mediu social, umanizînd mediul natural, şi-a creat concomitent un spaţiu axiologic, al valorilor.

Apariţia spaţiului valoric semnifică ieşirea omului din indiferentismul animal, depăşit doar de nevoia instinctuală. Astfel, valoarea nu are sens, nu există decît în raport cu omul, prin el şi pentru el. Prin intermediul valorilor, privirea devine cu adevărat selectivă, lumea percepută de om începe să se diferenţieze, să capete ordine pe baza unei ierarhii valorice, ierarhie ce corespunde unei scări preferenţiale reale a tendinţelor, cerinţelor şi nevoilor vieţii comunitare sau de grup. Independentă de om şi legată totodată de el, valoarea exprimă o relaţie *ordonată* între acesta şi lumea exterioară. Sesizînd şi recunoscînd valoarea, omul poate să o şi „transfere", să o întruchipeze din universul ideal, axiologic, în universul real, concret, deoarece el este singura fiinţă *teleologică* (are intenţii, îşi propune scopuri etc.) şi singura fiinţă *conştient-volitivă* (are capacitatea de a acţiona pentru urmărirea scopurilor propuse). Izvorîtă din lumea obiectivă, exterioară omului, dar filtrată de nevoile şi interesele sale, valorii îi este proprie „tendinţa energetică" (N. Bellu) de a-şi manifesta prezenţa, actualitatea şi necesitatea *prin intermediul principiului.*

Mai mult, aşa cum remarca încă Stevenson, valoarea, prin cuvîntul care o semnifică într-o judecată morală, posedă acea semnificaţie emotivă

care modifică atitudinile, influențează interesele (le schimbă sau le amplifică), dar nu printr-un apel la eforturi autoconștiente, așa cum se întîmplă în cazul imperativelor, ci prin mecanismul mai flexibil al sugestiei. Cu alte cuvinte, termenul etic (respectiv, valorile), prezentînd subiectul despre care se predică într-o lumină strălucitoare sau într-una confuză, mai degrabă conduce oamenii decît îi comandă la modificarea sau reorientarea atitudinilor și sentimentelor lor, determinînd precis, prin formularea lui în principiu, acțiunea morală.

Caracterul pregnant imperativ al principiului este o aprofundare a caracterului de necesitate pe care o releva deja valoarea. Ansamblul principiilor moral-politice ale societății noastre indică tipul de valori asupra cărora aceasta se fixează preferențial pentru a le cultiva și integra conduitei de grup și individuale. Mai mobile decît valorile, principiile concretizează, implică valorile, apropiindu-le astfel de actul realizării lor efective. Reflectînd tendințele fundamentale ale epocii actuale, principiile se constituie totodată ca o soluție la contradicțiile cu care se confruntă societatea ; o soluție ideală care, propusă și impusă membrilor societății, nu înseamnă că este și realizată în mod integral automat. Firește, la acest moment se poate pune întrebarea : *orice valoare poate deveni principiu ?*

Activitatea largă, complexă, de antrenare a maselor tot mai largi la procesul de conducere și participare socială, ca efect al unui nou stadiu al orînduirii noastre însăși, al mutațiilor ce au avut loc în existența și conștiința socială, sub impulsul revoluțiilor în curs — socială, ecologică, științifică și tehnică, informațională etc. — a impus și conferit o tot mai acută frecvență și prioritate unor nevoi, tendințe ș.a. exprimate în valori, ca : participare și implicare socială, responsabilitate și angajare, colaborare și cooperare, libertate, spirit de inițiativă și creativitate, demnitate, echitate etc. Ca răspuns la întrebarea pusă mai sus, credem că s-ar impune și formularea unor principii corespondente : principiul participării și implicării active în viața socială, principiul responsabilității angajate și a angajării responsabile, principiul libertății și al creativității ș.a.m.d. Într-un anumit sens, în sistemul de principii propus în schița preliminară a dezbaterii, elaborată de către N. Bellu, sînt formulate unele dintre cele amintite mai sus. Ar trebui totuși, credem, să lărgim gama principiilor, potrivit valorilor, subordonîndu-le totodată unui *principiu sintetizator* — principiul omului ca scop suprem. Aceasta nu numai că ar releva ineditul concret al prefacerilor de ordin moral-politic al acestei perioade de profunde transformări sociale, dar ar scoate din banal, stereotipie, deprindere auditivă și „uzură morală", am spune, acele formulări „clasice" ale principiilor, care apar astăzi depășite, în generalitatea formulării lor, de prea plinul unei realități ontice morale ce se cere conceptualizată.

Capacitatea principiului de a apropia valoarea de realizarea ei în act, de a media această realizare se explică prin potențele „energetice" proprii principiului, apte să mobilizeze și să stimuleze rațiunea și sensibilitatea, voința și energia agentului moral atunci cînd cerințele normelor fundamentale răspund direct trebuințelor, aspirațiilor și idealurilor acestuia, devenind mobiluri și motive ale acțiunii. Consistență prin prioritatea și excelența necesității și trebuințelor pe care le exprimă, valoarea concretizată de principiu devine la trecerea ei în act „fragilă și precară"

(R. Daval), fragilitate și precaritate ce se datorează dependenței acesteia de universul interior al omului ca agent moral, care poate s-o accepte sau s-o respingă. Similar, formularea, proclamarea principiilor moral-politice nu înseamnă și instituirea automată, inevitabilă, a funcționalității lor în acte, deprinderi, conduite. Aceasta este posibil prin faptul că individul selectează, ierarhizează preferențial valorile (principiile) în funcție de „ordinea sa interioară" (R. Daval) constituită din interesele, trebuințele, pasiunile și înclinațiile sale proprii. În felul acesta, activitatea de asimilare a valorilor și principiilor moral-politice confruntă două tipuri de ordini ce pot să nu coincidă : ordinea socială a valorii și ordinea interioară a individului.

Asimilarea valorii sau principiului — ceea ce înseamnă conduita corespunzătoare acestora — presupune victoria ordinii sociale a valorii ori principiului asupra aceleia a agentului moral, care este înlăturată sau, mai bine zis, dominată. Influența și eficiența actului pedagogic trebuie să se facă resimțită tocmai la acest nivel și cu acest scop. Înlăturarea sau dominarea acelei ordini interioare a individului, contrară aceleia a valorii, este mai degrabă un rezultat al procesului de clarificare teoretică, de orientare a potențialului energetic, de deschidere a sa la acțiune decît o brutală „imixtiune" în zonele personalității.

Valorile și principiile formulate la un moment dat ca relativ invariabile se întîlnesc cu variabilitatea infinită a indivizilor, cu specificul universului interior al fiecăruia. A cunoaște aceste lumi, a face să se apropie, să coincidă în actul social cît mai mult (dar niciodată complet) cu cerințele valorilor înaintate, care exprimă de fiecare dată tendințele pozitive concrete ale dezvoltării, este sarcina ce se îndeplinește și rămîne veșnic de îndeplinit a factorilor educativi, pe fondul sensibilității morale înnăscute a omului. A face să prevaleze forța valorii și a principiului în judecata etică ce precede decizia și acțiunea înseamnă a contribui pozitiv, stimulator, la procesul dificil, uneori chiar dureros, de fasonare a unei subiectivități umane deschisă „în afară" care, fără a se omite pe sine, află în împlinirea semenilor săi condiția propriei împliniri. Operă cu cît ma complexă și grea, cu atît mai durabilă și emancipatoare a societății noastre

VASILE MORAR :

RAPORTUL CONTRADICTORIU DINTRE NORMĂ ȘI VALOARE

Punctul meu de plecare în discuția de față îl constituie materialul prezentat de profesorul N. Bellu. După părerea mea, în aceste „teze" se surprinde *fundamentul problematic* al raportului normă — valoare

— principiu. În cele ce urmează, dat fiind că accentul s-a pus pe primele două relate, în intervențiile antevorbitorilor, mă voi opri și eu, în principal, doar asupra diadei normă-valoare. Este vizibilă intenția de a arăta în profunzime conexiunea permanentă dintre sistemul valoric-normativ și întregul sol existențial al omului, dintre structura interioară a acestui sistem și natura raportului, congruența sau incongruența acestuia în ultimă instanță. Cred că, principial, noi putem să detectăm notele definitorii ale normativității morale, ale sistemului valoric corespondent, funcție de natura *inerțială* sau *antiinerțială* a societății. Acesta este un necesar prim pas metodologic. Următorul trebuie să surmonteze dificultatea izvorîtă din caracterul antiinerțial comun al societății socialiste și a celei burgheze, mai ales a capitalismului tardiv. De fapt, există în „teze" explicit formulată întrebarea, care eventual ar putea fi condensată în această exprimare : *Care sînt noile tipuri (ipotetic)* de conexiuni necesare între norme-valori în această nouă dihotomie care istoric s-a constituit *între* un etos anti-inerțial, în care ruptura normă-valoare ființează în mod necesar (societatea capitalistă), *și* un etos anti-inerțial în care *distanțarea* dintre normă și valoare este suprimată, sau tinde să fie așa, odată cu maturizarea proceselor sociale socialiste, odată cu înaintarea socialismului pe propriile lui baze. Acesta este *fondul* problemei. Mai cred, însă, în directă legătură cu cele spuse în materialul supus dezbaterii, că (și aceasta este o ipoteză de lucru), dată fiind arderea rapidă a etapelor în societatea noastră, în care *schimbarea* devenea elementul principal și resimțit comun cu a celeilalte societăți, și în socialism s-a perpetuat printre altele ideea unei normativități precumpănitor prescriptivă, imperativă și *la limită* strict coercitivă, represivă. Poate că aceasta este o iradiere istorică greu de ocolit, dificil de evitat, și poate că ea face parte din ceea ce spunem mereu că reprezintă „pecetea" moștenită de la vechea societate (profesorul Stoica Stelian, de pildă, a analizat într-un studiu acest fenomen). Ca problemă teoretică, merită însă să ne întrebăm în care spațiu al vieții sociale se creează condiții pentru „un joc liber al dezvoltării" propice unor valorizări în care sensul preponderent limitativ-restrictiv să fie diminuat sau chiar suspendat. Din punct de vedere practic, problema se dovedește cu nu puține greutăți, pentru că implicată în această *schimbare de sens a caracterului normativității* este întreaga viață socială, politică și morală. Numai în măsura în care în *procesul învățării sociale și morale* se va pune în mod efectiv, accentul pe caracterul *instructiv* și *constructiv* al normelor, se poate vorbi de o schimbare esențială (care a devenit sau va deveni ireversibilă) a sistemului valoric-normativ al societății, de reducerea *disonanței*, a *detașării* dintre norme și valori. În consecință, dacă există, ceea ce se numește în material, „legea descreșterii direct proporționale a autorității normei prin detașarea ei de procesele vieții reale", atunci problema centrală devine aceea a compatibilizării dinamice dintre : *a*) aceste procese sociale ce au un curs emancipator *și*, *b*) un om capabil să se elibereze perpetuu de sub carapacea unor mentalități, reprezentări, convingeri, opinii ce-i limitează libertatea și-i reduc spațiul de afirmare a propriei individualități. Rezultă de aici, în terminologia propusă, că, pentru *a deplasa* sensul normativității, trebuie accentuate coordonatele *paranormative* pentru a *stimula* elementele *nenormative*, și anume, predis-

poziţiile, înclinaţiile, sentimentele. Intuitiv, spontan, aşa s-a şi procedat pînă acum în istoria comunităţilor şi a societăţii umane. Dar dacă în prima variantă (inerţială) numărul variabilelor paranormative era relativ limitat şi congruent cu cele nenormative şi normative propriu-zise, în cea de a doua variantă (anti-inerţială şi cu potenţial nou-represiv) chiar numărul variabililor *paranormative* a crescut exponenţial, de unde şi *pericolul suprasaturaţiei paranormative*, cu efecte dizolvante în planul *nenormativ* şi *normativ*. Conceptul anomiei invocat aici de prof. Stoica Stelian încearcă să explice tocmai o asemenea situaţie, un atare fenomen complex al vieţii, al realităţii morale moderne şi contemporane.

În ceea ce priveşte stabilirea *consensului* relativ dintre norme şi valori în procesul valorizărilor în etosul socialist, cred că un rol de neneglijat îl are sentimentul de certitudine, de credibilitate în sistemul normativ. Din nou, cu titlu de ipoteză, avansăm ideea că, efect dizolvant pentru comunitate au *antinomiile normative acceptate subiectiv*. Nu este vorba numai de ceea ce se numeşte îndeobşte în literatura sociologică *vid normativ* (despre care s-au exprimat aici lucruri interesante de către prof. Cornel Popa, Oscar Hoffman, Vasile Popescu), ci *de legitimarea subiectivă a contrariilor* (a normelor opuse) în lipsa certitudinii şi a „sancţiunii pozitive" a grupului social. De aceea o pedagogie morală — ca activitate de *experimentare — testare — corectare* —, care are drept obiectiv un *nou* spaţiu valorico-normativ, trebuie să vizeze în primul rînd restructurările pe termen lung, nu scurt (de azi pe mîine) şi funcţie de circumstanţe contradictorii, mereu legitimate (deşi este foarte clar că ele introduc relativismul normativ dincolo de limitele normale).

Care ar fi *nucleul*, centrul gravitaţional al unui sistem valorico-normativ în care distanţa dintre valorile *afirmate-realizate* şi normele corespondente să fie redusă astfel încît să nu apară fenomenul de *excentrare* parazitară, demagogică a valorilor faţă de norme ? După părerea noastră, aceasta constă în *întărirea*, încurajarea şi afirmarea la nivel *paranormativ* şi *nenormativ* a omului ca *valoare primară*. Importanţi sînt deci stimulii practici încărcaţi cu elemente cognitive, afective şi voliţionale. Cu titlu de exemplificare enumerăm aici cîteva din elementele cognitive ale stimulilor practici : *a*) înţelegerea cuprinzătoare (dezmărginită) a situaţiilor existenţiale în *conexiune directă*, necesară cu relevarea rolului jucat de om în cadrul acestora ; *b*) crearea capacităţii de a gîndi variabilele posibile în contextul neeludării efectelor acestora asupra semenilor ; *c*) decelarea corectă a propriului interes, nesuprapunerea lui celui presupus de situaţia morală elementară a socialismului ş.a.m.d.

În sfîrşit, aş mai aminti o problemă sugerată de materialul prof. Bellu. Textul prezentat dezbaterii insistă justificat pe ceea ce se numeşte contradicţia dintre norme (şi adecvarea la valori) şi „dereglarea legăturii necesare" dintre acestea şi spaţiul existenţial. Am aminti aici în legătură directă cu criza morală un fapt adeseori puţin evidenţiat ca relevant *şi pentru* constituirea unui etos socialist, şi anume *ambivalenţa obiectivă* a diversificării spaţiilor de viaţă. Trebuie avut în vedere că inocularea cu sens emancipator a spaţiilor de viaţă nu se face *din exterior* decît într-o oarecare măsură ; în acelaşi timp există şi un *cîmp de nedeterminare* al situaţiei existenţiale ca atare. Inocularea cu sens, care face trimitere directă la substanţa valorică, apare într-un joc liber al variabilelor în

care se confruntă şi înfruntă concepţiile, judecăţile, prejudecăţile, opiniile, în care au loc identificări şi proiectări foarte diversificate ale eului. Există astfel o simetrie între situaţiile de viaţă, bogăţia acestora şi raportarea subiectivităţilor la ele. Bogăţiei însă cantitative a spaţiilor existenţiale poate să-i corespundă la limită o asimilare corespondentă unui spaţiu normativ redus, tradiţional, sau, din contră, extins pînă la limita superioară a libertăţilor oferite de acesta.

Mă opresc aici cu şirul consideraţiilor, relevînd în final calitatea textului prezentat discuţiei, care solicită într-adevăr o regîndire a raportului normă-valoare.

VASILE POPESCU:

VALOARE, NORMĂ MORALĂ ŞI PRACTICĂ SOCIALĂ

Raportul între valori şi norme morale în etosul socialist conţine, în însăşi structura sa interioară, definitorie, şi un al treilea termen: practica socială. Acest aspect, subliniat şi în „Ipoteze" şi în alte luări de cuvînt, este, credem, esenţial pentru discuţia problemei, oricît de înalt teoretic şi, aparent, strict conceptual i-ar fi obiectul. Dealtfel, în Codul eticii şi echităţii socialiste, principalul document elaborat de către partidul nostru pentru direcţionarea conştientă a dezvoltării etosului socialist — problemă care nu mai este de mult un teritoriu de manifestare a spontaneităţii — conturarea sistemului de principii este însoţită permanent de indicarea necesităţii aplicării lor practice imediate. Din acest punct de vedere, Codul eticii şi echităţii nu este numai o detaliere a modelului socialist şi comunist de personalitate, nu este numai o dezvăluire a conţinutului idealului moral propriu orînduirii noastre, ci şi — poate, mai ales — un îndreptar practic de conduită efectivă, o „metodologie" funcţională a educaţiei morale.

Această observaţie preliminară se impune prin aceeaşi valoare „metodologică" explicită şi pentru dezbaterea de faţă: raportul şi, uneori, atît de subtilele legături între valoare şi normă morală, mecanismele interioare ale intercondiţionării lor reciproce sînt întotdeauna concretizabile şi concretizate în comportamentele efective, individuale şi de grup. Conceptualizarea acestor raporturi trebuie şi să permită descrierea generalizată a realităţii morale, dar şi să ofere acţiunii formative mijloace pentru o mai bună obiectivare a valorilor şi o înfăptuire mai nestînjenită a normelor etice.

Din acest punct de vedere, credem că se impune a fi clarificată, în primul rînd, problema „obligativităţii" transpunerii în practica de zi

cu zi a valorilor, prin intermediul normativității. S-a scris și s-a discutat mult despre natura precumpănitor restrictivă a normativității în sistemele morale presocialiste, expresie a caracterului lor de clasă. De aici, însă, și în zilele noastre, dar și în secolul trecut, problema restrictivității a devenit, întrucîtva, „sinonimă" cu cea a represivității (atribut real al sistemelor morale proprii societăților întemeiate pe antagonisme de clasă). În consecință, a apărut o atitudine de distanțare teoretică în fața problematicii restrictivității morale, mergînd de la formele extreme ale respingerii funcției normative a moralei pe baza argumentului așa-numitei represivități și autoritarism al ei, elemente incompatibile cu o etică socialistă, și pînă la abordări mai elastice, care accentuează, pentru societatea și etica noastră, rolul prioritar al funcției valorice a moralei față de cea normativă. După opinia noastră, rezolvarea acestei probleme s-a realizat, în liniile sale principale, de mult. Încă Friedrich Engels, în 1874, luînd atitudine împotriva „antiautoritariștilor", atrăgea atenția asupra necesității distingerii precise a două componente ale restrictivității oricărui sistem normativ. Pe de o parte, există anumite cerințe obiective ale oricărui gen de asociere — fie ea cooperare în activitatea productivă, între membrii familiei, în organizarea comună a timpului liber, în relațiile de convieţuire și vecinătate ș.a.m.d. În aceste cazuri, restrictivitatea este impusă de condițiile obiectiv-necesare ale organizării și coordonării activităților comune, „autonomia" indivizilor fiind relativă și *ea însăși normată* în cadrul acestei organizări : „este absurd să se înfățișeze principiul autorității drept un principiu absolut negativ, iar principiul autonomiei drept absolut pozitiv", spunea Engels în articolul amintit, *Despre autoritate*. Pe de altă parte, există, de asemenea, cerințe ale normativității care se constituie ca exprimînd direct sau mascat interesele particulare, de clasă, de dominație. Aceste ultime cerințe devin majoritare și subordonează, uneori chiar falsificîndu-le, pe primele, astfel încît, la o privire aparentă, superficială, represivitatea este echivalentă cu restrictivitatea normării acțiunii, iar lupta împotriva represivității reale a moralelor de „dominație" riscă să alunece într-o împotrivire deschisă față de acțiunea funcției normative a moralei, în general, definitorie pentru aceasta. Engels sublinia, în același articol, faptul că organizația socială a viitorului va admite autoritatea „doar în limitele prescrise în mod inevitabil de condițiile producției" (am putea înlocui cuvîntul „producție" prin cel mai larg de „asociere liberă a indivizilor"). Dar întotdeauna rămîn anumite „limite prescrise în mod inevitabil", anumite cerințe obiective ale organizării eficiente, stimulatoare a acțiunii comune.

Pe de altă parte, nu credem că rezistă nici celălalt argument privind prioritatea, în socialism, a valorii față de normă, faptul că aceasta din urmă are legătură directă, exprimă mai deplin și mai consecvent conținutul valorii ș.a.m.d. Legătura între valoare și normă sau rolul mediator al principiilor morale au existat în orice societate ; represivitatea normelor morale în societatea burgheză, de pildă, nu a fost introdusă ulterior, după parcurgerea traiectului valoare-normă, ci era inclusă în chiar conținutul valorilor respective. Individualismul, ca valoare centrală, de referință, în sistemul etic burghez, avea prin natura sa intimă o funcție represivă asupra constituirii personalității solidare cu ceilalți. Norma

nu făcea, după părerea noastră, decît să exprime, să particularizeze în modele impuse de acţiune această funcţie limitativă a valorii. Cinstea însăşi, subordonată fiind valorii individualismului, era, normativ, îndreptată, prioritar, în apărarea proprietăţii private şi definită de autorealizarea pragmatică de sine.

Socialismul, în consecinţă, nu modifică funcţia restrictivă, normativă a moralei, ci conţinutul ei valoric, *instituind un alt sistem axiologic*, avînd ca pivot central omul, dar omul aflat *în relaţii de colaborare, de solidaritate, de respect reciproc cu ceilalţi*. De aici, caracterul unic, valabil pentru toţi al normativităţii morale socialiste, de aici legătura biunivocă între obligaţii şi responsabilităţi, de aici accentul pe care etica noastră îl pune permanent pe cerinţele inevitabile ale asocierii, exprimate şi în *valori*, şi în *principii*, şi în *norme*. Totodată, normativitatea socialistă este o normativitate *deschisă*, prescripţiile avînd inserat în conţinutul lor propriu atributul perfectibilităţii permanente. Aceasta se exprimă prin interacţiunea fundamentală, în cadrul codului moral socialist (ceea ce exprimă, credem, principala sa originalitate), a laturii de „autoritate" cu cea de „autonomie". Arătam, la începutul intervenţiei, că autonomia însăşi devine o activitate sau un mod de activitate, o „atitudine metodologică socială" *normată* din unghiul eticului. Afirmaţia de mai sus explică faptul că, în Codul eticii şi echităţii socialiste, *disciplina* şi *iniţiativa* sînt tratate în cadrul aceluiaşi articol, subliniindu-se *înrudirea de esenţă autentic umană* a celor două norme, depăşindu-se, astfel, antagonismul dintre ele, existent în moralele presocialiste. Dreptul la iniţiativă devine, deci, totodată, *obligaţia* iniţiativei : iniţiativei, acţiunii novatoare i se dezvăluie şi natura sa *social-imperativă*, cea mai „autonomă" valoare instituindu-se drept componentă a „trebuie-lui" restrictiv.

Iată, deci, pentru activitatea de educaţie practică, de formare şi dezvoltare a noii personalităţi o linie principială de acţiune : necesitatea explicării permanente şi surprinderii practice a funcţiei de organizare, de coordonare, funcţii pozitive, deloc represive, ci, dimpotrivă, stimulatoare proprii normelor etice socialiste. „Arta" învăţării îndatoririlor se cere a fi mai mult sprijinită prin „ştiinţa" relevării cerinţelor sociale obiective ale asocierii în viaţă şi în muncă, sublinierii caracterului lor nu numai inevitabil, dar şi stimulator pentru împlinirea personalităţii, existent atît în teritoriul valoric, cît şi în cel al principiului ori al normei şi regulei de conduită, oricît de particulare ar fi acestea.

O altă problemă importantă a raportului valoare-normă morală în etosul socialist şi a implicaţiilor acestui raport asupra activităţii practice a oamenilor o constituie interacţiunea dintre etic şi politic. Fără a putea să dezvoltăm în amănunt această problemă, sugerată şi în „Ipotezele preliminarii", îi subliniem, acum, doar cîteva aspecte pe care le consideră mai relevante. În primul rînd, „triada", un cuvînt folosit des în cadrul dezbaterii noastre, valoare-normă-practică socială este de neconceput în afara implicării acţiunii politice în sfera de interese a moralei. Această acţiune politică, „conducere" a moralei, cum se exprima cu ani în urmă un cercetător, se relevă a fi determinantă, în socialism, atît la nivelul ideologiei, cît şi la nivelul comportamentelor efective. Astfel, statuarea valorilor şi normelor fundamentale pentru societatea noastră

a realizat-o cel de-al XI-lea Congres al Partidului, elaborînd atît un document separat (Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste), cît și integrînd esența acestui document într-un paragraf special al Programului P.C.R., precum și în Statutul partidului. Norma și valoarea morală subiacentă își dezvăluie, astfel, și latura lor politică, importanța lor fundamentală pentru descrierea conținutului ideologiei politice a partidului nostru. Pe de altă parte, ca îndatoriri statutare ale fiecărui comunist, principiile și normele morale sînt impuse acțiunii politice practice nemijlocite, se relevă drept comandamente ale conduitei individuale ale membrilor partidului comunist.

În al doilea rînd, sistematizat și pus în practică prin mijlocirea politicului, eticul — valoare și normă — se înscrie ca fundament dinamizator și finalitate ideatică și practică esențială a politicului. Prin aceasta, acțiunea politică capătă suportul angajării morale responsabile a indivizilor, găsind un stimulent al împlinirii scopurilor sale în interioritatea personalității. Și invers, disfuncționalitățile morale, acțiunea vechilor sisteme valorico-normative frînează dezvoltarea politicului, realizarea acțiunii sale de organizare și conducere a societății. Viciile și neîmplinirile morale, anomiile, cum se exprima în intervenția sa St. Stoica, capătă, în consecință, și o apreciere negativă din unghiul politicului, blamul moral fiind întărit și întărind, la rîndul lui, cu necesitate sancțiunea politică.

Iată de ce, în sfîrșit, activitatea de educație morală, realizarea *integrării morale* a societății socialiste, transformarea valorilor etice în componente ale profilului moral-spiritual al personalității, iar a normelor în scheme efective de conduită constituie și trebuie să constituie, în societatea noastră, o latură inseparabilă a activității politice. Din acest punct de vedere sînt deosebit de semnificative nenumăratele acțiuni politice întreprinse de la Plenara C.C. al P.C.R. din noiembrie 1971 și Congresul educației politice și al culturii socialiste (ca să ne referim doar la două puncte de reper la nivelul cel mai înalt ideologic) la imensa diversitate a inițiativelor educative ale organizațiilor de partid din întreprinderi, cooperative agricole, instituții , școli etc. Toate acestea nu constituie altceva decît modalități prin care politicul dirijează real constituirea noului etos socialist, transferarea valorilor și normelor morale de la nivelul concepțiilor teoretice și al codurilor sociale la nivelul conduitei cotidiene. Transferare care, evident, nu întotdeauna se realizează, integral și pretutindeni cu succes, dar care și-a dat deja pe deplin dovada realității sale : etosul practic socialist, indiferent de contradicțiile interioare și de disfuncționalitățile sale în afirmarea sa efectivă (și poate, *real*, tocmai prin contradicțiile și disfuncționalitățile amintite) nu mai constituie astăzi, în România, numai o problemă de teorie și de ideal, ci și o componentă principală a modului de viață.

CRONICA IDEILOR

STATUTUL MATERIALISMULUI ISTORIC ÎN UNELE DEZBATERI MARXISTE DIN ANII '20—'30

(Controversa Gramsci-Buharin)

DE

MIHAI MILCA

La cumpăna dintre cele două veacuri, al XIX-lea și al XX-lea, cîmpul filozofiei europene, traversat de atîtea curente și orientări eterogene, populat de atîtea școli cu prestigiul consolidat de achiziții teoretice și metodologice incontestabile, străbătea o perioadă de accentuată criză spirituală. Modul de gîndire pozitivist, ce impregnase decenii la rînd științele umane și alimentase o veritabilă euforie scientistă, o încredere nețărmurită în posibilitățile unei științe sociale — reproducînd modelul științelor naturii — aptă să contribuie la organizarea societății pe baze raționale, sustrăgînd-o convulsiilor și conflictelor de clasă, își dovedea tot mai mult precaritatea resurselor sale epistemologice, incapacitatea de a cuprinde realitatea socială, de a prevedea căile și sensul devenirii istorice a umanității. Ultima decadă a secolului al XIX-lea prezintă deja simptomele unui impas teoretic, pe care nici filozofii „de catedră", nici empiriștii de diferite nuanțe, discipolii lui Comte, Stuart Mill sau Spencer, nu-l pot depăși. Revolta împotriva pozitivismului îmbracă forme dintre cele mai diferite, de la critica teoretică pînă la reacția violent antiintelectuală și disprețul absolut al gîndirii [1].

Nu este însă mai puțin adevărat că după dispariția din viață a fondatorilor săi, însuși marxismul avea să sufere, în anii imediat următori, un proces accelerat de „pozitivare", prin supralicitarea în unele dintre lucrările doctrinarilor Internaționalei a II-a a componentei *economice*, a caracterului ineluctabil al determinismului social marxist și prin schematizarea componentei politice a teoriei revoluționare. Străluciții teoreticieni marxiști care au succedat clasicilor — Antonio Labriola, Franz Mehring, Karl Kautsky, Gheorghi Plehanov — și-au îndreptat preocupările în special în direcția aprofundării tezelor teoretice proprii ultimei perioade de creație a lui Engels. Ei tindeau astfel „să sistematizeze materialismul istoric ca teorie globală a omului și naturii, capabilă să înlocuiască disciplinele burgheze rivale și să aducă mișcării muncitorești o viziune largă și coerentă asupra lumii pe care militanții să o poată sesiza cu ușurință" [2]. Dogmatizarea marxismului în lucrările unor doctrinari socialiști ai acestei epoci se va caracteriza prin invazia schemelor mecaniciste și evacuarea dialecticii din cîmpul filozofiei materialiste. Fatalismul, inerția economistă, reformismul, „aștepteismul" înlocuiesc în chip imperceptibil determinismul istoric-marxist, dialectica subiectiv-obiectiv și spontan-conștient, principiul luptei claselor din acțiunea revoluționară a proletariatului.

Concepția lui Gramsci despre *filozofia praxisului* * se va forma în acest context inte-

[1] Este semnificativă, în această privință, panorama ideologică pe care o realizează H. Stuart Hughes în *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought 1890—1930*, Macgibbon & Kee London, 1967, p. 43—63.

[2] P. Anderson, *Sur le marxisme occidental (De Lukács à Gramsci, de Sartre à Althusser, de Marcuse à Della Volpe...)*, François Maspero, Paris, 1977, p. 15.

* Pentru comentatorii recenți ai textelor gramsciene, una din principalele dificultăți a constituit-o elucidarea conceptului de *filo-*

lectual și filozofic, confruntîndu-se permanent cu implicațiile teoretice și practice ale modurilor de gîndire semnalate mai înainte. Gramsci avea să sesizeze însă și o altă tendință, care nu trebuie cîtuși de puțin subestimată, aceea a alunecării, din oroare antipozitivistă pe panta idealismului neohegelian, care, valorificînd lecția dialecticii hegeliano-marxiste, risca să acapareze, prin ricoșeu, terenul teoriei sociale. Concepția gramsciană apare astfel nu ca o filozofie a istoriei sau o sociologie *expressis verbis*, ca un sistem închis, definitiv elaborat, contrapus altora, ci ca un demers intelectual critic, îndreptat în egală măsură împotriva idealismului neohegelian (vezi critica făcută de Gramsci filozofiei lui Croce și Gentile) și împotriva revizionismului corifeilor Internaționalei a II-a și a sociologismului vulgar, cu toate prelungirile sale în mișcarea muncitorească și în teoria proletariatului (vezi critica *Manualului popular de sociologie* al lui Buharin).

Scena filozofică italiană dominată de Croce, gîndirea socialistă dominată de materialism vulgar și revizionism, sociologia europeană dominată de pozitivism îi prilejuiau tînărului gînditor italian motive serioase de reflecție critică, ca dealtfel și cele mai tari argumente pentru o reexaminare a problemelor-cheie ale materialismului istoric din perspectiva practicii revoluționare. Croce exercita în epocă o puternică influență filozofică și culturală; el reprezenta nu atît un ghid, cît mai ales un „ferment" al vieții intelectuale italiene, un legatar al moștenirii filozofiei idealiste germane și al tradiției filozofiei istoriciste italiene. Croce încercase cu obstinație să elimine din filozofia sa orice vestigiu de transcendență, metafizică sau teologie, înțelese în sensul tradițional. Critica pe care pretindea el că o aduce marxismului viza mai cu seamă debarasarea acestuia din urmă de orice preocupare care să implice sau să favorizeze „teologizarea", recursul la transcendență, speculația metafizică. În realitate, așa cum demonstrează Gramsci, Croce n-a reușit decît să elibereze filozofia sa, în ultimă instanță speculativă, transcendentală și teologică, de un „grosolan înveliș mitologic".

Marxismul, pentru Gramsci, ca și pentru Antonio Labriola, nu este altceva decît o concepție imanentistă a realității.

Spre deosebire de alți gînditori marxiști din epocă, A. Labriola vedea în filozofia praxisului o concepție originală, independentă, care poseda în interiorul ei elementele unei dezvoltări ulterioare, remarcînd imanența și constanța procesului dezvoltării în factorii istorici, imperativul necesității cuprins în *teoria obiectivă a revoluției sociale* — doctrina materialismului istoric. Pentru Labriola, materialismul istoric „e într-un anumit sens întreg marxismul", este o *filozofie a praxisului* [3].

Gramsci nu va opera o sinteză între Croce și Labriola, ci o decantare a elementelor raționale, viabile din punct de vedere social-politic și istoric, existente la fiecare dintre ei. Marxismul, apreciază Gramsci, derivă dintr-o concepție imanentistă, întrucît el a fost „purificat" de orice „aromă speculativă" și a fost redus la pura istorie sau „istoricitate" sau la purul umanism. Pentru el, marxismul nu este însă nici reductibil la, nici deductibil auto-

---

zofie a praxisului. Nu puțini au fost tentați să vadă în spatele acestui concept un echivalent ezoteric pentru termenul de filozofie marxistă sau materialism istoric, o stratagemă avînd menirea să deruteze cenzura fascistă. Problema dacă Gramsci întrebuințează acest termen ca pseudonim sau dacă, din contra, urmărește ca, plecînd de la noțiunea de filozofia praxisului, să acrediteze o terminologie cu o nouă sarcină filozofică și practică, așadar cu o încărcătură semantică *sui generis*, rămîne încă de clarificat. Pentru Gerhard Roth, noțiunea de filozofia praxisului, departe de a reprezenta un cifru, constituie expresia unei interpretări precis determinate a marxismului. Gramsci n-ar fi inventat termenul, ci numai l-ar fi preluat pe o filieră filozofică Labriola-Croce, conferindu-i însă noi conotații. G. Roth invocă în sprijinul său pe V. Gerratana, care depistează în scrierile gramsciene dinaintea încarcerării noțiunea de „filozofie a praxisului" cu o semnificație întrucîtva apropiată de cea pe care i-o atribuie Labriola, de nucleu filozofic esențial al marxismului, și pe M. Tronti, care consideră, de asemenea, că termenul respectiv nu reprezintă un nume dat marxismului, ci o interpretare distinctă a acestuia (vezi Gerhard Roth, *Gramscis Philosophie der Praxis, Eine neue Deutung des Marxismus*, Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1972, p. 15—16). Multe din dezbaterile în jurul operei lui Gramsci din anii '60—'70, care s-au desfășurat în interiorul cercetării marxiste din Italia, au gravitat în jurul unei chestiuni fundamentale privitoare la influența „hegelianismului meridional" asupra constituirii concepției teoretice gramsciene, revelatoare fiind în acest sens contribuțiile cercetătorilor B. di Giovanni, G. Vacca, V. Gerratana, N. Badaloni, L. Paggi și multor altora.

---

[3] Antonio Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, Gordon Breach, Paris—London—New York, 1970, p. 22, și Predrag Vranicki, *Storia del marxismo*, vol. I, Editori Riuniti, Roma, 1972, p. 284.

mat din imanentism; marxismul se leagă în egală măsură de „concepția subiectivă a realității, tocmai pentru că o răstoarnă, explicînd-o ca fapt istoric, ca « subiectivitate istorică a unui grup social » ca fapt real, care se prezintă ca fenomen de « speculație » filozofică și este pur și simplu un act practic, forma unui conținut concret social și modul de a conduce societatea în întregul ei ca să-și formeze o unitate morală" [4].

Eliberarea filozofiei praxisului de reziduurile mecaniciste, depășirea înțelegerii simpliste a teoriei ca un „complement", ca accesoriu al practicii, constituie — pentru Gramsci — o sarcină prioritară, menită să deschidă calea pentru o definire adecvată, din punct de vedere revoluționar, a statutului materialismului istoric. În acest scop, Gramsci procedează la analiza critică a lucrării lui Buharin, *Teoria materialismului istoric. Manual popular de sociologie marxistă* [5].

Această lucrare exercita la începutul anilor '20 o puternică influență în rîndurile intelectualității de stînga, socialiste și comuniste, ea devenise un fel de „Biblie" a Internaționalei a III-a, constituind pentru cîteva generații de militanți revoluționari principala sursă teoretico-filozofică privind concepția materialismului istoric. Apariția *Manualului* lui Buharin a polarizat atenția majorității teoreticienilor din sînul mișcării muncitorești și comuniste și a alimentat numeroase discuții și polemici în mediile intelectuale ale stîngii europene în anii '20—'30. Ecourile stîrnite în Germania de cartea lui Buharin au fost contradictorii. Social-democrația germană și reprezentanții austro-marxismului manifestau interes mai ales pentru experiența economică și politică sovietică. Lucrarea lui Buharin, ca dealtfel și traducerea în germană a cărții lui Lenin *Materialism și empiriocriticism*, au suscitat la mijlocul anilor '20 o vie dispută privind în special caracteristicile marxismului „sovietic" în raport cu cel „occidental".

Dacă un Kautsky se pronunță asupra *Manualului* în termeni extrem de severi, considerîndu-l o „expresie grosolană a materialismului economic", iar A. Schifrin conchide că el lărgește prăpastia ce separă orientările marxiste, alți recenzenți ai *Manualului* relevă meritele acestuia, subliniind însă punctele ce mai necesitau a fi dezvoltate [6].

În presa Internaționalei Comuniste, Hermann Duncker remarca aspectul pozitiv al revizionismului radical promovat de Buharin, adeziunea deschisă a acestuia din urmă la concepția materialistă asupra realității, la ideile originare ale lui Marx, Plehanov, Mehring — atrăgînd însă atenția asupra faptului că materialismul lui Marx nu este mecanicist, că suprastructura nu este pură aparență, că există o reciprocitate acțională între bază și suprastructură, iar materialismul nu înseamnă fatalism. Pe o poziție apropiată se situează și un alt recenzent german, Fritz Rückert, care pune accentul nu pe materialism, ci pe dialectică și subiectivitate, pe ideea că în natură și societate există salturi, revoluții, distincția dintre comunism și social-democrație rezidînd în teoretizarea inițiativei, în concepția despre practică [7].

Acestea sînt, cum ușor se poate remarca, și punctele asupra cărora se va exercita mai tîrziu critica lui Gramsci. Bela Fogarasi — care colaborase cu Georg Lukács la Viena, la revista *Kommunismus*, în anii 1920—1921 — aprecia, într-un articol din *Die Rote Fahne* în 1922, că *Manualul* lui Buharin acoperea o lacună în literatura marxistă, arătînd că efortul de a repune marxismul pe un punct de vedere „ortodox", în spiritul lui Marx, necesita detașarea de pozițiile lui Plehanov sau Gorter, considerate învechite la data respectivă, sau de optica lui H. Cunow, catalogat ca reformist. Ceea ce i se pare lui Fogarasi remarcabil în cartea lui Buharin este faptul că obiectul unic al științei sociale sînt raporturile sociale, funcțiunile, relațiile și subiecții, nu lucrurile în sine. Pozitivă i se pare și încercarea lui Buharin de a lua în considerație, în mod critic, rezultatele la zi ale sociologiei burgheze reprezentate de Max Weber, Georg Simmel sau Werner Sombart.

---

[4] Antonio Gramsci, *Scrieri alese*, București, Edit. Univers, 1973, p. 150.

[5] Lucrarea lui Buharin, apărută inițial în limba rusă (1921), a cunoscut o largă circulație în mediile intelectuale ale partidului bolșevic și ale Internaționalei Comuniste, fiind rînd pe rînd tradusă în germană (1922), în engleză (1925) și în franceză (1927).

Pe această din urmă ediție se pare că a lucrat Gramsci, în închisoare. Notele critice ale lui Gramsci asupra *Manualului popular de sociologie* deși pot fi situate în timp în perioada 1933—1934, își au rădăcinile în numeroase scrieri de tinerețe ale gînditorului și militantului marxist italian, ele reprezentînd de fapt dezvoltarea unor teme teoretice obsesive, dominante în concepția gramsciană despre știință, marxism, materialismul istoric.

[6] Aldo Zanardo, *Gramsci e Buharin (I Marxismo europeo e marxismo sovietico nel decenio 1920—1930)* în vol. *Filosofia e socialismo*, Editori Riuniti, Roma, 1974, p. 280—281.

[7] *Ibidem*, p. 287—288.

Punctul de vedere al lui G. Lukács asupra *Manualului* este preponderent critic [8]. Arătînd că intenţia autorului *Manualului* de a populariza şi sistematiza materialismul istoric este în sine utilă şi valoroasă, Lukács emite însă o serie de critici pertinente la adresa cărţii lui Buharin, al căror ton şi conţinut vor fi regăsite, ceva mai tîrziu, la Gramsci. Lukács îi reproşează lui Buharin însăşi poziţia sa filozofică — materialismul vulgar intuitiv. Acest materialism reprezenta, de fapt, o reacţie la adresa idealismului social-democraţiei germane, manifest la Bernstein şi Cunow, dar el excludea din metoda marxistă tot ceea ce provenea din filozofia clasică germană şi, în particular, dialectica, rolul activ al subiectului, al raporturilor sociale asupra datului obiectiv, care, doar ele, pot face posibilă revoluţia şi umanizarea efectivă a existenţei sociale. Buharin transformă dialectica, o metodă, într-o *ştiinţă* obiectivistă, pozitivistă, într-o legitate imanentă, obiectivizată în sine, fetişizată. Tipic pentru ipostaza obiectivistă, materialist-vulgară, i se pare lui Lukács faptul că Buharin — ca şi Achille Loria, cum va arăta ulterior Gramsci afirmă că tehnica este elementul, în cele din urmă, determinant al raporturilor de muncă şi în genere al configuraţiei societăţii. Alt motiv al criticii pe care o întreprinde Lukács, ca dealtfel şi Gramsci, priveşte concepţia buharinistă a previziunii. Fundamentul argumentaţiei lui Lukács îl constituie anumite teze ale lui Lenin care se referă la imposibilitatea de a prevedea un fapt cu absolută certitudine. Legile marxismului sînt ţntotdeauna *tendenţiale*, nu statice şi rigide.

Gramsci, spre deosebire de Fogarasi şi Lukács, nu se va rezuma însă la o critică teoretico-filozofică, ci va pune în primul rînd problema valorii politico-practice a *Manualului* lui Buharin, în raport cu întemeierea ştiinţifică a acţiunii revoluţionare a proletariatului.

Reproşul de principiu pe care i-l face Gramsci lui Buharin porneşte de la faptul că *Manualul* nu procedează la o critică fermă şi amănunţită a filozofiei simţului comun, acea „filozofie a nefilozofilor", cu alte cuvinte „concepţia despre lume absorbită necritic din diferitele medii sociale şi culturale în care se dezvoltă individualitatea morală a omului mediu" [9], „folclorul filozofiei", caracterizat prin lipsă de unitate, incoerenţă, inconsecvenţă, conforme poziţiei culturale, sociale şi de clasă a indivizilor dizolvaţi în masă. Eroarea lui Buharin, arată Gramsci, constă în aceea că în elaborarea lucrării sale leagă constituirea unei filozofii originale a maselor doar de respingerea marilor sisteme filozofice tradiţionale şi a doctrinelor religioase, corespunzătoare concepţiei despre lume a intelectualilor şi culturii superioare. Acestea din urmă sînt, în realitate, inaccesibile maselor, ignorate de omul de rînd, impactul lor social dovedindu-se mult mai redus decît am fi tentaţi să crdem. Ele acţionează cel mult ca un element de coeziune şi presiune difuză, exercitînd asupra oricăror manifestări de gîndire originală efecte constrîngătoare, restrictive, dacă nu chiar anihilante. Componentele „filozofice" ale simţului comun au o proveniență mai degrabă religioasă şi se prezintă sub o formă necritică. La nivelul masei ceea ce abundă sînt prejudecăţile, „supersiţiile", identificările naive, vulgar-schematice, certitudinile peremptorii. Or, filozofia praxisului ca filozofie organică şi omogenă a masei, nu trebuie să se constituie doar ca sistem teoretic contrapus doctrinelor sociale burgheze ambiţios elaborate; fără a-şi altera conţinutul şi mesajul originar, ea trebuie să vizeze şi să provoace o veritabilă „reconversiune" a filozofiei mulţimii, a simţului comun. Limbajul şi tonul ei trebuie să fie incisive, polemice, dar întru totul accesibile celor cărora li se adresează.

Buharin pretindea şi credem că nu greşea ca întemeierea unei ştiinţe sociale marxiste să aibă la bază, pe de o parte, demistificarea ştiinţei sociale burgheze, astfel ca proletariatul să aibă la îndemînă „noţiuni clare privind societatea", iar pe de altă parte, conştientizarea sarcinilor construcţiei socialismului, după cucerirea puterii politice de către clasa muncitoare. Proletariatul este obligat să rezolve probleme practice de organizare a societăţii, fapt ce reclamă, la nivelul conştiinţei sale politice, la nivelul ideologiei sale, originate în teoria lui Marx „cunoaşterea aprofundată a societăţii, a claselor ce o compun, a particularităţilor şi comportamentului lor în anumite condiţii date" [10]. Soluţionarea acestor probleme, solicitînd cunoaşterea vieţii economice şi a concepţiilor sociale ale diverselor grupuri sociale, atrage atenţia asupra faptului că materialismul istoric, identic în viziunea lui Buharin cu sociologia marxistă, este de conceput doar în condiţiile asumării de către clasa muncitoare a

[8] Georg Lukács, *N. Bucharin. Theorie des historischen Materialismus*, în *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, XI, 1923, p. 216—224, *apud* Aldo Zanardo, *op. cit.*, p. 290.

[9] Antonio Gramsci, *Opere alese*, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 92.

[10] N. Boukharine, *La théorie du matérialisme historique Manuel populaire de sociologie marxiste*, Editions Sociales Internationales, Paris, 1927, p. 9—10.

statutului şi a funcţiei practice pe care o are ştiinţa socială în noua orînduire, caracterul ei partinic fiind în concordanţă cu obiectivitatea cunoaşterii pe care o furnizează. Buharin consideră că sociologia, ca şi istoria, „nu studiază un singur domeniu al vieţii sociale, ci viaţa socială în întreaga sa complexitate; în alţi termeni, ele nu se opresc la un singur gen de fenomene (fie economice, fie juridice, fie religioase etc.), ci studiază viaţa socială în ansamblul ei, toate manifestările sociale" [11]. Identificînd sociologia marxistă cu însăşi teoria materialismului istoric, Buharin se arată preocupat de ceea ce consideră el a fi obiectul sociologiei marxiste, analizînd conceptele de cauzalitate şi finalitate, determinism şi liber arbitru, echilibru şi ruptură socială în vederea restabilirii echilibrului social, clasele sociale şi lupta lor [12]. Buharin se îndepărtează însă de propriile sale postulate, sedus de logica „pozitivă" a discursului, de articularea coerentă a conceptelor şi legităţilor pe care le vehiculează. El realizează o teorie care tinde să „geometrizeze" realitatea, dar care îşi alienează funcţia majoră de a mobiliza şi cataliza masele, omogenizate din punct de vedere ideologic. Buharin citează cu plăcere din *Etica* lui Spinoza, aminteşte lucrările unor materialişti francezi sau raţionalişti englezi, invocă pe Plehanov şi Bogdanov, comentează lucrările economice ale lui Marx, dar se apleacă mai puţin asupra scrierilor filozofice propriuzise ale clasicilor marxismului, iar contribuţia lui Hegel este respinsă ca „absurditate idealistă". Multe din consideraţiile *Manualului* nu fac decît să reia, de fapt, ideile lui Buharin din perioada antebelică şi din timpul războiului, expuse în lucrările *Economia rentierului şi Imperialismul şi economia mondială*. Nu fără motiv, Gramsci avea să caracterizeze drept „barocă" teoria elaborată în această carte, întrucît în multe privinţe Buharin nu depăşea un punct de vedere intermediar, situat între tradiţia materialistă franceză şi marxism, conceput ca dialectică revoluţionară [13].

Obiecţia pe care o aducea Gramsci *Manualului*, privind ignorarea de către Buharin a filozofiei simţului comun, viza nu numai o carenţă de ordin metodologic, ci şi una de ordin teoretico-explicativ în planul unei *sociologii a cunoaşterii*. Sistemele filozofice şi sociologice burgheze, luate în discuţie de Buharin, nu sînt revelatoare pentru acele elemente filozofice ale simţului comun care sînt de fapt furnizate de religie, filozofia simţului comun avînd legături mult mai strînse cu ideologia religioasă decît cu filozofia intelectualilor. „În simţul comun — subliniază Gramsci — predomină elementele realiste, materialiste, adică produsul imediat al senzaţiei brute, ceea ce, dealtfel, nu e în contradicţie cu elementul religios, ci dimpotrivă; dar aceste elemente sînt superstiţioase, necritice" [14]. Buharin preconizează o nouă ştiinţă socială care îşi reneagă cel mult o filiaţie teoretică „burgheză", fără a depăşi stadiul „pozitivist", „realist", al conceperii realităţii istorice obiective şi fără a spulbera puternic înrădăcinatele prejudecăţi funcţionînd la nivelul conştiinţei empirice a masei, reprezentările „materialiste", datul nemijlocit senzorial ridicat la rangul de certitudine teoretică. Gramsci susţine că *Manualul* confirmă paradoxal aceste elemente necritice, în care simţul comun a rămas la o concepţie „ptolemeică", antropomorfică şi antropocentrică, Buharin nerealizînd o critică radicală, ştiinţifică a acestora, nedezvăluind, în pofida intenţiilor sale, mecanismele sociale ce generează acest fenomen. *Manualul* este deficitar tocmai la capitolul analizei sociologice a ideologiei, pe care pretinde că o întreprinde.

Concepţia lui Gramsci despre ceea ce trebuie să însemne sociologia marxistă apare cu şi mai mare pregnanţă în momentul în care gînditorul italian analizează disocierea operată de Buharin între *materialismul dialectic ca filozofie* şi *materialismul istoric ca sociologie*. Dacă materialismul dialectic ar fi teoria filozofiei praxisului, problema care se pune ar consta în definirea şi circumscrierea exactă a statutului şi a problematicii sociologiei marxiste, i.e., ale materialismului istoric. Ar fi aceasta o ştiinţă a politicii şi istoriografiei, ar fi aceasta un inventar de constatări empirice, clasificate, ierarhizate, sistematizate privind politica şi istoria societăţii? Răspunsurile pe care le reclamă aceste întrebări nu sînt conţinute, arată Gramsci, în lucrarea lui Buharin, care se ocupă de societate, de raporturile între oameni şi clasele sociale, ca şi cum acestea n-ar fi decît un ansamblu de fapte, lucruri, structuri şi forţe susceptibile de a fi cunoscute şi explicate cu un instrumentar şi un model teoretic, similare celor aparţinînd ştiinţelor exacte. Mai mult, Gramsci apreciază că accepţiunea termenului de sociologie, utilizată în *Manual*, rămîne înfeudată sociologismului pozitivist. Apariţia sociologiei moderne, la mijlocul secolului trecut, a reprezentat nu mai puţin o încercare de a construi şi a fortifica o metodă de cerce-

[11] *Ibidem*, p. 13.

[12] *Ibidem*, p. 8.

[13] Vezi, în acest sens, A. G. Löwy, *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Bucharin: Vision des Kommunismus*, Wien—Frankfurt—Zürich, Europa Verlag, 1969, p. 28.

[14] Antonio Gramsci, *op. cit.*, p. 93.

tare științifică, istorică și politică. Dar această sociologie era dependentă, involuntar, de un sistem filozofic deja elaborat — „pozitivismul evoluționist" — asupra căruia sociologia a reacționat doar parțial și lipsit de vigoare. Devenind o „tendință în sine", „o filozofie a nefilozofilor", un transplant de metode și criterii de clasificare schematică a faptelor istorice și politice, sociologia pozitivistă n-a putut să nu se nutrească din evoluționismul plat, vulgar, a ignorat dialectica, și-a supraestimat condiția „experimentală" și empirică, deducînd din scheme teoretice abstracte legi sociale care sînt apoi considerate ca fiind esența funcționării societății, odată ce li s-a insuflat „duhul" obiectivității.

De aceea, arată Gramsci, raportul dintre filozofie și sociologie trebuie privit altfel: „Orice sociologie presupune o filozofie, o concepție generală despre lume, al cărei fragment subordonat este. Iar logica internă, particulară a diferitelor sociologii, logică prin care ele dobîndesc o anumită coerență mecanică, nu trebuie confundată cu teoria generală, adică cu filozofia" [15].

Mecanicismul concepției lui Buharin iese cu ușurință la iveală în momentul în care autorul *Manualului* deduce din principii universale concepte sociologice cu valoare metodologică, întemeind pe baza acestora sociologia propriu-zisă, ce are ca obiect societatea, stadiile acesteia de echilibru și dezechilibru, raporturile între natură și societate, ca dealtfel și cele între componentele societății însăși. Pentru Buharin, atît în natură cît și în societate există o lege cauzală obiectivă a fenomenelor [16]; aceasta se manifestă în forme diferite în societatea „non-organizată" și în cea „organizată" (comunistă). În societatea „non-organizată", faptele și fenomenele sociale sînt cel mai adesea în contrasens cu acțiunile și voința umană, evenimentele sociale înfăptuindu-se „independent" de voința oamenilor: „produsul social al voinței (al voințelor lor) într-o societate non-organizată și în prezența unei evoluții inconștiente nu concordă cu scopurile puse pentru un mare număr de oameni și merge adesea împotriva lor" [17]. O asemenea afirmație nu putea să-i stîrnească lui Gramsci decît mefiența; o mefiență care își avea originile în „furorile" paginilor de tinerețe, unde gînditorul italian nu ezita să celebreze „drept marele factor al istoriei nu faptele economice brute, ci omul, societățile de oameni, acești oameni care se apropie între ei, dezvoltă prin toate aceste contacte (care formează civilizația) o voință socială colectivă, acești oameni care înțeleg faptele economice și le judecă, și le pliază voinței lor pînă cînd aceasta devine elementul motor al economiei, elementul formator al realității obiective, care trăiește și arde și devine un fel de materie telurică, în incandescență, care poate fi canalizată încotro îi place voinței și cum îi place voinței" [18]. Gramsci recuză ideea legitimității utilizării în explicarea istoriei societății și a politicii, a legilor statistice, a legii numerelor mari, cît timp nu se recunoaște faptul că, în istorie și politică, cîmpul lor de acțiune este limitat și condiționat, ele putînd fi luate în considerație doar dacă masele rămîn pasive sau se presupune că rămîn pasive, în măsura în care actorii istorici renunță la voință și libertate, la autonomia relativă a deciziei subiective care nu se confundă desigur cu liberul arbitru. „În fapt, în domeniul politicii — scrie Gramsci — adoptarea legii statistice ca lege esențială operînd ca o fatalitate nu e numai o eroare științifică, dar devine o eroare practică în acțiune; ea favorizează, printre altele, lenea mentală și superficialitatea în alcătuirea programelor. E de observat că acțiunea politică tinde tocmai să scoată din pasivitate mulțimile, adică să distrugă legea numerelor mari; or, cum poate fi atunci considerată aceasta o lege sociologică?" [19].

Critica utilizării în explicarea funcționării societății a așa-ziselor legi sociologice cauzale nu reprezintă altceva decît concretizarea demonstrației conform căreia respingerea determinismului plat, rigid, care la Buharin îmbracă o formă schematică și mecanicistă, trebuie să se realizeze în numele principiului istoricității, al filozofiei praxisului concepută ca *metodologie generală a devenirii istorice*, ca experiment practic colectiv *in actu*.

Ceea ce îl preocupă pe Gramsci în polemica cu Buharin este însă *problema dialecticii* care, deși atinsă în trecut în *Manual*, nu își găsește totuși tratarea adecvată în paginile acestuia. Buharin amintește de metoda dialectică în subsidiar, atunci cînd se ocupă de materialism, în capitolul III al *Manualului*, intitulat *Materialismul dialectic*, unde accentul cade pe materialism și pe caracteristicile sale ce-l diferențiază de idealism. Buharin este cît se poate de lapidar în ceea ce privește dialectica, mulțumindu-se să spună că: „Metoda dialectică de examinare a tot ceea ce există reclamă un studiu al tuturor fenomenelor, 1° în raporturile lor mutuale indisolubile

[15] *Ibidem*, p. 95.
[16] N. Boukharine, *op. cit.*, p. 29.
[17] *Ibidem*, p. 37.
[18] Antonio Gramsci, *Écrits politiques (1914—1926)*, vol. I, Gallimard, Paris, 1974, p. 136.
[19] *Idem*, *Opere alese*, p. 97.

și 2° în mișcarea lor" [20]. Buharin enumeră, fără să insiste, principiile fundamentale ale dialecticii: conexiunea reciprocă a fenomenelor, contradicțiile interne ca fundament al mișcării, trecerea cantității în calitate etc. Vorbind apoi despre contradicții în evoluția istorică, Buharin consideră că succesiunea stărilor de echilibru și dezechilibru culminează cu un nou echilibru, cu o reechilibrare de forțe, proces ce se reia la infinit. În această teorie a echilibrului persistă o interpretare mecanicistă a fenomenelor istorice care pare împrumutată de la empiriocriticistul Bogdanov [21]; Buharin pomenește de dialectica vechilor greci, de cea a lui Hegel, precum și de răsturnarea dialecticii hegeliene la Marx, dar accentul cade pe unitatea dintre *sistem* și *mediu* între acestea stabilindu-se în principal trei tipuri de raporturi: 1. *echilibru stabil* (societatea în stagnare); 2. *echilibru instabil cu semn pozitiv* (dezvoltarea sistemului); 3. *echilibru instabil cu semn negativ* (distrucția sistemului) [22].

Exemplele utilizate de Buharin, pentru a releva dialectica societății, nu fac decît să simplifice pînă la schematism dezolant ideea urmărită, sînt departe de a servi ca argument convingător al demonstrației filozofice.

Lenin, cu puțin timp înainte de a muri, remarcase în celebra *Scrisoare către Congres*, care ulterior avea să fie apreciată drept *Testamentul* său politic, același defect al lucrării lui Buharin, care, un deceniu mai tîrziu, avea să fie aspru criticat de Gramsci în notele sale privind *Manualul popular de sociologie:* „Buharin *nu este numai un foarte valoros și mare teoretician al partidului*, el mai este socotit — și pe bună dreptate — ca răsfățatul întregului partid; dar vederile sale teoretice pot fi socotite numai cu foarte mari rezerve ca fiind pe deplin marxiste, căci el are ceva scolastic (el nu și-a însușit niciodată și *cred că n-a înțeles niciodată pe deplin dialectica)*" [23].

Absența unei expuneri a dialecticii în *Manual* îi pare lui Gramsci a proveni în primul rînd din distincția între materalismul dialectic ca filozofie și materialismul istoric ca sociologie, stabilită de Buharin, o scindare arbitrară și sterilă a filozofiei praxisului în două elemente: „O teorie a istoriei și a politicii concepută ca sociologie, deci care se constituie după metoda științelor naturii (experimentală în sensul meschin pozitivist) și o filozofie propriu-zisă care n-ar fi decît materialismul filozofic sau metafizic, sau mecanicist (vulgar)", ca atare „nu se mai înțelege importanța și semnificația dialecticii, care, dintr-o doctrină a cunoașterii și substanță medulară a istoriografiei și a științei politice, este coborîtă la rangul de sub specie a logicii formale, scolastică elementară" [24]. A doua cauză a absenței dialecticii în *Manual* ar rezida în capitularea lui Buharin în fața simțului comun și a gîndirii vulgare, pentru care dialectica este un exercițiu dificil, o modalitate intelectuală ce refuză subordonarea față de imperiul reificat al faptelor pretins obiective. În ultima instanță, Buharin pare să nu fi înțeles sensul dialecticii revoluționare care la Marx apare cu toată claritatea în *Tezele despre Feuerbach:* privată de nervul istoriei și politicii, filozofia nu poate decît să eșueze ca „metafizică ingenuă", devenind un „aristotelism pozitiv", cum spune Gramsci.

Notele critice gramsciene asupra *Manualului popular de sociologie* au fost publicate abia după cel de-al doilea război mondial; ele nu au fost cunoscute de Buharin, deși nu este exclus ca anumite obiecții să-i fi ajuns totuși la cunoștință acestuia prin doi colaboratori apropiați ai lui Gramsci din Partidul Comunist Italian: Angelo Tasca (Serra) și Palmiro Togliatti (Ercoli) [25].

Deși încarcerat, Gramsci urmărea cu atenție, atît cît îi era permis, evoluția concepției lui Buharin despre știință, despre cunoașterea realității obiective; militantul italian citise în momentul redactării notelor critice asupra *Manualului* și raportul prezentat de Buharin la Congresul internațional de istoria științei și tehnologiei de la Londra, din 1931, apărut într-un volum colectiv în limba engleză, care îi parvenise în luna august a aceluiași an [26]. Buharin continua să susțină, în raport cu perspectiva „subiectivistă" asupra istoriei, o opinie apropiată de cea exprimată în *Manual*, acceptînd concepția realității obiective a lumii exterioare într-o formă necritică și schematică, căreia Gramsci nu-i poate ierta caracterul trivial și „misticismul". Teoreticianul marxist italian se vede nevoit

---

[20] N. Boukharine, *op. cit.*, p. 65.

[21] Predrag Vranicki înclină să creadă că Buharin a fost influențat mai ales de lucrările *Filosofia jivogo opita (Filozofia experienței trăite)*, 1920, și de *Tektologhiia*, 1922 ale lui A. A. Bogdanov (P. Vranicki, *op. cit.*, p. 90).

[22] N. Boukharine, *op. cit.*, p. 74—78.

[23] V. I. Lenin, *Scrisoare către Congres*, în *Opere alese*, vol. III, București, Edit. politică, 1962, p. 763 (subl. ns.).

[24] Antonio Gramsci, *op. cit.*, p. 101.

[25] A. G. Löwy, *op. cit.*, p. 30.

[26] N. I. Bucharin, *Theory and Practice from the Standpoint of Dialectical Materialism*, în vol. *Science at the Cross Roads*, London, 1931, *apud* Paolo Rossi, *Antonio Gramsci sulla scienza moderna* (Postilla: *La scienza al bivio*) în „Critica marxista", nr. 2/1976, p. 58.

să afirme încă odată cu tărie o idee ce poate părea paradoxală, dar care dovedește de fapt simțul său dialectic, viziunea istorică și irepresibila sa energie creatoare, dorința de a regîndi în termeni proprii marile interogații și soluții ale materialismului istoric: „Obiectiv înseamnă întotdeauna obiectiv din punct de vedere uman, ceea ce corespunde exact cu obiectiv din punct de vedere istoric, altfel spus obiectiv ar însemna în mod universal subiectiv" [27].

Mai puțin cunoscut este însă faptul că, după îndepărtarea sa din Comintern și din Biroul politic, Buharin, care a activat în cadrul Academiei de științe sovietice, și-a revizuit în multe privințe opiniile teoretico-filozofice, mărturie în acest sens stînd lucrările elaborate la începutul anilor '30 [28]. În fața pericolului fascismului, Buharin considera că, în opoziție cu ideologia antiumanistă a acestuia, comuniștii trebuie să se întoarcă la rădăcinile umanitare ale marxismului, la fundamentele umanismului revoluționar.

Curioasa turnantă a gîndirii lui Buharin avea neîndoielnic la bază, dincolo de substratul filozofic și etic al demersului său intelectual, o viziune restructurată asupra istoriei și politicii, o înțelegere superioară a situației în care teoria unificată cu practica, pentru a *nu-și aliena nici mesajul, nici finalitatea*, are nevoie permanent de suflul revigorant al criticii și autocriticii filozofice.

Atît Gramsci, cît și Buharin au înțeles, la capătul unui dramatic drum, ca intelectuali revoluționari și militanți politici, că această sarcină de gravă răspundere pentru un gînditor marxist revoluționar presupune nu numai căutarea febrilă a adevărului, o ardere intelectuală lucidă, ci și sacrificiul suprem. Și nu este cîtuși de puțin lipsit de semnificație dacă ultimele cuvinte ale lui Buharin, rememorînd lecția dialecticii hegeliene, au fost: „Istoria universală este judecătorul suprem".

Polemica lui Gramsci, nu atît cu Buharin, cît cu modelul epistemologic reprezentat de acesta, ne apare ca substanța vie a unui capitol de istorie intelectuală a marxismului secolului douăzeci, un episod în care au interferat două destine de excepție, condamnate deopotrivă de o Istorie inclementă la o prematură tăcere. Adevărul și miza acestui conflict teoretic se relevă doar în lumina timpului, cînd mai dreapta judecată a urmașilor, temperată de distanța istorică, sustrage umbrele din imperiul unei vinovate uitări, le restituie unei tradiții nicicînd anihilată.

---

[27] Antonio Gramsci, *op. cit.*, p. 111.

[28] *Der Kampf zweier Welten und die Aufgaben der Wissenschaft. Die Wissenschaft an einem Weltgeschichtlichen Wendepunkt. (Lupta a două lumi și sarcinile științei. Știința la o cotitură istorică epocală)*, referat la ședința Academiei de științe a U.R.S.S., Moscova 21—27 iunie 1931; eseul consacrat împlinirii a cincizeci de ani de la moartea lui Marx (1933); studiile *Marxismus-Darwinismus* și *Marx-Essay* (1933). Așa cum remarcă biograful său A. G. Löwy, în măsura în care se mai bucura de libertatea de exprimare, Buharin se apropia deja de ideile lui Lukács și Gramsci (vezi A. G. Löwy, *op. cit.*, p. 509).

ȘCOALA DE LA FRANKFURT ȘI DIALECTICA NEGATIVITĂȚII

— Elemente pentru o metacritică a „Teoriei critice" —

DE

VLADIMIR TISMĂNEANU

Școala de la Frankfurt tinde să devină mit. Un mit ce-i învăluie trecutul într-un clarobscur derutant și îi desfide mesajul originar, deschizîndu-se deopotrivă, fără timide reticențe, hagiogramelor sofisticate ori denigrărilor mai mult ori mai puțin iconoclaste. A căuta dreapta măsură, a proceda la un examen critic lipsit de atari furori „partizane", a avansa *sine ira et studio* în explicarea unuia dintre cele mai incitante și spectaculoase fenomene spirituale ale veacului, aceasta ne apare a fi sarcina unui demers obiectiv, ghidat înainte de toate de grija degajării adevărului, a acelui substrat rațional la care fervoarea intempestivă nu poate avea niciodată acces. Originile imaginii de atîtea ori distorsionată —

cînd prin hiperbolizare, cînd prin contestare — asupra contribuției efective a Institutului pentru Cercetare Socială din Frankfurt rezidă, între altele, în existența unei omologii structurale între situația socioistorică și culturalmorală în care a prins ființă „Teoria critică" și dezvoltarea contemporană a capitalismului tîrziu *(Spätkapitalismus)*, de natură să orienteze anumite straturi ale intelectualității radicale din Occident spre modelul oferit de exponenții Școlii.

Într-un atare sens, Școala de la Frankfurt apare ca o expresie a dilemelor intelectualului radical de stînga, a acelei *inteligheții* ce-și repudiază ereditatea socială burgheză, într-o epocă în care negativitatea pare să fie absorbită de logica ordinii stabilite, în care alternativele altădată precis delimitate se estompează îndărătul presupusei universalizări a regulilor dominației birocratic-totalitare [1]. Exilul Școlii, după lovitura de forță a nazismului — faimoasa *Machtergreifung* — nu devine astfel decît oficializarea unei stări de fapt, traducerea *in actu* a unei situații cvasiexistente: intelectualii radicali din Frankfurt nu fuseseră niciodată atașați *expressis verbis* unei direcții politice precise, motiv pentru a sublima psihologia refuzului și a eșecului în tema centrală a speculației lor sociometafizice.

Destinul subiectivității, profilarea pericolului regresiunii în heteronomie, anihilarea spațiilor de libertate ce caracterizau o epocă trecută odată cu ascensiunea dominației totalitar-fasciste, declinul liberalismului sînt tot atîtea teme predilecte ale „Teoriei critice" în faza sa postbelică. Oroarea devine o categorie metafizică primordială, filozofii detestă *sistemul*, conceput ca *bloc al pozitivității înghețate*, tonalitatea dominantă fiind aceea a mîhnirii descumpănite, a unei nelimitate amărăciuni căreia Horkheimer îi dădea glas încă în notele sale din anii weimarieni, atunci cînd făcea elogiul celor învinși: „Astăzi, neputința celor care au eșuat nu este argumentul neînsemnat împotriva obiectivității judecății lor, întrucît această societate este rău guvernată. Persoana care a fost distrusă de ea nu a fost judecată" [2]. Ceea ce se are acum în vedere este necesitatea de a se pune sub semnul întrebării chiar fundamentele Rațiunii, de a se asigura criticii o legitimitate, se procedează așadar la demitizarea raționalității dominante, căreia i se descoperă reversul secret, potențialul irațional. În notele sale purtînd pecetea unui scepticism devastator, Horkheimer ajunge să profetizeze chiar disoluția categoriei mediațiunii, prăbușirea irezistibilă într-o imediatitate absorbantă, difuză: „Oamenii nu se mai recunosc ca indivizi, în căutarea unui scop care le transcende existența. Le Grand Être și spiritul obiectiv hegelian au devenit non-necesare. Iar omul nu se mai gîndește ca finit, ca fiind inapt să trăiască fără un infinit, ori cel puțin fără vreun sens. În loc de aceasta, el devine în chip „pozitiv" un element al realității. Mediațiunea este abandonată. Dialectică a Iluminismului" [3].

Ceea ce își propusese „Teoria critică" în perioada interbelică ținea de o reconstrucție a conceptului însuși al Rațiunii, dar reconstrucția nu devine posibilă decît odată cu demontarea metodică a articulațiilor edificiului inițial, așadar după examenul riguros al lacunelor, al punctelor de minimă rezistență ce riscă să-i pericliteze soliditatea. Progresul, Luminile, Rațiunea însăși au fost sfidate de acele forțe care apăruseră tocmai pe fondul afirmării lor, situație paradoxală ce obligă la o analiză lipsită de iluzii ori de false pudori a destinului raționalității, avînd în vedere dialectica imanentă a scopurilor și mijloacelor. *Rațiunea subiectivă*, definită drept capacitatea de a stabili și, în consecință, de a coordona mijloace convenabile cu un scop dat, a devenit ea însăși, printr-o stranie metamorfoză, o excrescență dubioasă a Rațiunii, întrucît a acceptat să renunțe treptat la menirea ei *axiologică*, odată cu absolutizarea dimensiunii pragmatice. Ea se mulțumește astfel cu o poziție subordonată, cu un statut subaltern extrem de îndepărtat de visurile pionierilor civilizației burgheze „care erau unanimi în a declara că rațiunea joacă un rol director în conduita umană, și poate chiar *rolul predominant*" [4].

În contrast cu această ipostază a Rațiunii este definită *rațiunea obiectivă*, a cărei vocație constă în a coordona *normativ* comportamentele umane, fie ele teoretice sau practice, individuale sau colective: esența ei, inerentă realității, este accesibilă exclusiv gîndirii dialectice, animată de fiorul *criticii*. Ceea ce constată Horkheimer urmărind dialectica rațiunii obiective și subiective, opoziția și întrepătrunderea lor, este faptul că „în timpurile moderne rațiunea a manifestat o tendință de a-și dizolva propriul conținut obiec-

---

[1] Martin Jay, *The Dialectical Imagination — A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923—1950*, Boston—Toronto, Little, Brown and Company, 1973, p. XIV.

[2] Max Horkheimer, *Dawn & Decline. Notes 1926—1931 and 1950—1969*, New York, The Seabury Press, 1978, p. 57.

[3] *Ibidem*, p. 144—145 (notă din anii 1957—1958).

[4] *Idem*, *Éclipse de la raison*, Paris, Payot, 1974, p. 19 (subl. ns.).

tiv", o înclinație ce este la rîndul ei solidară cu afirmarea tot mai insistentă a mentalității birocratic-cuantificatoare: ca rațiune subiectivă și îndeosebi sub aspectul rațiunii instrumentale, Rațiunea însăși este concesionată integral totalității procesului social, singurul criteriu ce subzistă fiind „valoarea sa operațională, rolul său în dominația oamenilor și a naturii" [5]. Consecințele formalizării Rațiunii transpar cel mai clar în anularea funcției negative a conceptelor ce-i erau imanente (libertate, justiție, egalitate, toleranță), în prezent ele fiind lipsite de sancțiunea rațională care, în primul rînd, le conferea odinioară valențele explozive. Locul Rațiunii ar fi fost astfel uzurpat de autoritatea unei științe aptă să realizeze numai clasificări de fapte și calcul de probabilități, astfel încît s-a ajuns, crede Horkheimer, la acea situație derutantă în care: „Enunțul după care justiția și libertatea sînt mai bune în sine decît injustiția și opresiunea este, din punct de vedere științific, inverificabil și inutil" [6]. În optica „Teoriei critice", conceptul însuși al Rațiunii a fost mutilat, devenind un teren propice manipulărilor și inoculării celor mai flagrante neadevăruri, iar responsabilitatea (culpabilitatea) pentru această stare de decrepitudine îi revine rațiunii subiective, pseudoneutralității sale ipocrite care admite deopotrivă justiția și injustiția, egalitatea și inegalitatea. Horkheimer crede astfel că poate diagnostica în tendințele inerente rațiunii subiective simptomul alarmant al autodistrugerii Rațiunii, întrucît, devenind *instrument*, ea poate fi utilizată în consecință pentru perpetuarea și eficientizarea dominației. Critica rațiunii subiective, a rațiunii instrumentale, a rațiunii devenită prin renegare elementcheie al procesului de manipulare a subiectului, coincide cu denunțarea mentalității și logicii pozitiviste ca alibi al falsei reconcilieri, în realitate al abdicării în fața ordinii represive.

Spre a înțelege mai exact raționamentele „Teoriei critice" și spre a evita o serie de confuzii ce-și fac loc în exegeza ei contemporană, trebuie subliniat că, în viziunea lui Max Horkheimer, „știința de astăzi, diferența dintre ea și celelalte forțe și activități intelectuale, diviziunea ei în cîmpuri specifice, procedeele sale, conținuturile sale și organizarea sa, nu pot fi înțelese decît în raport cu societatea pentru care ea funcționează" [7], se recuză așadar oricărei hipostazieri *sub speciae aeternitatis*. Firește, acest lucru nu înseamnă reducția ei la o suprastructură pasageră ori la un epifenomen al societății globale, însă apare la fel de inacceptabilă atitudinea pozitivistă care vede în știință un campion automat al progresului, o dimensiune absolut autonomă, sustrasă supradeterminărilor istorico-economice. În legătură cu persistentele alegații ale unor comentatori care reproșează Școlii de la Frankfurt revenirea pe o platformă neoromantică antiscientistă și antitehnologică, o nemărturisită propensiune iraționalistă, considerăm că avem mai degrabă de-a face cu o atitudine *antitehnocratică* decît cu un antiindustrialism ori cu o versiune modernizată a spiritului rousseau-ist [8].

Există însă, și trebuie recunoscut acest lucru, o tendință imanentă „Teoriei critice" de a identifica filozofia pozitivistă cu o serie de practici politice pe care aceasta nu numai că nu le-a cauționat, ci, dimpotrivă, le-a blamat cu maximă indignare; ceea ce însă nu presupune că ar trebui confundate implicațiile politico-sociale și gnoseosociologice ale unei doctrine cu anumite luări de poziție ale exponenților, cum procedează de pildă Kolakowski atunci cînd urmărește să probeze, cu orice preț, reaua-credință de care ar da dovadă gînditorii din Frankfurt în polemica lor antipozitivistă. Pozitivismul nu este, desigur, o expresie ideologică *imediată* a *statu-quo*-ului și, *a fortiori*, ar fi dificil să se vadă în el o apologie necondiționată a structurilor dominante; pe de altă parte însă, nu poate fi evitată remarcarea raporturilor de *compatibilitate* și *congruență* existente între logica tehnocratică și paradigma pozitivistă, ceea ce îi permite lui Horkheimer să afirme că pozitivismul nu este altceva decît „tehnocrația filozofică": „Pentru ei, gîndirea, în actul însuși al funcționării sale ca *ancilla administrationis* devine *rector mundi*" [9].

---

[5] *Ibidem*, p. 30.

[6] *Ibidem*, p. 32.

[7] *Ibidem*, p. 68.

[8] Reproșul amintit apare deosebit de pregnant în luarea de poziție critică a lui Lucio Colletti pentru care „Teoria critică" ar fi promotoare a „unei revoluții împotriva tehnicii și științei, o revoluție în numele mitului și utopiei" (v. Lucio Colletti, *Marx, Hegel și Școala de la Frankfurt* în „Rinascita", anul 28, nr. 20, 14 mai 1971). În același sens, L. Kolakowski, de pe o platformă vizibil influențată de linia de gîndire popperiană, impută caracterul sincretic al conceptului Rațiunii în viziunea exponenților Școlii, înfeudarea lor în raport cu tradiția romantică, întrucît „singurul remediu pe care îl pot oferi este gîndirea teoretică *(theoretical reasoning)*", meritul ei suprem constînd în „eliberarea de despotismul logicii și matematicii", deoarece, în ochii lor, „logica semnifică dispreț pentru individ" (L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, vol. III, *The Breakdown*, Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 377).

[9] Max Horkheimer, *Éclipse de la raison*, *op. cit.*, p. 69.

Raţiunea instrumentală parvine astfel la a transforma fiecare fragment al existentului într-un *cîmp de mijloace*, ceea ce conduce la necontenita dizolvare a subiectului, care, într-o viziune iniţială, ar fi fost cel menit să le utilizeze: „Instrumentalizarea raţiunii (...) este percepută ca fiind interdicţia raţiunii în raport cu creşterea progresivă universală a condiţiilor de dominaţie, iar principiul schimbului din societatea burgheză este interpretat ca expresia deplină a acestei raţiuni instrumentalizate" [10]. Dialectica civilizaţiei se dovedeşte înclementă: autor al primei încălcări a pactului cu existentul, individul, cel ce şi-a propus subjugarea naturii, ajunge el însuşi a fi subjugat, *dominatorul devine dominat*, sau, în termeni hegelieni, conştiinţa dobîndeşte certitudinea „de a se fi deposedat într-adevăr de eul său şi de a fi făcut din conştiinţa sa nemijlocită de sine un *lucru*, o fiinţă obiectivă" [11].

Acesta este sensul mult disputatei axiome a „Teoriei critice", conform căreia *dominaţia naturii implică dominarea omului*, teză care poate fi interpretată drept o tentativă de dezistoricizare a dialecticii sau, în alţi termeni, ca o anulare a perspectivei *sociologice* asupra procesului alienării umane: „Fiecare subiect trebuie să ia parte nu numai la supunerea naturii exterioare, umană şi non-umană, dar pentru a o face el trebuie să supună natura în el însuşi. Dominaţia se interiorizează pentru iubirea dominaţiei" [12]. Este vorba, prin urmare, de transcenderea planului social istoriceşte determinat şi de proiecţia unei viziuni metafizice înrădăcinată într-o perspectivă psihanalitică, predispusă să identifice dominaţia cu o maledicţiune originară a speciei, o ineluctabilă fatalitate; exterioară, în ultimă instanţă, logicii existenţei sociale, dominaţia devine, asemeni alienării hegeliene, un destin irescapabil, o determinaţie generică purtînd însemnul veşniciei.

În *Minima Moralia*, Adorno nu ezita să pronunţe necrologul subiectivităţii, strivită de ascensiunea constantă a unei fatalităţi ce respinge orice meditaţiune. Tributar aceluiaşi pesimism pustiitor, aceleiaşi mefienţe viscerale în raport cu şansele salvării subiectivităţii, şanse pentru care consideră însă că trebuie luptat *cu disperare*, Horkheimer observă la rîndul său cum „conservarea individului pentru el însuşi presupune adaptarea sa la exigenţele cerute de conservarea sistemului", descifrează aşadar *logica inculcării represiunii*. Procesul socializării însăşi devine identic cu educarea obedienţei, individul autonom rămîne o amintire dureroasă a unei epoci apuse. Omul unidimensional, fiinţa condiţionată, programată, manipulată, individul mereu ameninţat şi dispus să renunţe la orice vestigiu de libertate pentru un simulacru de fericire, asigură astfel „elevarea realităţii la demnitatea de ideal. În consecinţă, adaptarea devine măsura oricărui tip conceptibil de conduită subiectivă" [13]. Este în fond paradoxul tragic al Raţiunii, care face ca pe măsură ce independenţa subiectului creşte, să crească în chip egal pasivitatea sa.

Dialektik der Aufklärung (Dialectica iluminismului), apărută la Amsterdam în 1947, operă scrisă în comun de Adorno şi Horkheimer, urmăreşte tocmai elucidarea procesului complex prin care Raţiunea se transfigurează, trece în pozitivism şi acceptă finalmente „identificarea între intelect şi ceea ce este ostil spiritului" (*Prefaţă* la prima ediţie). De-a lungul tribulaţiilor sale, suferind multiple avataruri, Raţiunea ar fi devenit forţa motrice, principiul galvanizant, care, absolutizînd raporturile cantitative şi ignorînd calităţile şi diferenţele, a dus la dispariţia semnificaţiilor transcendente, la instrumentalizarea culturii şi la universalizarea relaţiei desemnată de categoria *fetişismului mărfii*. Perspectiva „Teoriei critice" este subsumată în tot mai mare măsură pesimismului istoric, demersul său fiind guvernat de convingerea că datoria Raţiunii constă în a întreprinde un travaliu reflexiv intens asupra propriului destin, pentru a contribui la renaşterea *inteligenţei critice*. Tonul cărţii este marcat de psihologia disperată a emigraţiei intelectuale germane pentru care experienţa dezastruoasă a nazismului a semnificat mai mult decît o simplă regresiune temporară în barbarie, fiind, aşa cum înţelegea să demonstreze şi Thomas Mann în *Doctor Faustus*, epilogul catastrofic al unei dezvoltări aberante a spiritualităţii germane şi europene, concluzia îndelungatei operaţii de autodistrugere a Raţiunii. Sensul conceptului de *Aufklärung* se revelă a fi identic cu cel al Raţiunii, de „gîndire în progres", opus aşadar

---

[10] Albrecht Wellmer, *Critical Theory of Society*, New York, Herder and Herder, 1971, p. 129. Exponent marcant al celei de-a doua generaţii a Şcolii, Albrecht Wellmer îşi propune, la rîndul său, o analiză a raporturilor dintre ştiinţa socială empirico-*analitică* şi cea *critică*, odată cu descifrarea dimensiunii pozitiviste, latente şi manifeste, în tradiţia gîndirii revoluţionare, contrapusă direcţiei *critic-negative*, consecvent *dialectică*.

[11] Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1965, p. 131.

[12] Max Horkheimer, *Éclipse de la Raison*, p. 102.

[13] *Ibidem*, p. 105.

iraționalismului, sursă primordială a prăbușirii în obscurantism. Adorno și Horkheimer își propun să distingă modalitățile prin care falsa totalitate proiectată în mitul ideologic al nazismului s-a consacrat strangulării metafizicii, disponibilitățile pe care noua barbarie a reușit să și le adjudece: „Faptul că uzina aseptizată și tot ceea ce face parte din ea (Volkswagen și palatul sporturilor) lichidează brutal metafizica, ar putea fi indiferent, dar nu este indiferent că devin ele însele o metafizică, o cortină ideologică îndărătul căreia se concentrează dezastrul real" [14].

Conceptul de *Aufklärung*, invocat de gînditorii din Frankfurt, este structurat în funcție de tendința generală spre scientifizare și pozitivare a existentului, acea *desacralizare a lumii* pe care Max Weber o atribuia raționalității științifice, astfel încît „Rațiunea se comportă în raport cu lucrurile ca un dictator în raport cu oamenii: îi cunoaște în măsura în care îi poate manipula" [15]. Natura însăși este discreditată, devenind materie haotică pentru exercitarea funcției clasificator-instrumentale a Rațiunii, *ego-ul* se convertește în pură posedare, în zel insațiabil de stăpînire a existentului, în „identitate abstractă". Dialectica Rațiunii converge, astfel, cu direcția sinucigașă a dominației progresive a naturii, acea rătăcire a civilizației europene provenită din ignorarea faptului că „orice tentativă avînd drept scop să zdrobească constrîngerea exercitată de natură prin zdrobirea acestei naturi nu ajunge decît la o și mai mare supunere în fața acesteia" [16]. Apoteoza formalismului logic, triumful raționalității subiective, se realizează prin subordonarea și supunerea docilă a Rațiunii în fața a ceea ce este dat *imediat:* „Faptul are ultimul cuvînt, cunoașterea se mulțumește cu repetarea sa, gîndirea se reduce la o simplă tautologie" [17]. Teza hegeliano-marxistă, formulată eclatant de tînărul Lukács, asupra omnipotenței reificării în universul „vrăjit și întors pe dos" (Marx) al ordinii sociale capitaliste, își află în postulatele Școlii de la Frankfurt ceea ce am numi un *ecou deviat*, suferind o convertire specifică rezultată din perspectiva metafizică globală adoptată: reificarea nu mai vizează un anumit strat al societății, falsa conștiință se impune ca *unică* ipostază a conștiinței, devine o fatalitate a procesului dezvoltării sociale în sine [18]. Omul însuși, subiectul generic, nu se mai definește decît ca *lucru*, ca „element de statistică în termeni de succes sau de eșec"; Rațiunea s-a transformat într-o „tehnicizare radicală" specifică unei gîndiri ce nu suportă nimic în afara existentului *(das Daseiende)*, o existență diferită, dimensiunea *alterității* însăși inspirîndu-i o „spaimă mitică" *(mythische Angst)* [19]. Rațiunea se convertește într-o raționalitate inumană, aseptică, înghețată, care funcționează exclusiv în raport cu parametrii de randament și de tehnicitate, fiind imunizată împotriva oricărei tentații de a repudia logica integrării și a acomodării. Spinoasa dialectică a civilizației se manifestă în plenitudinea ei: atunci cînd instinctul de conservare a devenit un automatism, Rațiunea reamintește că esența ei, *qualitas occulta*, este alternativa, considerată la fel de ineluctabilă ca și dominația. Aceasta întrucît Rațiunea nu este reductibilă la imaginea ei convențională, ci poate fi privită și ca „natură devenită inteligibilă în alienarea sa"; subiectul nu a fost așadar niciodată complet epurat de dimensiunea sa naturală, nu a fost cu desăvîrșire reificat: „În virtutea acestei supraviețuiri a naturii în subiectul în care rezidă adevărul nerecunoscut al oricărei civilizații, Rațiunea se opune dominației în general..." [20]. Sacrificiul gîndirii autonome, abandonarea și lichidarea subiectivității, absolutizarea dominației nu pot fi transgresate decît prin intermediul praxisului revoluționar care, la rîndul său, subliniază gînditorii din Frankfurt, depinde de „intransigența teoriei în raport cu societatea care, în inconștiența sa, permite gîndirii să înghețe" [21]. Dar praxisul revoluționar însuși este dependent de destrămarea viziunii pozitiviste, handicap gnoseologic care susține hiperbolizarea *statu-quo*-ului, îl sacralizează acordîndu-i certificatul de legitimitate (raționalitate) pe care îl solicită, astfel încît chiar *imaginația radicală* riscă să degenereze într-o „încredere docilă în tendințele obiective ale istoriei". Ambivalența Rațiunii se probează

[14] Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *La dialectique de la Raison. Fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 18.

[15] *Ibidem*, p. 27.

[16] *Ibidem*, p. 30.

[17] *Ibidem*, p. 43.

[18] Cum relevă Kolakowski, Școala de la Frankfurt a accentuat universalitatea reificării ca proces afectînd toate straturile societății, îndoindu-se tot mai mult de rolul revoluționar și eliberator al proletariatului, „astfel încît, finalmente, s-a dispensat complet de această parte a doctrinei lui Marx" (L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, op. cit., p. 342).

[19] Tibor Hanak, *Die Entwicklung der marxistischen Philosophie*, Basel—Stuttgart, Schwabe & Co. Verlag, 1976, p. 186.

[20] Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *La dialectique de la Raison*, *op. cit.*, p. 55.

[21] *Ibidem*, p. 56.

aici mai clar decît oriunde; pentru a se regăsi pe sine, pentru a-şi redobîndi identitatea, Raţiunea trebuie să abjure complicitatea cu forţele ordinii stabilite, să renunţe la orice conivenţă cu adversarii săi, „să aboleasca falsul absolut care este principiul dominaţiei oarbe" [22].

Mitul lui Ulise funcţionează, în demonstraţia lui Horkheimer şi Adorno, ca simbol al destinului *alienant* al individului burghez, încarnare a contradicţiilor care fac din el un însingurat tocmai pentru că este integral socializat; Ulise este prototipul individualităţii înstrăinată de natura interioară şi exterioară, soarta sa se înscrie în acea *preistorie a subiectivităţii* în care mijloacele sînt de-acum întronate ca scop, iar conştiinţa însăşi presimte aneantizarea. Falsul nume al eroului, utilizat ca subterfugiu dialectic pentru a-i induce în eroare pe ciclopi, exprimă perfect situaţia de *anulare a identităţii* proprie erei capitalismului tîrziu, acea dedublare schizoidă, care, doar ea, poate susţine adaptarea subiectului la o existenţă la rîndul său scindată: „În realitate, Ulise, subiectul, îşi reneagă propria sa identitate care face din el un subiect şi îşi salvează viaţa imitînd ceea ce este amorf" [23]. Represiunea ar fi prin urmare inerentă dezvoltării civilizaţiei, auto-afirmarea subiectului ar fi întotdeauna acompaniată de negaţia de sine. Raţiunea implică, pe de o parte, surmontarea conflictului dintre raţiunea pură şi raţiunea empirică şi, pe de altă parte, ea se instituie ca „instanţă a unei gîndiri calculatoare care organizează lumea în vederea conservării de sine şi nu recunoaşte alte funcţiuni decît cele ale pregătirii obiectului pornind de la simplul material senzorial pentru a face din el obiectul aservirii" [24]. Raţiunea nu se manifestă exclusiv ca raţiune subiectivă ori instrumentală, aceasta fiind mai degrabă o ipostază denaturată a obiectivării spiritului, o modalitate de alienare a gîndirii ce ţine de un anumit timp istoric şi de o anumită organizare a realităţii sociale în care „dominaţia grupurilor private, exercitîndu-se asupra aparatului economic" divizează oamenii, ceea ce face ca autoconservarea aşa cum este ea promovată de Raţiune, pulsiunile reificate ale individului burghez să se releve ca „forţă naturală distructivă, inseparabilă de autodistrugere". Debutînd în era modernă sub semnul radicalismului, Raţiunea a fost aservită de forţele dominaţiei, a fost subjugată şi constrînsă să contribuie ea însăşi la propria descompunere, aceasta întrucît, şi aici revine laitmotivul „Teoriei critice", „dominaţia naturii se reproduce în interiorul umanităţii" [25], provoacă emergenţa acelui *continuum al represiunii* a cărui sfidare nu este posibilă decît sub semnul *exagerării* şi *utopiei*. Funcţia Raţiunii critice revine astfel la a diagnostica oroarea, a surprinde articulaţiile barbariei, ale acelui sistem care face ca „tortura să devină adevărul esenţial, iar viaţa fericită să nu fie decît vanitate" [26].

Uniformizarea, masificarea, standardizarea existentului, efecte ale raţiunii instrumentale, se manifestă pregnant în *industria culturală a capitalismului tîrziu*, în care tehnologia a generat nivelare şi stereotipuri, producţie de serie şi abolire a inefabilului, a acelei „aure" despre care vorbea Walter Benjamin, proprie autenticei opere de artă: reproductibilitatea tehnică anihilează diferenţa (antinomia) dintre logica emancipatoare a operei de artă, a *Formei estetice*, şi logica dominaţiei, a ordinii stabilite. Industria culturală abandonează stilul în favoarea unor derizorii surogate, a unei false reconcilieri între general şi particular, între regulă şi exigenţele specifice obiectului odată cu dispariţia oricărei urme de tensiune, a oricărei aparenţe de conflict: „extremele care se ating au devenit trist identice, generalul poate înlocui particularul şi viceversa" [27]. Dimensiunea transcendentă a operei de artă este inseparabilă de stil, care însă este ireductibil la instituirea unei false armonii, a unei unităţi artificiale între formă şi conţinut ori între individ şi societate, ci, dimpotrivă, se afirmă graţie contradicţiei, „în eşecul necesar al efortului pasionat spre identitate". Ceea ce funcţiona optim în creaţia mediocră, fastidiosul simulacru de identitate, succedaneul fictiv al reconcilierii, devine în industria culturală o finalitate absolută: producţia este *repetativă, mimetică* şi *intoleranlă*, iar difuzarea se realizează după regulile societăţii masificate, fără menajamente, pe bază de reclamă agresivă şi de *brain-washing*, astfel încît consumatorul să fie continuu asediat, să nu-i fie lăsată nici o clipă de meditaţie, nici o posibilitate de a opune rezistenţă. Disperarea devine un *sentiment colectiv*, starea de spirit a maselor le apare autorilor din Frankfurt — redevabili aici experienţei lor germane şi înclinaţi a o extrapola la nivel planetar — drept perfect disponibilă în raport cu abandonarea deliberată a libertăţii în favoarea dizolvării într-o magmă umană indistinctă, mobilizată de instinctul somnambulic al acelui „sprijinitor magic" despre care vorbea cîndva Fromm, „Führerul"

[22] *Ibidem*, p. 57.
[23] *Ibidem*, p. 80.
[24] *Ibidem*, p. 94.
[25] *Ibidem*, p. 118—119.
[26] *Ibidem*, p. 126.
[27] *Ibidem*, p. 139.

charismatic, forță funestă ce catalizează instinctele distructive.

Limitele Rațiunii apar în pseudorevolta naturii simulată de fascism, în cultul delirant al rasei ca încarnare a virtuților „vieții ascendente", ale violenței și luptei pure, în ideea malefică a supremației *de facto* a unei colectivități organice unificată prin comunitatea de sînge: „În zilele noastre, rasa este autoafirmarea individului burghez integrat în colectivitatea barbară" [28]. Înstrăinarea de natură, gîndirea obiectivantă și rațiunea instrumentală pregătesc astfel terenul resurecției *deviate, anomice* a forțelor reprimate, explozia paranoică de ură și exclusivism, proiecția nihilistă care vizează distrugerea *diferenței*, anularea oricărei subiectivități autonome, abolirea *alterității;* „străinul", factorul neintegrat în comunitatea *völkisch* este „un simbol terifiant al faptului diferenței ca atare, al individualității ca atare", este victima discriminării, întrucît „indică acele zone ce nu pot fi schimbate și asupra cărora nu se poate acționa", obiectul impulsului distructiv [29]. Conflictul se structurează în termeni cosmici, ură, revanșa, gelozia, invidia, ansamblul *configurației resentimentale* devine o structură motivațională menită să susțină *mitul arian:* „Dominatorii nu vor putea subzista decît atîta vreme cît dominații vor transforma obiectele aspirațiilor lor în obiecte ale urii lor" [30]. Specularea instinctelor gregare, diversiunea morbid-funambulescă a acelui politic degenerat practicat de fascism — Walter Benjamin observa tendințele de „estetizare a acțiunii" de natură să o autonomizeze absolut față de imperiul valorilor, să o sustragă oricărei responsabilități judecată în funcție de criterii *normale* — parvin la acel tip de dominație *total masificată* în care violența se impune ca formă privilegiată a autoafirmării.

Pesimismul „Teoriei critice" nu mai cunoaște limite, dialectica Rațiunii se convertește în prolog al „înnoptării" Rațiunii (Max Horkheimer). În anii războiului, în atmosfera tristă și apăsătoare a exilului, obsedată de supliciul atîtor martiri ai sîrmei ghimpate, ai celulelor morții și ai camerelor de gazare, Școala de la Frankfurt și-a formulat axiomele sceptice pe care nu le va renega niciodată; reificarea a învins impunînd imperiul ororii, astfel încît pînă și „simpla tentativă de a sugera care este adevărata stare a lucrurilor devine o utopie inacceptabilă, o deviere sectară" [31]. Tocmai din acest motiv *scepticismul își asumă dimensiunea utopică*, îndrăznește să vadă în aceasta unica instanță fidelă promisiunii eliberatoare a Rațiunii sau, cum sugera Adorno în *Minima Moralia*: „Filozofia, singura care se poate susține încă în fața disperării, ar fi o tentativă de a considera lucrurile așa cum se prezintă ele din punctul de vedere al redempțiunii" [32]. Utopia înseamnă însă abstragere din praxisul politic, fie chiar și cu riscul de a suporta eticheta de dezertor, aplicată întempestiv în asemenea timpuri celui care, ezitînd, refuză „încolonarea". În epoca dizolvării subiectivității și a transfigurării Rațiunii în nonrațiune, filozofii din Frankfurt au descoperit că există și o altă soluție decît a căuta refugiul în cercurile infernului, și anume a contesta logica „atunci cînd ea se împotrivește intereselor umanității" sau, altfel spus, atunci cînd este subordonată unor scopuri antiumane. Unul din aforismele care împlinesc *Dialectica Rațiunii* exprimă perspectiva pe care o adoptă Horkheimer și Adorno în preajma revenirii în Europa: „Nu există decît o singură expresie pentru adevăr: gîndirea care neagă injustiția" [33].

Renunțarea la speranța într-un praxis real emancipator, destrămarea convingerilor hegeliano marxiste care identificau odinioară în proletariat subiectul revoluționar orientează astfel „Teoria critică" spre o reflexie ancorată în negație, refuz și nostalgie: filozofia devine refugiul adevărului, *voce a contradicției*, „o întreprindere de rezistență la sugestie, o opțiune deliberată în favoarea libertății intelectuale și morale". Ermetică și paradoxală, trăită și scrisă sub semnul disperării, dialectica negativă se exercită în „labirintul solitudinii" (Octavio Paz), conștientă fiind că discursul ei se adresează cel mult „unui martor imaginar căruia îi lăsăm mesajul nostru spre a nu dispare integral odată cu noi" [34].

Cum am mai arătat, Școala de la Frankfurt a făcut din refuzul sistemului o profesiune de credință. *Dialectica negativă*, opus magnum al „Teoriei critice" în general și al creației

---

[28] *Ibidem*, p. 178.

[29] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Meridian Books, The World Publishing Company, Cleveland and New York, 1967, p. 301.

[30] Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *La dialectique de la Raison* p. 207.

[31] *Ibidem*, p. 213.

[32] „Cealaltă rațiune ar fi astfel o gîndire care, atentă la diferență, nu s-ar prăbuși în ura paranoiei și nu ar căuta nivelarea asimilării, ci s-ar deschide spre ceea ce nu este sinteză, ci reconciliere" (André Dumas, *L'antisémitisme, la terreur et la raison*, în „Esprit", nr. 5 mai 1978, p. 102.

[33] Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *La dialectique de la Raison*, *op. cit.*, p. 232

[34] *Ibidem*, p. 279.

lui Adorno în special, constituie poate cea mai dificilă dintre lucrările gînditorilor din Frankfurt, expunerea cea mai sibilinică, un solilocviu rostit prin alegorii şi metafore sincopate, un discurs nu o singură dată abrupt şi deconcertant. Nu întîmplător cartea a provocat reproşuri vehemente, între care cel al lui Kolakowski, care, acuzînd obscuritatea forţată a textului, vede în absenţa de rigoare a formei literare „contrapartea filozofică a lipsei de formă care s-a manifestat ea însăşi într-o perioadă anterioară în artele plastice şi mai tîrziu în muzică şi literatură" [35]. Sensul ascuns al *Dialecticii negative* se relevă doar prin racordarea sa la intenţiile mărturisite în *Dialectica Raţiunii*, la convingerea gînditorului că „aspectul esenţial al adevărului este tocmai că la el nu participi ca subiect activ", întrucît adevărul propoziţiilor adevărate nu este descoperit „decît dacă gîndeşti în vreme ce ele sînt pronunţate şi *continui apoi a gîndi*"[36]. Antisistemul ca sistem, supralicitarea stilului alegorico-apodictic de sorginte nietzscheeană sînt, credem, consecinţele logice ale ambiţiei „Teoriei critice" de a transcende discursul metafizic reificat, inclusiv în figura idealismului absolut hegelian, întrucît conceptul însuşi trebuie smuls unui halou mistificant, trebuie recucerit şi restituit gîndirii libere. Cît priveşte incriminatul abuz de abstracţie, chiar Adorno rememora, în *Prefaţa* scrisă în vara anului 1966, cuvintele rostite de Benjamin după lectura ultimului capitol al *Metacriticii teoriei cunoaşterii*: „Trebuie traversate deşerturile îngheţate ale abstracţiei pentru a ajunge la punctul în care este imposibil a se filozofa concret". Problema capitală a dialecticii negative vizează însăşi posibilitatea filozofiei, deoarece, ţintind o celebră teză a lui Marx, Adorno crede că „filozofia, care a părut odinioară depăşită, se menţine în viaţă întrucît momentul realizării sale a fost mancat. Judecata sumară după care ea nu ar fi făcut decît să interpreteze lumea şi că, prin resemnare în faţa realităţii, s-ar fi atrofiat în ea însăşi, se transformă în defetism al raţiunii după ce transformarea lumii a eşuat" [37]. Situaţia existentă impune necesitatea unei reevaluări a statutului propriu al filozofiei, o reconsiderare a promisiunilor iniţiale, obligaţia unei autocritici totale, la limită demolatoare. Obiectul meditaţiei îl reprezintă individul şi categoriile logice, care, sub o formă sau alta, îi diminuează capacitatea negativă, îl traduc în termeni de *pozitivitate resemnată*, dialectica fiind astfel „indiciul non-adevărului identităţii, indiciul absorbţiei conceptului în concept" [38]. Sensul real al dialecticii, cheia ei de boltă constă în determinarea *şanselor eliberării*, în ecloziunea dimensiunii negative sufocată în universul grotesc al condiţionării totale, Adorno fiind refractar „tuturor ideilor care servesc perpetuarea unei forme particulare de dominaţie şi reduc subiectul uman la forme « reificate »"[39]. Este vorba aşadar de *supremaţia categoriei meditaţiunii* — ereditatea hegeliano-marxistă este lesne decelabilă — aşezată, drept *principium individuationis* al unui demers pentru care finalitatea nu este alta decît o „reorientare a conceptualităţii", o recuperare a momentului non-identităţii ca loc geometric a dialecticii negative.

Subiectul reflexiei echivalează cu deconspirarea tentativelor neo-ontologizante generate de renaşterea credinţei arhaice în omnipotenţa subiectului total, demitizarea noilor edificii metafizice, precum cel heideggerian, care ignoră că unica temă legitimă a cugetării o constituie o *fenomenologie a negativităţii*, cu alte cuvinte „transcenderea a ceea ce este stabilit", rezistenţa faţă de logica dominaţiei. Adevărul apare astfel ca fiind condiţionat de exigenţa exprimării suferinţei umane, întrucît suferinţa „este o obiectivitate care apasă asupra subiectului; ceea ce el resimte ca fiindu-i cel mai subiectiv, expresia sa, este mediatizat obiectiv" [40]. Dialectica negativă devine mai puţin o reflectare a lumii ori o metodă cognitivă, rolul ei fiind dedus mai degrabă din necesitatea opoziţiei permanente faţă de realitatea opresantă şi ideologiile care o consfinţesc. Substratul ontologic al acestei *metodologii a rezistenţei* îl constituie imanenţa negativă a realului, potenţialul reprimat al transcendenţei istorice, promisiunile trădate, speranţele asasinate odată acceptată pactizarea cu un existent saturat de pozitivitate.

Antinomiile Raţiunii revin, asemeni unui wagnerian laitmotiv, în textura conceptuală a dialecticii negative, autolimitarea spiritului, vocaţia sa absolutizantă fiind găsită vinovată pentru treptata depreciere de sine a gîndirii autonome, întrucît „o critică corozivă a relativismului este paradigma negaţiei

---

[35] L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, *op. cit.*, p. 357. Adorno însuşi era conştient de limitele de inteligibilitate ale discursului *Dialecticii negative*, astfel încît într-un seminar atrăgea atenţia că opera sa nu poate fi înţeleasă *fără o sursă secretă de lumină*.

[36] Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *La dialectique de la Raison*, p. 267 (subl. ns.).

[37] Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Paris, Payot, 1978, p. 11.

[38] *Ibidem*, p. 12.

[39] L. Kolakowski, *Main currents of Marxism*, *op. cit.*, p. 359.

[40] Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 22.

determinate" [41]. Problema care se ivește,subiacentă întregii „Teorii critice", implică determinarea gradului de validitate al propriei perspective sau, mai precis, delimitarea condițiilor favorizante ale privilegiului epistemologic ce susține relevanța viziunii avansate, superioritatea ei arborată cu un anumit spirit aristocratic, deși Adorno însuși previne împotriva unei atari tentații, relevînd că „nimic nu convine mai puțin experienței filozofice decît aroganța elitară"; datoria ei revine la „a-și da seama în ce măsură, datorită faptului posibilității sale în interiorul ordinii stabilite, ea este contaminată de aceasta și, finalmente, de raportul de clasă" [42]. Cu toate acestea, filozoful se pune pe sine ca măsură a lucrurilor, ignoră că este el însuși „o parte înstrăinată a acestei lumi" (Marx), își arogă o legitimitate rezultată exclusiv din propria-i marginalitate în raport cu ordinea stabilită: „Celor care, în formația lor spirituală, au avut șansa nemeritată de a nu se conforma complet normelor în vigoare — o șansă pe care o expiază destul de des în raporturile lor cu lumea înconjurătoare — le aparține, printr-un efort moral, pentru a spune astfel prin procură, exprimarea a ceea ce majoritatea celor pentru care ei o spun nu sînt capabili a vedea sau, din respect pentru realitate, își interzic a vedea" [43].

Adorno sintetizează în această teză ceea ce am putea numi *paradoxul capital al „Teoriei critice"*, perenitatea dimensiunii negative, substanța ei ireductibilă și intratabilă în coordonatele universului represiv; el conturează de fapt frontiera de nedepășit dincolo de care se instituie inevitabila interogație: dacă negativul a fost amputat, dacă însăși posibilitatea conceptualizării diferenței a fost eradicată, dacă universul discursului apare iremediabil închis, pe ce bază, cu ce mandat și, mai ales, cu ce șanse poate dialectica negativă accede la adevăr? Nu se rătăcește ea însăși în mirajul acelui captivant joc de oglinzi paralele, acolo unde subiectivitatea a eșuat în palidul compromis al consimțămîntului? Toate acestea nu afectează însă forța iconoclastă a fulgurantei intuiții dialectice a lui Adorno, patosul antirepresiv care îi insuflă pledoaria în favoarea subiectivității. Dialectica negativă torpilează carcasa înghețată a realității, destramă vălul care întunecă adevărul, năruie iluziile „falsei conștiințe" și restituie obiectelor acea posibilitate care palpită totuși, reprimată, amuțită, în fiecare dintre ele. Astfel se ajunge la recucerirea dimensiunii utopice, întrucît cunoașterea care vrea conținutul nu poate aspira decît spre utopie; aici se află punctul de intersecție dintre dialectica negativă și filozofia speranței a lui Ernst Bloch, în această convingere de nedezrădăcinat că utopia este atașată de concret, precum de ceva ce nu este definitiv pervertit, care promite încă figura fericirii: „El este posibilul și nu este niciodată acel real imediat care face obstrucție utopiei, de aceea, în mijlocul a ceea ce este stabilit, el apare ca abstract" [44].

Dialectica negativă dizolvă opozițiile metafizice tradiționale, absolutizarea parcelară a „subiectului" și „obiectului" ca entități incompatibile, antipodic contrapuse, întrucît ambele sînt momente fundamentale ale constelației care le integrează, raporturile dintre ele sînt infinit mediatizate, iar „mediațiunea este mediatizată de ceea ce este mediatizat" [45]. Criteriul verificării logico-empirice a afirmațiilor este respins, întrucît chiar el semnifică o excrescență a ceea ce este denunțat; situat pe o asemenea platformă, discursul se poate autonomiza cu desăvîrșire, se poate sustrage logicii realului *ca real*, se instituie ca *Logos* transcendent, ca negativitate pură, ca acuzator autodesemnat al unei derulări istorice pe care o refuză. Scopul dialecticii negative revine la a deduce criteriile acțiunii practice, modalitățile conjuncției teorie-praxis în virtutea experienței trăite și a posibilităților ce se prefigurează; este aceeași tematică a radicalismului hegeliano-marxist care transpare în opera lui Adorno sub forma interogațiilor asupra funcției și vocației actuale a teoriei: deoarece „lichidarea teoriei prin dogmatizare și interdicție de a gîndi a fost o contribuție la un praxis defectuos", redobîndirea autonomiei confiscate apare a servi „interesul însuși al praxisului" [46].

Pentru Adorno, dialectica se impune drept unica posibilitate de salvgardare a raționalității critice, funcția ei nu a fost așadar epuizată prin derobada speculativă în fața praxisului ori prin pseudoreconcilierea afișată de logica prevalentă a ordinii stabilite, ci, dimpotrivă, ea supraviețuiește ca *nucleu iradiant*, ca reproș perpetuu în raport cu ceea ce Simmel avea în vedere atunci cînd se mira că „istoria filozofiei lasă atît de puțin să apară suferințele umanității". Nu este vorba doar de a contrapune identității abstracte o non-identitate în egală măsură înstrăinată de real, ci de a sesiza acel punct nevralgic, acel *topos* sîngerînd unde, cum spunea Benjamin, îndepărtarea de concret umilește — problema revine astfel la „a rupe constrîngerea identitară cu ajutorul energiei acumulată în ea, înghețată în obiectivizările sale" [47].

---

[41] *Ibidem*, p. 36
[42] *Ibidem*, p. 40.
[43] *Ibidem*, p. 39—40.
[44] *Ibidem*, p. 51.
[45] *Ibidem*, p. 85.
[46] *Ibidem*, p. 117.
[47] *Ibidem*, p. 127.

Aceasta este calea regală a Raţiunii, condiţia accesului ei la *neliniştea tragică* despre care vorbea Hegel, la acea nemulţumire şi chiar suferinţă trăită de conştiinţa nefericită în calitate de „conştiinţă a non-identităţii" în chiar interiorul aparent cuirasat al falsei identităţi. Conceptul este astfel reluare, retrăire şi redobîndire continuă, în el este resuscitată *diferenţa*, graţie lui renaşte sentimentul *alterităţii*, al opoziţiei ce părea că sucombase dictatului autoritar al dominaţiei.

Firește, demersul lui Adorno poate genera impresia resurgenţei unui lexic speculativ anacronic, a unui idiom hegelian lipsit de reverberaţii în spaţiul teoretico-politic actual. În ceea ce ne priveşte, considerăm că în tematica sa majoră, în intenţionalitatea sa intrinsecă, dincolo de o anumită obscuritate esoterică, *Dialectica negativă* este purtătoarea unui mesaj ce vizează destinul însuşi al subiectivităţii, a unui conţinut raţional înrădăcinat în utopie, deoarece, cum spunea Ernst Bloch, „utopia unei lumi noi, unei lumi mai drepte, mai umane, este întotdeauna revoluţionară" [48]. Opera lui Adorno constituie astfel un manifest al negativităţii creatoare, al forţei sale demiurgice, iar lecturile care au aşezat-o sub zodia unui nihilism devastator au comis cel puţin o infidelitate faţă de spiritul ei. În această ipostază, „Teoria critică" participă, în deplină tradiţie hegeliano-marxistă, la regîndirea marilor categorii ale dialecticii, la defetişizarea acestora în scopul întemeierii unei *logici a alternativei;* astfel se relevă sensul *negării negaţiei*, al surprinderii substratului ei de negativitate, în opoziţie cu ponciful conformist care o subordonează unei ultime pozitivităţi, în fapt un finalism conservator ce se ignoră: „Negarea negaţiei nu reziliază această negaţie, ci revelă că ea nu era suficient de negativă (...) Negatul este negativ pînă ce dispare", afirmă Adorno, delimitîndu-se de Hegel, întrucît „poate susţine că negarea negaţiei este pozitivitatea doar cel care presupune deja la plecare pozitivitatea ca panconceptualitate" [49].

Textul *Dialecticii negative* se refuză simplificării abuzive, invită la succesive reveniri, provoacă şi fascinează, transmite o incandescenţă spirituală pe care o lectură deschisă nu va întîrzia a le surprinde. Iluminarea nu se substituie însă Raţiunii, iar Adorno nu putea să ignore acest lucru; a transfera praxisul în imperiul teoriei pure, a proteja subiectivitatea prin refuzul realului, a face aşadar din imaginaţie şi disperare ultimul adăpost al speranţei, sînt tot atîtea suferinţe ale acestui autentic cîntec de lebădă al Şcolii de la Frankfurt. Fixînd abisul cu groază, cum spunea Lukács, creatorii „Teoriei critice" au fost victimele propriei lor terori, amăgindu-se cu ideea că *negativitatea utopică* ar putea bloca ascensiunea *utopiei negative* [50].

---

[48] Jean-Michel Palmier, *Ernst Bloch, l'esprit de l'utopie et l'utopie concrète* în J. M. Palmier, *Herbert Marcuse et la Nouvelle Gauche*, Ed. Pierre Belfond, Paris, 1973, p. 400. Convorbire cu E. Bloch în timpul Congresului de la Korçula, „Le Monde", 30 oct. 1970).

[49] Theodor W Adorno, *Dialectique négative*, p. 129

[50] Abţinerea de a formula alternative, prodenţa obstinată în raport cu orice descriere optimistă a viitorului, provin, la Adorno, din convingerea că „Nu putem şti ce este omul şi care este alcătuirea corectă a lucrurilor umane, ci doar ceea ce el nu este şi care alcătuire a lucrurilor umane este falsă, şi numai în această cunoaştere determinată şi concretă ni se revelă ceea-ce-este-altfel *(das Andere)*, pozitivul" (Th. W. Adorno, *Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1971, p. 86). Aceasta a fost raţiunea pentru care gînditorii din Frankfurt s-au ferit să se pronunţe asupra pozitivului ca negativitate împlinită, au propus *non-identitatea radicală* drept unic revers a ceea ce Horkheimer numea *die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* (nostalgia a ceea ce este complet altfel).

CONTRIBUŢII LA PROBLEMA GENEZEI FORMAŢIUNILOR SOCIALE

DE

ALEXANDRU R. FLORIAN

Procesul trecerii de la o formaţiune socială la alta constituie o temă majoră a teoriei marxiste a determinismului social, prin aceea că explică diacronia societăţii, istoricitatea realităţii sociale. Diversitatea istorică prin care se instituie o formaţiune socială este expresia

unității dialectice dintre trăsăturile ei fundamentale și condițiile concret-istorice. De aceea, saltul calitativ este un proces cu durată diferită, trecerea de la o orînduire socială la alta fiind un proces treptat, rezultat al acumulărilor cantitative în reproducerea sistemului.

O contribuție în descifrarea mecanismelor care concură la trecerea de la feudalism la capitalism o reprezintă articolele apărute în deceniul șase și reluate, mai tîrziu, într-un volum, apărut la Londra și Paris [1], în contextul dezbaterilor teoretico-ideologice asupra diversității căilor de trecere spre socialism datorită realităților economice, sociale și politice proprii fiecărei țări. Cartea reprezintă un dialog de texte al istoricilor marxiști occidentali cu privire la geneza formațiunii capitaliste. La dezbaterea care a avut loc acum două decenii și jumătate sînt adăugate două contribuții recente, între care amintim pe cea a prof. H. Stahl cu privire la existența celei de a doua iobăgii în Europa orientală în condițiile apariției relațiilor de producție capitaliste. Deși prin subiect cartea pare o lucrare de istorie, problematica ei este specifică teoriei sociale marxiste, relevînd caracteristicile trecerii de la o orînduire socială la alta, exprimate prin particularitatea istorică a transformării feudalismului.

Ideea principală este aceea conform căreia formarea unei noi orînduiri nu este un proces brusc și automat. Integralitatea capitalismului este rezultatul unui proces de durată prin care are loc structurarea noilor relații sociale, bazate pe raportul de capital, în ansamblul nivelurilor societății. Transformarea relațiilor economice, sociale, politice și culturale feudale nu este simultană și uniformă. Astfel, datorită timpului specific de reproducere a fiecărui subsistem, baza economică se transformă mai repede și determină, direct sau mediat, și reorganizarea calitativă a suprastructurilor. Procesul formării noii totalități sociale, ca urmare a contradicțiilor antagoniste care dezintegrează feudalismul, este definit ca *proces de tranziție*. Lucrarea surprinde, în cazul trecerii de la feudalism la capitalism, trăsăturile realității sociale care fac ca saltul calitativ să fie treptat, desfășurîndu-se de-a lungul cîtorva secole. Menționăm că autorii se referă, cu precădere, la societatea feudală a Europei occidentale.

Dezechilibrul feudalismului este determinat de stadiul conflictual al contradicțiilor antagoniste care, în anumite limite, reproduc sistemul. Ascuțirea contradicțiilor sociale determină imposibilitatea refacerii echilibrului sistemului, formațiunea se află în criză avînd tendința destructurării. Procesul se manifestă în mod specific în fiecare subsistem și este generat de contradicția fundamentală a formațiunii sociale. Stabilirea contradicției fundamentale semnifică, implicit, sublinierea sensului evoluției și naturii sociale a relațiilor care se articulează prin desființarea vechii orînduiri, creîndu-se premisele transformării revoluționare.

Contradicția fundamentală a modului de producție feudal este, în concepția lui M. Dobb, cea dintre mica producție și prelevarea plusproduselor de către nobilime ca urmare a constrîngerilor extraeconomice. „Forma fundamentală a producției în timpul feudalismului a fost mica producție ai cărei purtători erau micii producători atașați pămîntului și instrumentelor de producție (...) conflictul fundamental este cel dintre producătorii direcți și nobilii feudali care-și însușesc o parte din timpul de muncă sau plusprodusul prin forța dreptului și a puterii feudale" (vol. 2, p. 16). M. Dobb are în vedere caracterul individual sub care se desfășoară activitatea economică, însă în acest fel nu se evidențiază deosebirea calitativă — natura relațiilor sociale — dintre mica producție și cea feudală. Ca expresie a relațiilor sociale, a tipului de proprietate, economia reprezintă contradicția dintre *proprietatea privată* a nobilimii asupra pămîntului și *posedarea* lui de către iobagi în procesul de producție. Contradicția se manifestă în sfera relațiilor de producție prin renta feudală, iar la nivelul raporturilor social-politice tensiunea între cele două elemente aflate în relații se obiectivează în răscoalele țărănești. Economia feudală nu este însă exclusiv o economie naturală, ci ea reprezintă unitatea dintre economia naturală specifică modului de producție feudal și economia de schimb. Dobb și Sweezy consideră relațiile de schimb ca relații externe feudalismului, ele nefiind expresia modului de producție feudal. Ceea ce-l face pe Dobb să accepte „interacțiunea celor doi factori" dar să accentueze asupra antagonismului relațiilor feudale, întrucît ele „determină forma și sensul particular al efectelor pe care le exercită influențele externe (...) comerțul și-a exercitat influența în sensul că a accentuat conflictele interne în sînul vechiului mod de producție" (vol. 1, p. 83). Pentru Sweezy, producția feudală este stabilă, cu o evoluție încetă, dezechilibrul ei rezultînd din acțiunea comerțului ca raport extern. „Cauza primordială a declinului feudalismului rezidă în dezvoltarea comerțului" (vol. 1, p. 57).

Așa cum arată K. Marx, într-o formațiune socială coexistă mai multe moduri de produc-

---

[1] M. Dobb, P-M. Sweezy, *Du féodalisme au capitalisme: problèmes de la transition*, ed. Maspero, Paris, 1977, 2 vol. Referirile în text sînt din această lucrare.

ție, unul dintre ele fiind determinant. În acest sens, economia de schimb este *element intern* formațiunii feudale. Contradicția fundamentală a societății feudale nu se reduce la contradicția modului de producție feudal, ci se definește ca unitatea dialectică dintre contradicția specifică producției feudale și cea dintre relațiile economice feudale și cele comerciale. Primul element determină sensul devenirii, care se realizează în *indisolubilă* legătură cu acțiunea dezechilibrantă a comerțului. Dacă am avea în vedere numai contradicția internă modului de producție feudal, analiza istorică ar ajunge în impas, întrucît singură această contradicție nu a dus niciodată la destrămarea orînduirii. Răscoalele țărănești, forme ascuțite ale luptei de clasă, nu au determinat dezintegrarea formațiunii feudale. Cum arată Dobb, „revolta țăranilor împotriva feudalismului, chiar dacă reușește, nu duce la apariția simultană a raporturilor de producție burgheze. Cu alte cuvinte, legătura nu este directă, ci *indirectă*" (vol. 2, p. 18). Mai mult, ea nu este automată, în sensul că transformarea economiei feudale într-una capitalistă are loc numai prin acțiunea *convergentă* a comerțului. Intensitatea și gradul de dezvoltare a relațiilor de schimb fac ca la un moment dat relațiile de producție să nu mai satisfacă nevoile societății. Se ajunge, astfel, ca al doilea element al contradicției să devină, din factor care influențează schimbarea, forță motrice a acesteia. Procesul trecerii nu este brusc. Din cele două laturi ale contradicției, piața de schimb este cea care își menține acțiunea în condițiile dispariției relației de proprietate feudală ca raport economic dominant în societate. În secolul al XV-lea, în Europa apuseană, șerbia — trăsătură fundamentală a economiei feudale — dispare sau își diminuează răspîndirea, în timp ce relația de capital se află abia în plin proces de constituire. Economia societății din secolele XIV—XVI este confruntată cu o serie de forme care realizează trecerea între cele două sisteme economice, între care sistemul exploatării în parte și proprietatea parcelară sînt analizate de Marx în *Capitalul*. În această perioadă, proprietatea parcelară este forma cea mai răspîndită prin care se desfășoară activitatea agricolă. Împletirea acestor relații de producție într-o economie preponderent agricolă, în care capitalul industrial se află în faze incipiente, formează o bază economică neomogenă, caracterizată de contradicția dintre relațiile de producție burgheze în formare și celelalte tipuri de relații productive. Tranziția spre economia capitalistă înseamnă coexistența raporturilor burgheze cu rămășițe feudale — obligația censului și a unor prestații — și cu forme intermediare: sistemul exploatării în parte și mica proprietate parcelară. Deși relația de capital se dezvoltă în sfera schimbului, pînă nu domină producția, modul de producție burghez nu se manifestă ca determinant în organizarea totalității sociale, economia este o economie de tranziție. Dobb și Sweezy sînt de acord în caracterizarea acestei perioade prin aceea că „feudalismul în Europa occidentală intră într-o perioadă de criză ascuțită în secolul al XIV-lea, apoi se dezintegrează mai mult sau mai puțin repede în funcție de regiuni" (vol. 1, p. 64).

Deși baza economică este neomogenă, M. Dobb susține că formațiunea socială, ca totalitate, își menține caracterul feudal. Cu toate că relațiile de producție feudale sînt în plin proces de destrămare, nobilimea își conservă poziția de clasă dominantă politicește prin adaptarea poziției economice și politice. Problema fundamentală, în analiza acestei perioade, este cea a raportului de forțe „clasa dominantă rămînînd feudală, iar statul, instrumentul său politic de dominare" (vol. 1, p. 87). O opinie analoagă are și C. Hill, în concepția căruia societatea feudală nu dispare odată cu desființarea șerbiei, mica producție care îi ia locul pregătește, în interiorul sistemului, condițiile istorice necesare formării și dezvoltării modului de producție burghez. „Emanciparea parțială a micii producții n-a transformat, în sine, baza economică a societății (și cu atît mai puțin suprastructura politică), dar a pregătit condițiile dezvoltării capitalismului. Dacă feudalismul este abolit odată cu șerbia, Franța anilor 1789 n-ar mai fi un stat feudal și n-ar fi avut loc atunci revoluția burgheză în sensul răsturnării statului feudal" (vol. 1, p. 175). Pe o poziție extremă se situează Sweezy, care acordă termenului de tranziție „sensul care exclude posibilitatea de a fi încă feudal (chiar dacă ar fi vorba despre o economie feudală aflată într-un stadiu avansat de dizolvare)" (vol. 1, p. 86). Astfel, pentru istoricul american, economia occidentală în secolele XIV—XVI este o economie de marfă precapitalistă, însă nu-i relevă trăsăturile definitorii. În fapt, așa cum arată K. Takahashi, este vorba de producția de marfă simplă a țăranilor parcelari. Sweezy consideră că „perioada de tranziție nu este un simplu amestec de feudalism și capitalism: elementele predominante nu erau nici feudale nici capitaliste (...) Voi numi sistemul care a predominat în Europa occidentală în secolele XV—XVI *producție de marfă precapitalistă*, pentru a sublinia că dezvoltarea producției de mărfuri a slăbit mai întîi feudalismul, și abia mai tîrziu, după ce a avut loc acțiunea de distrugere a feudalismului, s-a pregătit terenul pentru dezvoltarea capitalismului" (vol. 1, p. 68).

Într-adevăr, nu avem de-a face cu un amestec de relații feudale și capitaliste, ci de forme de trecere care cuprind într-un sistem economic neomogen relații feudale în descompunere, elemente ale acestora, relații embrionare ale modului de producție burghez. Între aceste forme predomină mica producție agricolă. Separarea în două etape a procesului de tranziție, cum propune Sweezy, este mecanicistă. Procesul transformării relațiilor feudale în raporturi specifice micii proprietăți este simultană cu formarea raporturilor burgheze în economie; sînt procese care nu pot fi delimitate în timp, dar cele dintîi au fost mai răspîndite. În timp ce mica producție s-a închegat ca sistem într-un timp mai scurt, acțiunea de consolidare și dominare a modului de producție burghez o dezechilibrează, îi neagă premisele existenței — unitatea dintre forța de muncă și mijloacele de muncă. Raportul istoric dintre cele două tipuri de relații nu este cel al succesiunii, ci de dezvoltarea unuia prin desființarea celuilalt. Baza economică se dovedește a fi profund contradictorie.

Divizarea tranziției în două faze, precum și incapacitatea relațiilor bazate pe mica proprietate de a determina un sistem social autonom, viabil, îl face pe Sweezy să afirme că „nu trebuie clasată prea repede forma producției de marfă precapitalistă în categoria sistemelor sociale *sui generis* ca feudalismul, capitalismul și sclavagismul. *Nu a existat raport de producție cu adevărat dominant care să reușească să-și impună specificul asupra sistemului în ansamblul său*" (s.n. — vol. 1, p. 70). Cu alte cuvinte, formațiunea socială în această perioadă este un sistem nedeterminat, lipsit de o structură de relații sociale. Nonexistența relațiilor determinante semnifică negarea realității sociale, întrucît ea nu ființează decît ca totalitate structurată, orice proces de destructurare este însoțit de o nouă structurare a raporturilor sociale. Formațiunea socială feudală este în criză, subsistemele ei tind să se dezmembreze, unitatea sistemului este periclitată. „Economia Europei occidentale între secolele XIV—XVI este complexă și de natură tranzitorie — arată M. Dobb — în sensul că vechiul mod de producție se afla într-un proces de dezintegrare rapidă și simultan apar noi forme economice. În această perioadă, mica producție este pe cale să se emancipeze de exploatarea feudală, dar nu era încă supusă (sau numai în foarte mică măsură) raporturilor de producție capitaliste care în cele din urmă o vor distruge" (vol. 1, p. 86). Autorii analizează, în special, schimbările survenite în economie, avînd uneori tendința de a generaliza stadiul evoluției economice la ansamblul social.

O altă trăsătură a procesului de trecere este retroacțiunea suprastructurii politice asupra bazei. Instituțiile politice se caracterizează prin tendința spre centralizare. Forma statului, în această perioadă, este monarhia absolută care organizează un sistem unitar administrativ și juridic, o armată națională. Esența de clasă a monarhiei absolute este feudală, reprezentînd instrumentul apărării intereselor nobilimii față de dinamica contradictorie a sistemului economic care subminează baza materială a feudalismului. Astfel, monarhia absolută, formă modificată a suprastructurii feudale, este instituția politică prin care clasa dominantă încearcă să-și reproducă poziția în ansamblul formațiunii sociale. Așa cum arată C. Hill, statul monarhiei absolute reprezintă adaptarea relațiilor politice la modificările economice pentru a asigura existența unui sistem a cărui bază economică se descompune. „Emanciparea micii producții născute din criza generală a societății feudale determină clasa feudală dominantă, începînd cu jumătatea secolului al XIV-lea, să consolideze puterea centrală, pentru 1) a reprima revoltele țărănești; 2) a utiliza fiscalitatea în vederea obținerii supraprodusului țăranilor bogați și 3) a controla mișcările forței de muncă prin reglementări naționale, întrucît organele locale ale puterii feudale nu mai erau suficiente. Monarhia absolută era o formă diferită de monarhiile statelor feudale care au precedat-o, dar clasa dominantă rămîne aceeași..." (vol. 1, p. 175). Acțiunea inversă a politicului asupra bazei se manifestă prin încercările de a frîna evoluția relațiilor economice, de a ieși din criză prin restabilirea vechilor relații. Această latură a acțiunii suprastructurii este dublată de posibilitățile pe care le oferă dezvoltării noilor relații. De aceea, adeseori capitalul comercial devine aliatul monarhiei și al nobilimii. Pentru a conserva formațiunea feudală, monarhia absolută realizează compromisul între cele două forțe sociale opuse. Echilibrare a raportului de forțe dintre aristocrație și burghezia în ascensiune determină o trăsătură a statului acestei perioade, manifestarea cu precădere a autonomiei sale relative. Faptul că cele două clase sociale au interese opuse, însă nici una dintre ele nu este atît de puternică încît s-o elimine pe cealaltă, creează posibilitatea reproducerii tendențiale a statului ca organism deasupra claselor, independența nefiind niciodată absolută. În acest sens, Engels, în *Originea familiei, a proprietății private și a statului*, formulează ideea că suprastructura politică este „statul clasei celei mai puternice, al clasei dominante din punct de vedere economic, care, cu ajutorul lui, devine dominantă și din punct de vedere politic", existînd însă cazuri în istorie cînd „în *mod*

excepțional (...) clasele în luptă ajung la un astfel de echilibru, încît *puterea de stat* capătă vremelnic, ca mijlocitoare aparentă între clase, *o oarecare independență față de amîndouă*. Așa a fost monarhia absolută din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, care mențin a un echilibru între nobilime și burghezie" [2] (s.ns.). Particularitatea statului în perioada de tranziție constă în faptul că nu mai reprezintă interesele unei clase sau grupuri sociale dominante, deoarece caracterul neomogen al economiei determină o acțiune selectivă a statului care să perpetueze existența vechii formațiuni și să împiedice saltul calitativ. În măsura în care urmărește reproducerea poziției politice dominante a aristocrației, monarhia absolută se opune sensului istoric al contradicției fundamentale a feudalismului, iar în măsura în care deschide unele posibilități dezvoltării capitalului acțiunea ei converge dinamicii economice. Primul aspect fiind cel dominant în funcționarea regimului politic monarhic, acțiunea instituțiilor politice este *opusă* reproducerii economice. Rolul politicului este complex și contradictoriu, reprezentînd o unitate de *relații divergente* în raport cu sensul dinamicii subsistemului economic. Cînd cei doi poli ai unității au tendința echilibrării, monarhia absolută apare ca independentă față de baza economică, reproducerea ei manifestîndu-se, în special, ca scop în sine. Alianțele dintre aristocrație și burghezia comercială demonstrează că această situație, deși temporară datorită dinamicii realității sociale, a constituit un mijloc de supraviețuire a nobilimii. Tendința autonomizării politicului este, în fapt, semnul crizei societății prin aceea că exprimă începutul ruperii unității structurale. Rezolvarea crizei prin acțiunea de permanentizare a unei economii instabile, supusă unor forțe contrare, este neviabilă. Limitele obiective ale dezvoltării relației de capital duc la necesitatea revoluției burgheze.

Alt aspect care marchează trecerea de la feudalism la capitalism, ca proces cu faze intermediare, este structura socială a forțelor revoluționare. Revoluția burgheză desființează contradicția dintre modul de producție burghez și relațiile feudale care frînează reproducerea lui. Cucerirea puterii politice de către burghezie este mijlocul prin care se creează posibilitatea afirmării relațiilor burgheze în toate sectoarele societății. Revoluția reprezintă un moment în procesul trecerii de la o formațiune socială la alta, ea fiind precedată sau urmată de procese specifice care restructurează subsistemele sociale conform noilor relații burgheze, formațiunea capitalistă constituindu-se în integralitate cînd noile raporturi determină fiecare nivel al realității sociale. Forța motrice a revoluției burgheze nu a fost nici țărănimea înstărită, nici reprezentanții capitalului comercial. Forțele sociale revoluționare sînt burghezia industrială în ascensiune, mica burghezie — dughengiii, meșteșugarii etc. — și țărănimea liberă reprezentantă a micii proprietăți agricole. Cu excepția burgheziei industriale, ele sînt grupuri sociale care se formează ca urmare a ruperii unității contradicției fundamentale a feudalismului. A. Soboul relevă că, în perioada vechiului regim, „burghezia comercială era în mare parte legată de puterea statului monarhic și de aristocrația feudală", fiind integrată în sistemul relațiilor de producție a economiei de tranziție. Analiza revendicărilor politice a grupărilor revoluționare, întreprinsă de Soboul, demonstrează că forțele revoluției burgheze erau în majoritate categorii sociale dezvoltate în urma dispariției relațiilor înstărite. „Teroarea a sfărîmat raporturile feudale de producție: cîmpul se eliberase pentru instaurarea noilor raporturi. Mica burghezie artizanală și dughengiii, iacobinii și sans-culottes care impuseseră Teroarea și susținură guvernul revoluționar, apar ca motor al revoluției franceze. În societatea capitalistă care se naște, industria domină comerțul, în timp ce în societatea feudală a vechiului regim comerțul domină industria (...) Cît despre proprietarii mici și mijlocii care au format majoritatea partidului iacobin și a mișcării sansculottes, evoluția economică va determina o netă diferențiere: unii vor deveni capitaliști industriali, ceilalți vor îngroșa rîndurile forței de muncă salariate" (vol. 1, p. 238).

Cucerirea puterii politice de către burghezie intensifică acțiunea statului pentru transformarea capitalistă a globalității sociale. Dacă prin revoluție burghezia realizează afirmarea forței sociale a capitalului, retroacțiunea noului sistem politic accelerează consolidarea modului de producție burghez, asigură ansamblul condițiilor sociale necesare reproducerii noii formațiuni. Statul burghez instaurat prin revoluție are drept sarcină scurtarea perioadei de tranziție. „În Anglia, la sfîrșitul secolului al XVII-lea, ele [metodele acumulării primitive a capitalului] se concentrează în mod sistematic în sistemul colonial, în sistemul împrumuturilor de stat, în sistemul fiscal modern și în sistemul protecționist. Aceste metode se bizuie, în parte, pe violența cea mai brutală, ca, de pildă, sistemul colonial. Toate însă folosesc puterea de stat, adică violența socială concentrată și organizată, *pentru a accelera procesul de transformare a modului de producție feudal în mod de producție capitalist și pentru a scurta stadiile de tran-*

[2] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 21, București, Edit. politică, 1965, p. 167.

ziție" [3] (s. ns.). Instituțiile politice dinaintea revoluției — monarhia absolută — se caracterizează prin accelerarea autonomiei relative față de sistem, în timp ce noul organism politic este definit de retroacțiunea asupra realității sociale pentru a realiza noul echilibru social.

Diversitatea concret-istorică a feudalismului determină maturizarea diferită a relațiilor feudale în fiecare regiune și țară în parte. În timp ce vestul Europei este confruntat cu criza contradicțiilor antagoniste feudale, în estul continentului și alte zone ale lumii reproducerea sistemului are loc în limite normale. Formarea capitalismului înseamnă, în același timp, universalizarea istoriei, intensificarea legăturilor între state, creșterea gradului de dependență dintre ele. Dinamica formațiunilor sociale precapitaliste este, astfel, influențată de stadiul dezvoltării statelor capitaliste. Pătrunderea capitalismului în cele mai îndepărtate regiuni în scopul cuceririi de noi piețe de materii prime și forță de muncă ieftine, iar mai tîrziu pentru lărgirea piețelor de desfacere, modifică stabilitatea țărilor precapitaliste, care, brusc sau treptat, intră în sfera de interes a sistemului capitalist.

În aceste condiții, procesul de tranziție se caracterizează prin *amplificarea rolului relațiilor externe* în destructurarea realității sociale precapitaliste. Aceste state nu ar fi ajuns însă la capitalism, dacă contradicțiile interne nu ar acționa în același sens. Takahashi arată că „forțele externe, oricare ar fi caracterul lor, nu ar putea moderniza o societate, dacă evoluția economică *nu ar tinde* spre același rezultat; cu alte cuvinte, fără ritmul anonim al producției capitaliste aflată în gestație în cadrul economiei feudale japoneze" (vol. 2, p. 24). Prof. H. Stahl are în vedere ansamblul proceselor sociale care interacționează în țările Europei răsăritene, observînd că „același fenomen social, apariția capitalismului, poate să aibă forme și efecte diferite în funcție de condițiile locale și istorice în care se produce" (vol. 2, p. 83). Sistemul relațiilor din agricultura țărilor cuprinse între Marea Baltică și Marea Neagră, aflate sub influența capitalismului care se dezvoltă în Occidentul continentului, „nu este în fapt o reîntoarcere la vechea stare de lucruri, nici simpla repetiție a formelor evului mediu. Influențele pieții mondiale capitaliste care a declanșat noua iobăgie impune legi noi ale dezvoltării sociale locale" (vol. 2, p. 85). Din această perspectivă, relațiile neoiobăgiste, analizate de C. Dobrogeanu-Gherea, constituie forme ale tranziției economiei agricole românești la capitalism. Asemenea societății românești de după 1848, a celei japoneze după revoluția Meiji din 1866, țările din Asia și Africa care și-au cucerit independența politică se confruntă cu structuri de relații sociale precapitaliste, sistemul colonial le-a inclus în sfera de dependență a capitalului însă nu le-a transformat automat în societăți capitaliste. Ele prezintă o serie de procese de tranziție spre o nouă formațiune socială. *În măsura în care saltul calitativ al unei formațiuni sociale are loc sub presiunea raporturilor externe, iar contradicțiile interne nu au atins stadiul crizei, noua formațiune socială care se naște conservă tipuri de relații sociale anterioare.* Dinamica procesului de dispariție a acestor relații este condiționată de retroacțiunea suprastructurii politice, noile relații structurale coexistînd cu forme de tranziție. Compromisul dintre burghezia și moșierimea din România a făcut posibil ca agricultura de după 1848 să fie dominată de raporturi neoiobăgiste — cu importante aspecte feudale —, țărănimea eliberîndu-se din punct de vedere juridic abia prin Constituția din 1921, care stabilește sistemul liberei dispoziții asupra proprietății țărănești. Locul și rolul social-economic al moșierimii relevă caracterul tranzitoriu al agriculturii. „Mari comercianți capitaliști cînd se prezentau în fața negustorilor din Occident veniți să cumpere grîu, boierii continuau să nu fie, *în fond*, decît mari feudali cînd era vorba de relațiile lor cu țăranii" (s.n. — vol. 2, p. 110). Integralitatea noii formațiuni sociale se instituie cînd relațiile nespecifice capitalismului, care coexistă cu structura de relații burgheze, sînt determinate de aceasta.

Revoluționarea politică a societății sub influența relațiilor externe de capital, din necesitatea opunerii unor forțe sociale unitare capabile să frîneze sau să anihileze dezechilibrul societății supuse interdependențelor capitalismului, creează structurii politice sarcina schimbării bazei economice. În Japonia, expansiunea economică a Americii și Europei occidentale „a precipitat mișcarea politică în vederea unității naționale, fără a se aștepta realizarea autonomă a condițiilor interne economice și sociale necesare revoluției burgheze. Formarea capitalului industrial, autonom, în sînul clasei mijlocii, alcătuită din producătorii mici și mijlocii și din țăranii liberi și independenți, era mai puțin dezvoltată ca în Europa occidentală dinaintea revoluțiilor burgheze" (vol. 2, p. 47 și 49). Are loc intensificarea rolului politicului în realizarea tranziției celorlalte subsisteme sociale. Necesitatea schimbării bazei economice este determinată și realizată prin intermediul statului. Capitalul industrial fiind slab dezvoltat, noile relații care se instaurează reprezintă împletirea relațiilor feudale cu cele de piață, organizîndu-se o economie de tranziție dominată de transformarea rentei în natură în rentă în bani cu

[3] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 754—755.

ajutorul relațiilor de schimb. „Revoluția Meiji, departe de a le suprima, introduce, consacrîndu-le din punct de vedere juridic, raporturile esențiale ale proprietății feudale în noua societate capitalistă niponă: ele vor forma elemente constitutive. Apărarea independenței țării împotriva puterilor străine impunea necesitatea unei *transformări rapide și artificiale* a regimului senioral și shogunal într-un stat modern" (vol. 2, p. 50). Retroacțiunea politicului datorită stadiului dezvoltării relațiilor feudale și a formelor incipiente de capital nu determină în mod brusc transformarea capitalistă a societății, ci organizarea unei economii tranzitorii, caracterizată prin transformarea rentei în natură obținută de proprietarii jinushi în impozit bănesc, constituindu-se, astfel, sumele bănești necesare întreținerii unei armate naționale care asigură independența și unitatea țării. „Acest fapt nu atestă existența capitalismului în agricultura japoneză, întrucît orezul marfă nu este produs pe baza modului de producție capitalist, ci reprezintă o transformare în marfă a rentelor în natură plătite direct jinushilor de mica țărănime (kosaku) semiiobagă sau o simplă producție de marfă realizată de micii țărani proprietari și cultivatori (jisaku)" (vol. 2, p. 73). Atît timp cît aceste relații domină agricultura, economia agricolă japoneză reprezintă o formă de tranziție spre capitalism. Revoluția Meiji naște posibilitatea închegării și dezvoltării capitalului în Japonia, însă procesul este lent și însoțit de forme tranzitorii. *Realizarea saltului calitativ sub acțiunea suprastructurii politice impune prelungirea etapelor de tranziție în sînul noii societăți și manifestarea rolului activ al statului în formarea noului cadru social.* În condițiile universalizării istoriei, în anumite momente, retroacțiunea politicului asupra bazei și a societății în ansamblu apare ca factor primordial în reproducerea realității sociale, prin constituirea unui nou echilibru social.

Studiile cuprinse în volumul analizat oferă puncte de vedere diverse asupra procesului transformării bazei economice și instituțiilor politice feudale, opinii care incită la cercetarea concret-istorică a cauzelor și formelor în care s-a realizat trecerea de la feudalism la capitalism. Numitorul comun al acestor studii este ideea *existenței saltului calitativ ca tranziție.* Procesul cuprinde simultan sau treptat ansamblul subsistemelor sociale, premisa lui fiind dată de faptul că revoluția este expresia acumulărilor cantitative de tip antagonist care determină saltul. Forma violentă a saltului nu înseamnă negarea caracterului tranzitoriu al transformării, întrucît noua societate nu se naște pe un teren gol, ci pe baza realizărilor anterioare, iar pe de altă parte relațiile sociale au capacitatea adaptării și opunerii la schimbare. Specificul perioadelor de tranziție constă în caracterul neomogen și conflictual al realității sociale, divergența dintre bază și suprastructură și retroacțiunea politicului asupra ansamblului social, pentru asigurarea echilibrului și reproducerea sistemului.

Trăsăturile tranziției de la feudalism la capitalism, prezentate mai sus, nu sînt lipsite de interes pentru explicarea socialismului ca sistem global care se instituie de-a lungul unor procese în care relațiile socialiste devin determinante structural și în fiecare subsistem social. Construirea socialismului implică adecvarea mecanismelor tranziției la condițiile concret istorice din fiecare țară, condiții care influențează durata istorică a procesului de trecere.

CU PRIVIRE LA DIALECTICA TRECERII DE LA FEUDALISM LA CAPITALISM *

DE

V. N. ȘEVCENKO (U.R.S.S.)

În procesul istoric de trecere de la feudalism la capitalism vom constata de regulă existența a două modalități, respectiv a două căi interdependente prin care ia naștere și se dezvoltă (pînă la o anumită limită) modul de producție capitalist. Una dintre aceste căi are un caracter direct, nemijlocit, iar alta un caracter mijlocit. Articolul de față nu-și propune altceva decît să pună în lumină mecanismul concret al acestei treceri, din punctul de vedere al dialecticii (logicii) obiective a dezvoltării sociale.

---

* Articolul reprezintă un capitol dintr-un studiu mai amplu consacrat dialecticii perioadelor de trecere de la o formațiune social-economică la alta.

În punctul inițial al zămislirii sale, capitalismul ia naștere în chip natural, spontan și istorește necesar din orînduirea feudală matură. În acest caz, perioada de trecere se consideră a avea un caracter direct, nemijlocit, iar la o privire foarte generală ea va coincide cu treapta ultimă din dezvoltarea formațiunii feudale propriu-zise, respectiv cu feudalismul tîrziu. În această perioadă se observă un proces de destrămare a relațiilor feudale, care este în același timp și un proces de geneză și dezvoltare a rînduielilor capitaliste.

După cum se știe, patria capitalismului a fost Europa occidentală. În principiu și avîndu-se în vedere particularitățile dezvoltării civilizației omenești din epoca precapitalistă, se poate admite o pluralitate de puncte inițiale de apariție spontană a relațiilor burgheze. Întrucît însă dezvoltarea a avut și are loc întotdeauna în mod inegal [1], probabilitatea de apariție simultană a cel puțin două asemenea puncte este foarte redusă. Acest lucru a fost demonstrat în mod convingător de istoria universală. Din chiar momentul zămislirii sale într-un punct, capitalismul începe treptat, dar cu o forță din ce în ce mai mare, să deformeze dezvoltarea structurilor feudale și prefeudale în toate celelalte țări, dezvoltare care, urmînd o cale firească, ar fi putut duce la un rezultat asemănător. De aceea punctul prim în care iau naștere relațiile burgheze este în același timp și singurul (în sensul amintit, al apariției în mod spontan a acestor relații).

O formațiune social-economică se caracterizează printr-un tip determinat al modului social de producție constituit din forțe de producție și relații de producție și, de asemenea, printr-o diviziune socială a muncii strîns legată de respectivul mod. Aceste elemente de bază ale modului de producție sînt interdependente și își condiționează reciproc existența *. Cînd urmărim să elucidăm în ce constă concret mecanismul de înlocuire a unei formațiuni prin alta, a unui mod de producție prin altul, explicația va trebui să ia în considerare ansamblul celor trei laturi susmenționate. Neavînd aici posibilitatea de a ne ocupa de fiecare element în parte, ne vom fixa atenția asupra acelei laturi a modului de producție care prezintă un interes mai direct pentru tema noastră.

După cum se știe, K. Marx a subliniat în mod insistent necesitatea unei analize teoretice a relațiilor de opoziție dintre oraș și sat în perioada precapitalistă, începînd cu separarea acestora unul de altul în stadiul feudalismului timpuriu și pînă la izbucnirea conflictului deschis dintre ele [2]. După părerea majorității cercetătorilor, orașul nu este ceva străin, de natură diferită pentru structura feudală, pentru feudalism ca formațiune, căci orașul și satul sînt două contrarii care în unitatea și interacțiunea lor constituie un întreg indestructibil [3]. „În Evul Mediu (epoca germană) satul ca atare este punctul de plecare al istoriei, a cărei dezvoltare ulterioară se desfășoară sub forma contradicției dintre oraș și sat" [4].

Întrucît orașul medieval ia naștere din sat, el poartă în mod inevitabil o amprentă agrară evidentă, bine exprimată și de care nu se va debarasa decît în capitalism. De pildă, formele de conducere urbană, organizarea pe bresle a meșteșugurilor la orașe erau foarte apropiate de ordinea pe mărci a sate-

---

[1] Așa cum judicios sublinia acad. E. M. Jukov, „o trăsătură esențială și generală a desfășurării istoriei mondiale este inegalitatea și caracterul asincron al mișcării progresive generale" (E. M. Jukov, *Nekotorie voprosi metodologhii istorii*, în „Novaia i noveișaia istoriia", nr. 1/1977, p. 33).

* Principiile cele mai importante ale interdependenței lor au fost formulate pentru prima oară de clasicii marxismului în *Ideologia germană*. Este de remarcat totodată că pînă în prezent nu s-a dat un răspuns satisfăcător în ce privește conexiunea concretă a diviziunii sociale a muncii cu forțele și relațiile de producție (a se vedea mai detaliat: V. L. Tiagunenko, *Mejdunarodnoe razdelenie truda i razvivaiușciesia strani*, Moskva, 1976, cap. 1. *Diviziunea muncii ca formă de bază a producției sociale*).

[2] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 363.

[3] Dimpotrivă, după părerea lui S. M. Stam, meșteșugurile orășenești medievale constituie „o orînduire economică aparte, principial diferită de cea feudală" (S. M. Stam, *Srednevekovli gorod i problema vozniknoveniia nefeodal'noi formi sobstvennosti*, în culegerea *Srednevekovli gorod*, Saratov, 1974, p. 27). O opinie analogă a fost exprimată de A. Ia. Gurevici în lucrarea *Ghenezis feodalizma v Zapadnoi Evrope* (Moskva, 1970, p. 15). A se vedea, de asemenea, sinteza pe marginea uneia din ultimele conferințe pe această temă în revista „Voprosi istorii" (nr. 3, 1978). Cu toate acestea, S. M. Stam scrie: „Nu încape nici o îndoială că tocmai odată cu apariția orașelor începe perioada de înflorire maximă a formațiunii feudale" (S. M. Stam, *op. cit.*, p. 33). După părerea noastră, adepții acestui punct de vedere nu au găsit pînă în prezent dovezi convingătoare privind compatibilitatea acestor afirmații contrarii.

[4] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 46, p. 470 (ed. rusă).

lor. Precum țăranul era legat de pămînt, tot astfel muncitorul „era legat de mijloacele sale de producție ca melcul de cochilie" [5].

Această similaritate determinată a structurilor celor două contrarii în cadrul unei contradicții constituie, după părerea noastră, o trăsătură dialectică generală, interesantă și puțin cercetată. Contrariul negator, cel care în ultimă instanță va milita pentru lichidarea unității contradictorii date, este obligat o perioadă îndelungată să caute mai întîi să ajungă din urmă contrariul pozitiv care se dezvoltă mai rapid și, din această cauză, în cursul înaintării sale, contrariul negator moștenește structurile antagonistului său mai dezvoltat, le copiază și, într-un anume sens, se adaptează la ele.

Cu cît feudalismul avansează pe calea maturizării sale cu atît orașul se dezvoltă mai rapid, mai dinamic în raport cu satul, cu atît ia proporții exploatarea satului de către oraș și devine mai mică dependența politică a orașului față de sat. Ciocnirea conflictuală dintre ele devine inevitabilă. Desigur, aceasta nu este singura diviziune socială a muncii în societățile antagoniste precapitaliste. Alături de ea există o altă diviziune a muncii, pe altă bază — în muncă fizică și intelectuală. Analiza dezvoltării acestor două tipuri de diviziune a muncii în conexiunea, condiționarea și întrepătrunderea lor reciprocă ar necesita un studiu special.

Este de notat că diviziunea muncii între orașul meșteșugăresc și satul agrar ca o condiție necesară a formării orînduirii capitaliste devine realitate în interiorul fiecărui organism social concret doar atunci cînd acesta a atins în dezvoltarea sa nivelul feudalismului matur. Diviziunea socială a muncii între țări, în sensul unei diviziuni internaționale, pe atunci aproape nu exista. Aceasta nu înseamnă, desigur, că dezvoltarea diferitelor societăți de clasă precapitaliste a fost influențată exclusiv de factori interni.

Formațiunea capitalistă afirmă pe arena istorică un tip nou de producție socială și totodată un tip nou de diviziune a muncii care are prin natura sa un caracter dublu: 1) în interiorul fiecărei țări în parte; 2) diviziunea internațională a muncii, care își face apariția pentru prima oară. Cele două tipuri de diviziune a muncii, cum a atras atenția în mod special K. Marx, se condiționează și implică reciproc [6].

Apariția orînduirii capitaliste, consolidarea și dezvoltarea sa de-a lungul întregii perioade de trecere este în ultimă instanță rezultatul interacțiunii a două grupuri de țări foarte inegale ca număr: țările europene, în care își au geneza proprii-zis relațiile capitaliste, și celelalte țări, în cea mai mare parte neeuropene.

Începutul procesului de formare a orînduirii capitaliste l-a constituit un ansamblu de factori diverși, în primul rînd descoperirile geografice și cuceririle coloniale ce le-au urmat, întreprinse de statele feudale cele mai bogate (ceea ce, după cît se pare, nu coincide cu conceptul de „cele mai dezvoltate") din Europa Occidentală. Atrăgînd în mod violent teritoriile colonizate în sfera activității lor economice, în primul rînd a celei comerciale, aflată în creștere permanentă, capitalismul a pus capăt în acest fel izolării seculare a regiunilor și continentelor. Astfel ia naștere comerțul mondial, legăturile economice reciproce între țări și care în cursul întregii epoci a capitalismului au avut un caracter fățiș inegal, exploatator.

Pe măsura formării relațiilor capitaliste, țările coloniale și cele dependente se transformau în consumatori de mărfuri industriale și în furnizori de materii prime și produse agricole. Cu alte cuvinte, între diferite țări se cristalizează o diviziune a muncii care (lucru foarte important de notat) în diferitele etape de existență a formațiunii capitaliste joacă un rol radical diferit *.

O influență însemnată în apariția relațiilor capitaliste a avut comerțul exterior. Aici este foarte important să se surprindă corect complexitatea conexiunii dintre factorii interni și cei externi. În nici o țară europeană formarea capitalismului nu s-a putut desfășura izolat. Pentru acest motiv K. Marx scria că „diferitele momente ale acumulării primitive se repartizează în ordine, mai mult sau mai puțin cronologică, îndeosebi între țări diferite și anume: între Spania, Portugalia, Olanda, Franța și Anglia" [7]. Dezvăluind conținutul acestei teze, A. N. Cistozvonov remarcă judicios că, de obicei, se reține din ea"... doar diviziunea momentelor acumulării primitive pe țări. Ideea lui Marx este însă mai

---

[5] *Ibidem*, vol. 23, p. 369; mai detaliat, vezi: V. V. Stolițkaia-Tereșkovici, *Osnovnîe problemi istorii srednevekovogo goroda X—XV vv.*, Moskva, 1960, gl. I).

[6] Vezi, de exemplu, K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, p. 460.

* O analiză aprofundată a etapelor istorice ale diviziunii internaționale capitaliste a muncii se poate afla îndeosebi în lucrarea lui V. L. Tiagunenko, la care ne-am referit mai sus.

[7] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 754.

profundă: el consideră acest proces ca un fenomen general-european unic..." [8].

Aceasta înseamnă că orînduirea capitalistă, ca orînduire socială nouă, este produsul comun al interacţiunii tuturor acelor ţări europene. În fiecare dintre acestea, sub influenţa unor factori externi, se constată un proces de acumulare primitivă a capitalului, dar cu un grad de intensitate diferit. Nesincronismul maturizării orînduirii capitaliste în fiecare din aceste ţări generează tocmai fenomenul care ne interesează cu precădere, şi anume îndoita cale de formare şi dezvoltare a modului de producţie capitalist.

Privind desfăşurarea istoriei universale sub aspectul ei obiectiv-logic, descompunerea relaţiilor de producţie feudale şi acumularea primitivă a capitalului (sau, ceea ce este acelaşi lucru, apariţia şi dezvoltarea orînduirii capitaliste în cadrul modului feudal) constituie cele două laturi ale unui proces unic. Fiind vorba de logica obiectivă a dezvoltării, de dezvoltarea „curăţată" de orice accidente şi forme intermediare, obiectul de analiză va fi aici „procesul de transformare organică a unei realităţi concrete în alta care-i succede, superioară şi mai dezvoltată" [9].

O situaţie gnoseologică total diferită se întîlneşte la nivelul analizei concret-istorice a realităţii sociale, deoarece aici procesul integral menţionat mai sus de formare a capitalismului în istoria fiecărei ţări în parte se realizează într-un mod care este departe de a fi complet: în anumite etape ale acestei istorii într-o măsură mai mare, în altele mai mică. Tocmai aceasta arată K. Marx atunci cînd vorbeşte despre o repartiţie mai mult sau mai puţin consecutivă cronologic a acumulării primitive între Spania, Portugalia, Olanda, Franţa şi Anglia.

Se înţelege de la sine că cercul ţărilor în care s-a desfăşurat procesul de formare a relaţiilor capitaliste nu s-a limitat la acestea. Aici K. Marx are în vedere doar faptul că, într-un anumit fragment al perioadei de trecere, aceste ţări s-au situat în frunte în raport cu alte ţări în cursul interacţiunii lor comune şi îndelungate. O anumită ţară, în cursul unei perioade de timp, încarnează în gradul cel mai înalt în istoria sa, datorită unor circumstanţe deosebit de favorabile, bogăţia concretă a conţinutului acestui segment al perioadei de trecere. Aşa de exemplu, Anglia devine doar spre sfîrşitul perioadei de trecere tot mai mult o ţară în care procesul de formare a capitalismului corespunzător acelor vremuri capătă caracteristicile „clasice". Totuşi, la începutul perioadei Anglia, spre deosebire de Spania şi Portugalia, nu participă la marile descoperiri geografice şi la primele cotropiri coloniale. Acum devine clar de ce primele faze ale acumulării primitive în istoria Angliei, spre deosebire de acumularea primitivă din Spania, au un caracter nu prea bine conturat un caracter „şters".

Formarea şi dezvoltarea relaţiilor capitaliste au loc, la început, prin relaţii între ţări care, sub aspectul formaţiunii sociale, se află pe aceeaşi treaptă de dezvoltare. Desigur, aceste relaţii au fost foarte specifice. Fiecare ţară îşi urmărea interesele înguste proprii [10].

---

[8] A. N. Cistozvonov, *Nekotorie teoreticeskie voprosi problemi ghenezisa kapitalizma v evropeiskih stranah*, în culegerea *Teoreticeskie i istoriograficeskie problemi ghenezisa kapitalizma*. Moskva, 1969, p. 38.

[9] *Istoriia marxistskoi dialektiki*, Moskva, 1971, p. 277. În cazul de faţă, spre a reda teoretic, în chip adecvat, conţinutul complex al perioadei de trecere, este necesar să se ia în considerare următoarele precizări. Înainte de toate, indicaţia lui Marx care arăta că trecerea de la modul de producţie feudal la capitalism are loc „pe două căi" (K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 25, partea I, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 339). Dezvăluind profund esenţa acestei dualităţi, K. Marx a arătat convingător că şi aici au loc două căi interdependente de formare a noilor relaţii de producţie capitaliste. De asemenea, K. Marx sublinia dualitatea apariţiei manufacturii (prima secţiune a capitolului 12 al *Capitalului* se numeşte *Dubla origine a manufacturii*). În fine, tot K. Marx a indicat caracterul dublu al rentei bănesti feudale, care în dezvoltarea sa ulterioară „duce în mod necesar — lăsînd deoparte toate formele intermediare, ca de exemplu forma micilor ţărani arendaşi — fie la transformarea pămîntului într-o proprietate ţărănească liberă, fie la o formă a modului de producţie capitalist, renta plătită de arendaşul capitalist". Această luptă pentru una sau alta din căile de dezvoltare constituie aici contradicţia internă a întregului proces de formare a relaţiilor capitaliste la sat. Toate laturile indicate mai sus ale perioadei de trecere (al cărei conţinut nu se reduce bineînţeles la ele) evoluează în strînsă interdependenţă, ceea ce face ca reconstrucţia teoretică a dialecticii (logicii) obiective a trecerii, în cadrul primei căi, de la feudalism la capitalism să fie o sarcină extrem de complexă care, în linii mari, a fost pentru prima oară rezolvată de întemeietorii marxismului.

[10] A. D. Liublinskaia, analizînd particularităţile legăturilor economice din Europa în primii 30 de ani ai secolului al XVII-lea, remarcă următoarele: „Pieţele ţărilor vecine erau prada cea mai apropiată, iar în anumite

Ceea ce înseamnă că pentru înaintarea uneia dintre țări era o condiție neapărată existența interacțiunilor cu alte țări (este vorba de grupul de țări europene amintit mai sus) și care aveau drept consecințe social-economice frînarea dezvoltării acestor țări, mergînd pînă la abaterea mișcării lor în sens invers. Procesul genezei și afirmării ulterioare a capitalismului n-ar fi putut însă avea loc în afara interacțiunii.

În această interacțiune de ansamblu care a generat inegalitatea istorică a dezvoltării la anumite țări, trebuia să apară mai devreme sau mai tîrziu un moment de cotitură, un punct terminus sui-generis. Îndată ce o țară atinge prima acest punct (cum a fost cazul știut al Angliei), se produc schimbări în caracterul relațiilor dintre state, desigur nu în chip instantaneu, dar suficient de rapid. Acestea devin acum relații între state care, din punctul de vedere al formațiunii, se află pe trepte diferite de dezvoltare socială.

După ce în Anglia a avut loc revoluția burgheză, aceasta a devenit țara capitalismului clasic, care la început se întemeiază pe producția manufacturieră, iar în deceniul al 4-lea al secolului al XIX-lea, ca urmare a unei revoluții industriale, capătă o bază tehnico-materială adecvată sieși în forma tehnicii mașiniste. Înflorirea maximă a capitalismului industrial premonopolist de tip clasic în Anglia ajunge la un apogeu în anii 50—60 ai secolului trecut. În această perioadă începe să se afirme cu putere un capitalism de alt tip, despre care vom vorbi ulterior.

Alături de Anglia ca țară capitalistă deja conducătoare și în dezvoltare rapidă se situează mai tîrziu Franța, Țările de Jos și o serie de alte țări mici în care dezvoltarea capitalismului s-a desfășurat foarte lent, îndeosebi în etapele finale ale perioadei de trecere, fapt datorat în mare măsură influenței negative a Angliei. Totuși, în toate aceste țări calea de trecere de la feudalism la capitalism a fost cea directă, în timp ce pentru alte țări (de exemplu Germania, Italia, Spania) calea a fost mijlocită. Cu alte cuvinte, într-o serie de țări europene procesul de geneză și dezvoltare ulterioară a capitalismului se dovedește a fi ireversibil (deși pentru unele din ele destul de încetinit); în altele, el este reversibil, atunci cînd frînarea acestui proces se transformă într-o mișcare înapoi. Aici apare problema criteriilor reversibilității și ireversibilității, ridicată pentru prima oară în mod argumentat de A. N. Cistozvonov în articolul *Conceptul și criteriile reversibilității și ireversibilității procesului istoric (pe baza materialelor genezei capitalismului)* [11].

În ce constă totuși complexitatea conținutului acestui criteriu? În țările în care a triumfat în ultimă instanță reacțiunea feudală, noua orînduire economică în curs de apariție dispare. Pentru trecerea nemijlocită la capitalism, momentul istoric înregistra o absență a premiselor necesare. Important aici este însă ca premisele materiale din fiecare țară, în raport cu perioada de trecere avută în vedere, să fie luate în sens larg, ținîndu-se seama de factorii externi, și în primul rînd de dimensiunile și valoarea comerțului exterior, de politica mercantilistă a monarhiei absolutiste proprie țărilor feudalismului tîrziu, precum și altor țări. Se știe apoi că este necesar să existe în țară un nivel minim de maturitate a structurilor feudale (care este strîns legată de nivelul de dezvoltare a orașului) și fără de care perioada de trecere este lipsită de condiții. Ulterior însă, pe măsură ce țara înaintează, apar nu o dată situații în care condițiile externe favorabile pot compensa într-o mare măsură nedezvoltarea structurii sale economice. Nu trebuie ignorat nici faptul că dezvoltarea este însoțită întotdeauna de o reevaluare destul de radicală a tuturor factorilor care, în ansamblu, constituie condițiile materiale ale dezvoltării țării (minereuri, condiții climatice naturale, caracterul procesului agricol, volumul distrugerilor forțelor de producție în cursul a diferite războaie etc.). Aceasta înseamnă că nu există nici o predeterminare univocă în ceea ce privește istoria unei țări, atît în perioada considerată, cît și dincolo de ea. Există aici, din punctul de vedere al nivelului obiectiv-logic de analiză, posibilitatea alternativei în alegerea de către o țară a unei anumite căi de dezvoltare. Este doar necesar să se evidențieze conținutul ei.

În cazul dat, cu cît procesul de descompunere a relațiilor feudale era mai profund, cu atît era mai mare în genere probabilitatea ireversibilității direcției de dezvoltare capitaliste. În realitate însă se putea întîmpla, iar uneori așa s-a și întîmplat, ca în circumstanțe extrem de favorabile rezultatul puțin

---

condiții reprezentau profituri considerabile. Acest fel de avantaje se obțineau în dauna dezvoltării economiei acestor vecini. Olandezii se îmbogățeau prin exploatarea Spaniei și, în mod deosebit, a marii piețe franceze, aducînd pagube grele comerțului și industriei franțuzești și frînînd dezvoltarea în Franța a orînduirii capitaliste. Englezii se îmbogățeau pe seama Spaniei și parțial a Franței, francezii — pe seama Spaniei și în parte a Germaniei" (A. D. Liublinskaia, *Franțuzskii absolutizm v pervoi treti XVII veka*, Moskva, 1965, p. 337).

[11] Vezi „Voprosî istorii", nr. 5/1969.

probabil să fie realizat, iar rezultatul foarte probabil să nu fie realizat deloc. Toate acestea au făcut ca soluționarea problemei reversibilității sau ireversibilității în cazul fiecărei țări în parte să depindă în ultimă instanță de situația concret istorică, prelungindu-se deseori decenii sau chiar secole de-a rîndul. Cu totul ilustrativă în această privință este soarta Italiei [12].

Se confirmă astfel încă o dată, dar pe un alt material concret, acea particularitate general-dialectică a dezvoltării sociale care este legată de dualitatea (de caracterul dublu) al trecerii de la o formațiune la alta nouă, cînd se ivesc două căi de formare și dezvoltare (pînă la o anumită limită) a noii formațiuni, fiecare cale condiționînd-o și presupunînd-o pe cealaltă.

Această abordare (fapt important de remarcat) ne permite în primul rînd să indicăm existența în cadrul nivelului obiectiv-logic de analiză a două puncte de plecare extreme, fiecare din ele fiind legat, teoretic vorbind, de începutul uneia dintre căile de dezvoltare. Între ele se situează totalitatea formelor concret-istorice ale dezvoltării naționale (pe de o parte, de exemplu, calea de dezvoltare engleză, franceză, americană, pe de alta — calea prusacă), în viața fiecărui organism social observîndu-se împletirea unor lemente din ambele căi. Totuși, în ultimă instanță, una din ele învinge. Pentru descrierea teoretică a acestui proces prezintă interes, după părerea noastră, ideea lui M. S. Kagan privind seria spectrală de forme intermediare, utilizată de autor pentru evidențierea mecanismului de transformare treptată a unui tip de artă în altul, contrariu [13]. În plus, această abordare ne permite să fundamentăm teoretic faptul că în procesul de trecere de la o formațiune la alta are loc întotdeauna o interacțiune extrem de complexă între o serie de factori externi și interni, care se manifestă diferit la nivelul obiectiv-logic și la cel concret-istoric al analizei teoretice.

Ansamblul țărilor europene, care la început s-a afirmat ca un întreg indivizibil, după revoluția burgheză din Anglia începe să se dezmembreze în două grupuri, fapt condiționat în primul rînd de cauze economice apărute pe arena mondială a diviziunii sociale (internaționale) a muncii. Atît timp cît relațiile dintre țările feudale se caracterizează ca relații între țări aflate sub aspectul formațiunii pe aceeași treaptă de dezvoltare socială, se poate vorbi despre frînarea dezvoltării relațiilor capitaliste și despre mișcarea în sens invers. Dar îndată ce relațiile dintre ele devin relații între țări aflate, sub aspectul formațiunii, pe trepte diferite, apare o situație nouă. Ea semnifică faptul că în cursul procesului istoric începe să se formeze în mod inevitabil o altă cale de dezvoltare ulterioară, foarte specifică, a acelor țări în care a învins „reacțiunea feudală", cale care duce, în ultimă instanță, tot la capitalism.

În țările care au înaintat pe calea dezvoltării capitaliste mai mult decît altele au crescut permanent cererea de materii prime agricole, produse alimentare și în primul rînd de grîne. Țările în care condițiile interne și externe în ansamblu erau nefavorabile dezvoltării se transformă treptat în furnizori de materii prime agricole. Iar fiecare grup de țări află în această diviziune un avantaj economic. În condițiile în care relațiile dintre țări devin legături inter-formațiuni, coincidența intereselor lor economice duce la divergența căilor lor de dezvoltare. Și cu cît distanțarea este mai profundă, cu atît mai numeroase sînt avantajele reciproce, desigur pînă la o anumită limită, pe care cele două grupuri de țări le obțin din comerțul reciproc.

În articolul lui S. D. Skazkin *Probleme fundamentale privind așa-numita a doua ediție a iobăgiei în Europa centrală și răsăriteană* [14] se dezvăluie în profunzime esența transformărilor agrare din țările în care s-a impus dictatura clasei moșierilor feudali și se relevă între altele particularitățile economiei de clacă. Aceasta s-a constituit pe baza unor relații economice total necunoscute în Evul Mediu timpuriu, apărute ca urmare a tendinței feudalilor-iobăgiști de a ridica cu orice preț volumul producției de mărfuri destinate în primul rînd pieții externe.

După cum vedem, „dedublarea" destinelor istorice ale țărilor europene rezultă, într-un anumit sens, din natura dublă a capitalului comercial, capabil de a juca atît un rol revoluționar în descompunerea feudalismului și formarea capitalismului, cît și unul reacționar, care își află expresia în menținerea feudalismului, dar într-o formă aparte — iobăgia. Dacă în țările mai dezvoltate sub raport capitalist obținerea de profit pe piețele externe era favorizată de plasarea capitalului în producție, în manufactura de orice tip, în schimb plasarea banilor din nou în pămînt, în agricultură era inevitabilă în condițiile unei producții insuficient de dezvoltate și cu profit

[12] Vezi mai detaliat, A. D. Rolova, *Osnovnie certi ekonomiceskogo razvitiia Italii v XVI—XVII vv.*, în vol. *Vozniknovenie kapitalizma v promîșlennosti i sel'skom hozeaistve stran Evropi, Azii i Ameriki*. Moskva, 1968.

[13] Vezi, mai detaliat, M. S. Kagan, *Morfologhiia iskusstva*, Leningrad, 1972, gl. X; există o trad. în l. română a cărții (N. trad.).

[14] Vezi în „Voprosî istorii", nr. 2/1958.

redus dar la o cerere crescîndă de materii agricole pe piață.

Pe măsura distanțării lor, în cele două grupuri de țări încep să se desfășoare simultan în toate sferele de viață — economică, socială, politică și spirituală — procese într-un anumit sens exact contrarii. În Anglia se desfășoară o reformă agrară radicală care duce la apariția în sate a sistemului landlordismului, la ruperea totală a producătorului nemijlocit de pămînt; dimpotrivă, în Europa Centrală și Răsăriteană se realizează pe cale legislativă dreptul iobag, adică legarea juridică de pămînt a producătorului nemijlocit. În Anglia se afirmă forma parlamentară de dominație politică a burgheziei victorioase, începe epoca liberei concurențe, se reduce sensibil intervenția statului în activitatea de producție, în viața economică.

Dimpotrivă, în țările Europei Centrale și Răsăritene se instaurează autocrația și absolutismul care, cu ajutorul mașinii de stat, implantează orînduirea iobăgistă („feudalismul de stat"). Exploatarea cruntă a țărănimii este însoțită de reprimarea oricăror manifestări de opoziție politică, de libertate și autonomie a orașelor, de introducerea unei reglementări riguroase a drepturilor și obligațiilor orășenilor, ceea ce are ca urmare slăbirea creșterii meșteșugurilor orășenești, a micii producții de mărfuri, uneori observîndu-se și dispariția lor completă. Această comparație s-ar putea continua și sub alte aspecte.

Prin urmare, dacă pentru un grup de țări trecerea de la feudalism la capitalism, înfăptuită pe prima cale, a fost nemijlocită, pentru alt grup ea a fost mijlocită. În cazul ultim, între treapta feudalismului matur a Evului Mediu și modul de producție propriu-zis capitalist apare o verigă de deplin autonomă, care lipsește în primul caz. Apariția sa inevitabilă, așa cum s-a subliniat mai sus, nu se datorește unui simplu concurs favorabil de împrejurări, ci unor cauze economice profunde, în ultimă instanță dialecticii dezvoltării sociale.

Prin conținutul său, perioada de trecere de primul tip este un proces unitar de descompunere a relațiilor feudale și de geneză, dezvoltarea orînduirii capitaliste durînd pînă la înfăptuirea victorioasă a revoluției burgheze, care este o mărturie a transformării relațiilor capitaliste în relații dominante. Cea de-a doua perioadă de trecere se întinde aproximativ de la victoria reacțiunii feudale pînă la trecerea definitivă, ulterior, pe calea dezvoltării capitaliste, care totuși se distinge prin numeroase particularități esențiale (o cale forțată de dezvoltare). Alegerea acestei căi este precedată de o revoluție socială sui-generis, care în spiritul lui V. I. Lenin ar putea fi numită „cotitură dialectică".

Comparată cu perioada de trecere de primul tip, cea de-a doua se caracterizează printr-un mecanism principial diferit de transformare a modului de producție feudal într-unul capitalist, iar identificarea lor ar fi lipsită de prudență. Căci aici se impun pe primul plan caracteristicile distinctive. Vorbind într-un plan mai general, tocmai starea de insuficientă elaborare teoretică privind caracterul dublu al perioadei de trecere constituie, după părerea noastră, sursa gnoseologică a apariției unui număr mare de puncte de vedere contradictorii privind problemele genezei capitalismului în diferite țări, fapt evidențiat de materialele a numeroase dezbateri [15].

„Reacțiunea feudală" este în același timp o cale specifică de dezvoltare în condițiile în care un anumit grup de țări europene nu mai avea posibilitatea de a trece în continuare la capitalism în mod nemijlocit. Pentru ca trecerea să aibă însă un caracter nemijlocit este necesar ca acumulării primitive a capitalului și totodată începutul crizei, descompunerea sistemului feudal-iobăgist să fie precedate de o dezvoltare impetuoasă, ascendentă a sistemului. Prin conținutul său obiectiv, această dezvoltare asigură premisele materiale pentru apariția ulterioară, treptată, în cadrul modului de producție feudal-iobăgist, a orînduirii capitaliste, fapt demonstrat de criza acestui mod, care divide tranșant perioada de trecere în două faze (etape) fundamentale.

Trebuie notat că subaprecierea, și uneori, ignorarea totală a existenței unor perioade de trecere (duble în esență) în dezvoltarea istorică a societății a dus nu o dată pe unii cercetători la încercări de a trata perioada de trecere (sau vreuna din părțile acesteia) ca o formațiune de-sine-stătătoare. Acesta a fost cazul cu trecerea de la societatea primitivă fără clase la cea împărțită în clase. Nu este deci de mirare că și în ceea ce privește trecerea de la feudalism la capitalism (dublă prin natura sa) s-au ivit încercări de a considera fiecare din părțile sale drept o formațiune de-sine-stătătoare. Ne vom limita aici la simpla semnalare a faptului fără a examina arsenalul argumentativ pus în joc pentru susținerea poziției.

Prin anii '20, în țara noastră s-au făcut încercări, într-o serie de lucrări, de a trata prima perioadă de trecere de la feudalism la capitalism, în cadrul căreia are loc domi-

---

[15] A se vedea, de exemplu, vol. *Perehod ot feodalizma k kapitalizmu v Rosii*, Moskva, 1969.

nația capitalului comercial asupra celui industrial, fie ca pe o formațiune social-economică aparte, fie ca pe o epocă istorică aparte. Acest punct de vedere, după cum se știe, nu a fost acceptat de știință, dar în el se poate întrezări dorința de a găsi un loc și pentru perioada de trecere în cadrul teoriilor formațiunilor.

Aproximativ în aceeași vreme S. M. Dubrovski avansase ideea că iobăgia ar fi o formațiune aparte la baza căreia s-ar afla, după părerea sa, „modul de producție bazat pe clacă" [16] *(barșcinnii sposob proizvodstva)*. Supunînd atunci unei critici ascuțite, deși nu întotdeauna convingătoare, ideea autonomiei capitalului comercial ca formațiune, el susținea ideea iobăgiei ca formațiune, pe care o localiza între feudalism și capitalism și pe care unele țări o parcurg rapid, în timp ce la altele această treaptă de dezvoltare ocupă o perioadă de timp îndelungată. Avem din nou de-a face cu o problemă reală, legată de perioada de trecere, dar la care, în cazul de față, s-a dat un răspuns neadecvat.

Luarea în atenție a problematicii perioadei de trecere ne permite, între altele, să stabilim mai riguros numărul de etape de dezvoltare relativ autonome din interiorul unei formațiuni (tipologia informațională), număr egal pentru toate formațiunile, deasemenea ordinea succesiunii lor și o serie de alte probleme.

În acele state feudale care au trecut nemijlocit la capitalism, baza tehnico-materială adecvată acestuia apare doar în etapa care urmează după etapa manufacturieră a producției. Capitalismul se întemeiază la început pe modul de producție tehnologic instrumental, în condițiile căruia gradul de utilizare a uneltei (baza tehnică a tuturor societăților de clasă precapitaliste) ajunge la o limită maximă din punctul de vedere al productivității determinate de diviziunea pe operații a muncii în manufacturi [17]. Numai în condițiile în care în aceste state, în cursul revoluției industriale, apare tehnica mașinistă și producția de tip fabrică-uzină, abia atunci trecerea la capitalism devine o inevitabilitate istorică pentru statele feudal-iobăgiste.

După părerea noastră, procesul descris mai sus de cristalizare a noii formațiuni social-economice are un caracter general și este pe deplin confirmat de materialele referitoare la trecerea atît de la orînduirea primitivă la societățile de clasă precapitaliste, cît și de la capitalism la comunism. Toate acestea ne permit să vorbim de existența a două forme de dezvoltare (pînă la o anumită limită), principial diferite, dar care, totodată, se interconditionează reciproc, a forțelor de producție din fiecare formațiune: forma adecvată sau clasică și forma transformată sau deformată.

Astfel, de exemplu, în țările înaintate din Europa, manufactura, iar ulterior producția de fabrică și uzină (inclusiv revoluția industrială însăși) au căpătat forme clasice, întrucît capitalismul în ansamblu a evoluat spontan și nu a resimțit influența unor structuri sociale mai dezvoltate sub aspectul formațiunii. Dimpotrivă, în condițiile dominației rînduielilor feudal-iobage, manufactura capătă o formă deformată (transformată). Iar fiecare din aceste forme, într-un anumit sens, este justificată, existența uneia din ele presupune în mod necesar prezența celeilalte, fapt impus în ultimă instanță de logica obiectivă a procesului istoric.

O situație analogă apare, într-un anume sens, și în epoca contemporană în ceea ce privește revoluția tehnico-științifică ce are loc în cele două sisteme social-economice mondiale. În condițiile socialismului, RTS capătă o formă clasică, adecvată naturii ei, deoarece desfășurarea ei tot mai deplină duce la crearea bazei tehnico-materiale a formațiunii comuniste. Capitalismul, dimpotrivă, impune dezvoltării RTS un caracter deformat, monstruos. Cu cît el încearcă să pună în slujba sa cuceririle ei, cu atît mai puternice și mai profunde devin antagonismele caracteristice acestei orînduiri și cu atît se maturizează mai mult premisele materiale pentru trecerea la socialism în țările capitaliste cele mai dezvoltate sub aspect economic din Europa Occidentală și America de Nord. În literatura sovietică s-a afirmat insistent opinia privind existența a două tipuri sociale, două forme de progres tehnico-științific în condițiile RTS. S-ar putea arăta justețea perspectivei schițate mai sus și cu aplicare la dezvoltarea forțelor de producție în procesul de trecere de la orînduirea primitivă la societatea pe clase, care de asemenea se desfășoară pe două căi.

Spre deosebire de prima cale de apariție a capitalismului, cînd avem de-a face cu un singur punct de plecare și nu cu mai multe în alte condiții, cînd pe arena istorică capitalismul devine ferm sistemul social-economic dominant care determină tendințele principale

---

[16] Vezi S. M. Dubrovski, *K voprosu o suscionosti „aziatskogo" sposoba proizvodstva, feodalizma, krepostnicestva i torgovogo kapitala*, Moskva, 1929, p. 93.

[17] „Transformarea prin diferențiere și specializare în manufactură este ultimul tip istoric de transformări ale uneltelor muncii manuale (...) K. Marx, referindu-se la modul tehnologic de angrenare a omului și tehnicii, așeza manufactura la un loc cu meșteșugul" (G. N. Volkov, *Soțiologhiia nauki*, Moskva, 1968, p. 56, 57).

de dezvoltare în lume, cea de-a doua cale îngăduie apariția independentă a capitalismului în mai multe puncte inițiale (drept exemplu, se poate cita Japonia care, alături de țările europene, a pășit pe calea dezvoltării burgheze după revoluția din 1867—1868). Totul depinde de nivelul de maturizare a relațiilor feudale dintr-o țară, nivel care permite pășirea pe acest drum și ocolirea sorții ce-i revenea pînă atunci, aceea de a juca rolul unui apendice agrar și de materii prime pentru țările capitaliste înaintate din Europa Occidentală, ori aceea de a trăi în izolare. Într-o serie de țări coloniale și dependente cărora le lipsesc premisele materiale necesare, transformările capitaliste, ce-i drept de altă natură (așa-numitul caracter dependent al dezvoltării), încep sub aspect economic mult mai tîrziu, deja în stadiul monopolist [18].

În genere, acceptarea a două căi de dezvoltare capitalistă înseamnă, în același timp, acceptarea a două tipuri de capitalism. La această concluzie, după cum se știe, a ajuns V. I. Lenin într-una din scrisorile din 1909 unde aborda problema căilor de dezvoltare a capitalismului în Rusia: „Iar la ordinea zilei a fost pusă o altă problemă superioară: capitalismul de tip α sau capitalism de tip β?"[19] Fiecare din aceste tipuri, privit din punctul de vedere al logicii obiective a dezvoltării, se naște ca rezultat al unor revoluții burgheze diferite prin conținutul și substanța lor — revoluții „de jos" și „revoluții de sus" [20].

Aici dialectica se manifestă astfel încît, în cursul perioadei de trecere, cînd se desfășoară lupta între burghezia aspirînd la putere și cercurile feudale, revoluția fie se produce în ultimă instanță „de jos", adică se termină prin instaurarea orînduirii burghezo-democratice, fie nu se produce deloc. În acest caz în țară triumfă „reacțiunea feudală" și se instaurează rînduielile feudal-iobage.

Odată cu revoluția industrială devine inevitabilă criza generală a orînduirii feudal-iobage. În aceste condiții, peste conflictul dintre moșierii feudali și burghezia ascensivă, dar lipsită încă de libertate de acțiune economică și acces la putere, se suprapune contradicția legată de acțiunile proletariatului atît din interiorul țării respective, rămasă încă în întregime feudală, cît și, mai ales, ale proletariatului din afară, din țările capitaliste mai dezvoltate. Proletariatul își afirmă deschis țelul final — distrugerea proprietății private și desființarea exploatării omului de către om. În această situație, burghezia își pierde repede caracterul revoluționar, îndreptîndu-se spre compromis cu absolutismul iobăgist, ceea ce duce la apariția unei alternative pentru dezvoltarea istorică. V. I. Lenin arată că unificarea Germaniei în anii ''60 ai secolului al XIX-lea, putea fi înfăptuită, în condițiile raportului dintre clase în acea vreme, pe două căi: fie pe calea unei revoluții conduse de proletariat și care să creeze o republică unită, fie pe calea unor războaie dinastice ale Prusiei, menite să întărească hegemonia moșierilor prusaci într-o Germanie unificată" [21].

Cu alte cuvinte, hegemonul revoluției burghezo-democratice pe cale de a izbucni în țările feudal-iobage poate fi numai proletariatul. În caz de succes, această revoluție ar putea ulterior să se transforme în revoluție proletară. Această posibilitate a fost deja indicată de K. Marx și Fr. Engels în *Manifestul Partidului Comunist*. Totuși, la jumătatea secolului al XIX-lea proletariatul era încă slab pentru a transforma această posibilitate în realitate.

În condițiile presiunii crescînde „de jos", adică ale începutului unor acțiuni independente ale proletariatului, și în același timp în fața pericolului militar și economic venind din partea țărilor capitaliste dezvoltate din Europa Occidentală, soluționarea sarcinilor urgente de înlăturare a înapoierii economice a țării este preluată în mod legic de către orînduirea feudal-absolutistă. Se înfăptuiește astfel o „revoluție de sus" cu sprijinul activ al burgheziei contrarevoluționare. Precum vedem, acest mod de soluționare a sarcinilor la care ne-am referit este generat de întregul curs al dezvoltării sociale din perioada considerată.

Nu ne stă în putință aici să examinăm toate formele intermediare care apar în cursul transformării societății feudale în una capitalistă. De aceea vom face apel în primul rînd la fapte din istoria Germaniei, care a fost țara „clasică" în care a apărut și s-a dezvoltat cel de-al doilea tip (forțat) de capitalism, cel care a apărut nu spontan, ci sub acțiunea țărilor capitaliste mai dezvoltate din Europa Occidentală. Cum arăta V. I. Lenin, „inegalitatea dezvoltării economice și politice este o lege absolută a capi-

---

[18] Despre modelul dependent de dezvoltare a capitalismului vezi, de exemplu, *Razvivaiusciesea strani: zakonomernosti tendenții, perspectivi*, Moskva, 1974; V.V. Krilov, *Harakternie certi socialno-ekonomiceskih professov v obșcestvah razvivaiușcihsea stran*, în „Voprosi filosofii" nr. 9/1976.

[19] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 47, p. 242.

[20] Vezi A. N. Cistozvonov, *K voprosu o stadialno-reghionalnom metode sravnitelno-istoriceskogo izuceniia burjuaznih revoliuții XVI—XVIII vv. v Evrope*, în vol. *Problemi socialno-ekonomiceskih formații*, Moskva, p. 185—209.

[21] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 23, București, Edit. politică, 1964, p. 388—389.

talismului" [22]. Se cade să notăm aici că „dezvoltarea întîrziată a capitalismului determină — în ciuda unor deosebiri economice, istorice și culturale — anumite trăsături comune în politica internă și externă la toate țările care împărtășesc această soartă, ridicînd o serie de probleme care le sînt comune tuturor" [23].

Cu toată înfrîngerea suferită de revoluție la 1848 în Germania, în țară începe să aibă loc o creștere impetuoasă a industriei, comerțului, punîndu-se la ordinea zilei problema unificării Germaniei care, cum spunea Engels, „a devenit o necesitate economică". „Groparii revoluției de la 1848 au devenit executorii ei testamentari". Soluționarea cardinală a sarcinilor urgente cu caracter intern și extern a fost înfăptuită de cancelarul Bismarck, denumit de Fr. Engels „un revoluționar regalisto-prusian".

Deosebit de prețios pentru caracterizarea procesului dezvoltării capitalismului pe cea de-a doua cale este conceptul de „cotitură dialectică", utilizat de V. I. Lenin în cursul analizei sale a particularităților de dezvoltare ale Rusiei: „În Germania, anii *1848—1871* au constituit epoca luptei revoluționare și contrarevoluționare dintre două căi de unificare (= de rezolvare a problemei *naționale* a dezvoltării burgheze a Germaniei) — calea *creării* unei mari republici germane și calea *creării* unei monarhii prusace. *Abia în anul 1871* cea de-a doua cale *a învins... definitiv*" [24]. Și în Rusia „*poate* să se producă o cotitură dialectică care să spulbere toate speranțele și perspectivele în ceea ce privește calea «americană». Afirm că *în momentul de față* această cotitură, în mod sigur nu s-a produs încă" [25]. Prin urmare, cotitura dialectică delimitează „*epoci* ale capitalismului *cu totul diferite*, principial diferite: epoca *dinainte* de afirmarea definitivă a căii naționale a capitalismului și epoca de *după* această afirmare" [26].

Din expresia leninistă rezultă limpede rostul conceptului de „cotitură dialectică'. Îndată ce într-o țară feudală apar o serie de premise materiale obiective, în interiorul ei se afirmă o cale națională a capitalismului, ceea ce semnifică trecerea la un nivel calitativ nou de dezvoltare. Tocmai la acest moment se referă V. I. Lenin prin conceptul de „cotitură dialectică" [27].

Care sînt trăsăturile caracteristice prin care s-a remarcat dezvoltarea capitalismului în Germania, în care a avut loc „o cotitură dialectică" în 1871, și care sînt corecturile respective în alte țări asemănătoare?

În toate aceste țări care au pășit cu întîrziere pe calea dezvoltării capitaliste, intervenția nemijlocită a statului în viața economică, îndeosebi în industrie, s-a făcut sub cele mai diferite aspecte. Capitalismul de stat ca instrument al politicii economice are drept țintă accelerarea pe toate căile a ritmului dezvoltării. În acest scop, statul burghezo-moșieresc procedează la etatizarea unor ramuri principale ale industriei, căilor ferate. El investește mijloace enorme pentru crearea de întreprinderi industriale moderne, întrucît capitaliștii izolați, datorită slăbiciunii lor financiare, nu sînt încă capabili să le construiască singuri, pentru ca apoi statul să vîndă aceste întreprinderi unor proprietari particulari în condiții avantajoase etc. Dezvoltarea agriculturii se desfășoară pe calea prusacă, legată de lenta perimare a relațiilor medievale în ceea ce privește proprietatea agricolă, odată cu transformarea treptată a economiei de clacă moșierești (a junkerilor într-o întreprindere burgheză, păstrîndu-se în același timp conducerea politică a țării de către marii proprietari funciari. Această cale este însoțită de deposedarea în masă de pămînt a țăranilor, odată cu formarea unei pături relativ reduse de chiaburi *(Grossbauern)*.

La începutul secolului al XX-lea are loc mutația de la un stadiu de dezvoltare a capitalismului la altul. Epocii de liberă concurență îi urmează imperialismul ca ultim stadiu în dezvoltarea capitalismului, a cărui esență este dictatura monopolurilor. În toate țările capitaliste are loc creșterea impetuoasă a industriei care duce în mod inevitabil la creșterea dimensiunilor întreprinderilor, concentrarea lor în mîinile marilor capitaliști. Apariția monopolurilor a fost un rezultat legic al proceselor obiective de socializare a muncii și producției, dar cu toate acestea monopolizarea se desfășoară în ritmuri extrem de rapide

---

[22] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 26, București, Edit. politică, 1964, p. 358.

[23] E. Varga, *Predislovie k knighe I. Gol'dștein i R. Levina „Ghermanschii imperializm"*, Moskva, 1947, p. V.

[24] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 47, București, Edit. politică, 1967, p. 244.

[25] *Ibidem*, p. 240.

[26] *Ibidem*, p. 245.

[27] În cazul cînd această „cotitură dialectică" are loc în cursul „revoluției de sus", necesitatea înfăptuirii ulterioare a revoluției burghezo-democratice nu este eliminată. Aceasta deoarece „revoluția de sus", favorizînd energic dezvoltarea capitalismului la oraș și sat, rămîne prin esența sa politică o reformă, întrucît nu este însoțită de trecerea puterii de la o clasă exploatatoare la alta (v. mai detaliat: S. L. Agaev, *Revoliuțiia sverhu: ghenezis i puti razvitiia*, în „Voprosî filosofii", nr. 11/1976).

tocmai în țările care au intrat cu întîrziere pe calea capitalistă, și în primul rînd în Germania. În comparație cu aceasta monopolurile din S.U.A. și Anglia creșteau vizibil mai lent. La început, statul iunkero-burghez duce o politică de stimulare pe toate căile a creării de carteluri și trusturi, iar în timpul războiului se situează pe pozițiile sindicalizării obligatorii care, după cuvintele lui V. I. Lenin, este „un imbold dat de stat dezvoltării capitaliste" [28].

Această politică a statului este transpusă în viață prin măsurile cele mai energice, astfel că în scurtă vreme cartelurile și trusturile cuprind în țară aproape toate tipurile de activități de piață, mergînd pînă la producție de calendare de perete și palmieri artificiali. Statul intervine literalmente în toate sferele de viață ale societății, încearcă să introducă o reglementare minuțioasă obligatorie, înăbușind inițiativa independentă a diferitelor cercuri ale populației, inclusiv a burgheziei, îndeosebi a celei mici și mijlocii, justificînd toate acestea prin interese de stat „superioare". Acest stat, desigur, nu putea exista fără un puternic aparat funcționăresc, o poliție atotputernică și o armată.

Întrucît monopolizarea producției se desfășoară sub acțiunea determinantă a statului, adică „de sus", aceasta permite ca, în Germania și în alte țări similare ei, să se observe o anumită neconcordanță între nivelul de organizare a capitalului financiar (monopolist) și gradul de concentrare a producției. Prin compararea căilor de dezvoltare a capitalului monopolist în Germania, pe de o parte, și Anglia și S.U.A., pe de alta, acest contrast izbitor între ele devine evident.

Sîntem pe deplin de acord cu punctul de vedere exprimat în monografia colectivă *Teoria leninistă a imperialismului și contemporaneitatea* (Moskva, 1977): „Indiferent dacă politica internă a unui stat burghez merge în sensul favorizării deschise a dezvoltării monopolurilor sau, dimpotrivă, în sensul unei « lupte » formale « cu monopolurile », nici una dintre aceste variante nu anulează legile obiective ale concentrării și ale apariției și întăririi monopolurilor, ci influențează doar momentul apariției și dezvoltarea preferențială a anumitor forme de monopoluri" (p. 45). Lucrul important este să nu se piardă din vedere deosebirile, într-un anumit sens esențiale, din cursul devenirii capitalismului monopolist și monopolist de stat. Într-un caz avem de-a face cu un proces de apariție spontană, naturală a monopolurilor, rezultat din dezvoltarea însești a producției. De aceea aici se va observa ulterior o contopire treptată a monopolurilor cu aparatul de stat, adaptarea acestuia pentru apărarea intereselor radicale părții monopoliste a burgheziei. În celălalt caz are loc o implantare activă a monopolurilor de către stat, care devine unul din factorii decisivi ai procesului extrem de accelerat de monopolizare, ceea ce duce într-un anumit sens la subordonarea formală a forțelor de producție insuficient de dezvoltate (în raport cu nivelul de monopolizare) față de uniunile monopoliste.

Monopolurile apărute în Anglia și în S.U.A., erau, de regulă, la un nivel de dezvoltare mai ridicat decît în Germania. În acest context, V. I. Lenin remarca: „În țara liberului schimb, în Anglia, concentrarea duce *tot* la monopoluri, deși ceva mai tîrziu și, poate, sub altă formă (...) În Anglia, uniunile patronale monopoliste, cartelurile și trusturile, apar de cele mai multe ori numai atunci cînd numărul principalelor întreprinderi concurente se reduce la « vreo două duzini »" [30]. Pentru Germania, dimpotrivă, era foarte caracteristic numărul mare de participanți la o uniune monopolistă (uneori pînă la cîteva sute), ceea ce nu rămîne fără urmări, întrucît această particularitate a monopolurilor începe să favorizeze conservarea unor forme înapoiate din punct de vedere tehnic, să împiedice concentrarea în continuare a producției pe ramuri.

Se cuvine să notăm în treacăt că importanța deosebirilor între cele două căi de formare și dezvoltare a capitalismului și-a găsit reflectarea și în literatura juridică, în care a devenit comună diferențierea între două sisteme mondiale ale dreptului burghez — cel continental sau romano-german și cel anglo-saxon [31]. Iar fiecare din ele corespunde uneia din cele două căi. Nu fără însemnătate este de asemenea să vedem ce formă specifică a luat prima încercare de confruntare pe arena mondială între rezultatele evoluției modului de producție capitalist pe cele două căi. Lupta ascuțită de concurență desfășurată între cele două grupări de țări în fruntea cărora se aflau Anglia și Germania (țări care încarnau formele clasice de dezvoltare a capitalismului, respectiv prima și a doua cale) a constituit cauza principală a ciocnirii lor militare în primul război mondial. Așa cum ne-am convins deja, particularitățile acestor două căi interdependente de dezvoltare a capitalismului sînt suficient de esențiale pentru a nu fi subapreciate.

---

[28] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 34, București, Edit. politică, 1965, p. 188.

[29] Vezi, mai detaliat, I. Goldștein, R. Levina, *op. cit.*, cap. 2.

[30] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 27, București, Edit. politică, 1964, p. 322—323.

[31] Vezi, mai detaliat, *Marxistsko-leninskaia teoriia gosudarstva i prava*, Moskva, 1971, t. 2, p. 281 și urm.

Studia Filozoficzne

(R. P. Polonă)

Nr. 6/1980

Din sumar: GYÖRGY LUKÁCS, Despre depăşirea trecutului german (*Prefaţă* la *De la Nietzsche la Hitler sau iraţionalismul şi politica germană*); JERZY ŁOZIŃSKI, Lukács şi filozofia (Lukács şi Stalin: sterilizarea leninismului); MAREK J. SIEMEK, Hegel şi Lukács. Problemele conştiinţei de sine filozofice a marxismului (I); BOGUSŁAW JASIŃSKI, O încercare de abordare sistematică a problemelor fundamentale ale filozofiei marxiste (*Ontologia existenţei sociale* de G. Lukács); JACEK JULIUSZ JADACKI, Cunoaştere şi adevăr. Despre concepţiile lui Roman Ingarden; CZESŁAW NOWIŃSKI, Vestigiile pozitivismului; PAWEŁ KUCZYŃSKI, Spectrul sociologiei birocratice; MIECZYSŁAW BOCZAR, Sensul şi semnificaţia cosmogoniei universului în mediul ştiinţific de la Oxford la începutul secolului al XIII-lea; MACIEJ STASIŃSKI, Observaţii despre teoria marxistă şi critica literară.

Nr. 7/1980

Din sumar: MAREK J. SIEMEK, Lukács şi Hegel: problemele conştiinţei de sine filozofice a marxismului (II); KRZYSZTOF BROZI, LECH WIŃIARSKI, Oare „proprietatea obştească" este „proprietate"? PIOTR BUCZKOWSKI, Observaţii despre formele socialiste de proprietate; ANDRZEJ PRZESTALSKI, JACEK TITTENBRUN, Despre diferite moduri de înţelegere a proprietăţii; HANNA PUSZKO-MIŚ, Premise şi consecinţe ale concepţiei ciclice despre dezvoltare; KAZIMIERZ JODKOWSKI, Cele două genuri de incomensurabilitate interteoretică potrivit concepţiei lui Paul K. Feyerabend; ELŻBIETA KAŁUSZYŃSKA, Caracteristicile mărimilor aditive; RYSZARD WAWRZYŃCZAK, Despre un anumit model simulativ al ştiinţei; JANUSZ SIDOREK, Ideea reducerii fenomenologice în textele de debut husserliene.

Dialectic and Humanism

(R. P. Polonă)

Nr. 1/1980

Din sumar: A. WALIKI, Marx, Engels şi problema poloneză; S. KIENIEWICZ, Politica culturală poloneză în sec. al XIX-lea; J. MATERNICKI, Un postulat pentru imaginea integrală a istoriei naţionale în istoriografia poloneză între anii 1918—1939; J. SZCZEPAŃSKI, Valoarea omului; WŁADYSŁAW TATARKIEWICZ, Paradoxele perfecţiunii; IJA LAZARI PAWŁOWSKA, Principialism şi situaţionalism în etică; JÓZEF HEN, Despre Montaigne — o interpretare inedită; ZDZISŁAW AUGUSTYNEK, Trecut, prezent, viitor; TIMO AIRAKSINEN, Călătorie în timp; JOHN HOFFMAN, Ideologia şi problema ştiinţei „libere de valoare"; JINDRICH ZELENY, Creativitate şi ştiinţă; despre modelul materialist-dialectic al raţionalităţii; JÓSEF KOZIELECKI, Între descoperire şi capodoperă; JANUS KUCZYŃSKI, Semnificaţia/sensul cuvîntului — semnificaţia/sensul existenţei.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

DREPTURILE OMULUI ȘI DIMENSIUNEA UMANISTĂ A CULTURII EUROPENE

DE

ALEXANDRU TĂNASE

Se poate pune întrebarea nu numai dacă conceptul de *drepturi ale omului* este un concept strict european, ci și dacă este unul exclusiv modern. Sub raport filozofic, problema a apărut atunci cînd omul a devenit conștient de natura raporturilor sale cu lumea înconjurătoare, cu ceilalți oameni, cu instituțiile publice și formele de organizare a societății. Trebuie să facem o distincție între *abordarea filozofică* a problemei (care reclamă situarea omului în centrul reflecției filozofice) și *abordarea politico-juridică;* drepturile omului, condiționate de natura orînduirii sociale și evoluînd de la o orînduire la alta, de la o epocă la alta, nu puteau fi recunoscute în orînduirile sclavagistă și feudală, cînd inegalitatea și inechitatea erau consfințite legal; în epoca modernă, cadrul fundamental al instituirii, afirmării și reglementării lor este *statul național*, dar problema dobîndește și o semnificație internațională.

Există în cultura europeană două momente cardinale în planul istoriei reale și două orientări fundamentale de gîndire, funcție de care putem înțelege mai bine problema drepturilor omului.

Primul moment este cel antic, și este un moment al *universalității*. Hegel făcea o distincție între *istoria politică*, orientată spre particularitate, pasiune, energie etc., și *istoria filozofică*, ce are în vedere mai ales caracterul general al omului ca om, gîndirea sa liberă. Este momentul înfiripării conștiinței-de sine, al opoziției dintre obiectivitate și subiectivitate. Pentru Hegel este însuși momentul de geneză a filozofiei — care este deopotrivă o conștiință a universalului și o conștiință a libertății. Aceasta înseamnă că filozofia nu poate să apară decît la un popor „care posedă această conștiință a libertății" și „își întemeiază ființa sa determinată, concretă pe acest principiu", iar o conștiință practică a funcționării principiului conștiinței de sine ca o conștiință a libertății este înflorirea libertăților reale, a libertăților politice. Raportul istoric real este astfel răsturnat de Hegel, dar ceea ce ne interesează aici este modul de a pune problema: omul nu poate fi liber și deci *subiect* de drept, decît atunci cînd se știe pe sine ca ceva universal, esențial, cu valoare infinită, atunci *cînd și acolo* unde subiectul a ajuns la conștiința personalității, deci atunci cînd el vrea să fie prețuit pur și simplu pentru el însuși.

Cînd se întîmplă aceasta? Atunci cînd universalitatea omenescului, omul ca om este subiect al libertății și subiect de drept. Căci libertatea este de a nu fi ceea ce este finit, ci ființa pentru sine. Însăși religia este prizoniera finitului, iar individul se simte pe sine numai ca ceva accidental. Hegel greșește cînd neagă orientalilor capacitatea de a avea o filozofie. Nimeni nu se mai poate îndoi astăzi că a existat și există o filozofie orientală în care filozofiile europene au aflat multe izvoare de meditație și inspirație. Modul în care Hegel pune problema poate fi totuși relevant pentru tema în discuție. Un popor matur istoricește, în stare să vrea și să-și asume libertatea, își subordonează cerințele legii, participă la general. Ține de însăși ființa unui popor faptul că el se știe pe sine liber; acesta este principiul întregii sale vieți morale. Nu putem cunoaște ființa noastră esențială, decît în măsura în care are drept condiție fundamentală *libertatea personală*. În starea de stăpîn și slugă, despotismul face din frică o categorie dominantă, iar voința nu este liberată de finit, deoarece gîndirea nu este încă liberă pentru sine; subiectul apare nu ca persoană, ci ca ceva negativ și pieritor, cufundat în substanțialul obiectiv, fără conștiință și individualitate.

Rev. filoz., XXVIII, 1, p. 97—106, București, 1981.

Cu alte cuvinte, atît *cunoașterea filozofică*, cît și o *legislație întemeiată pe principiul libertății* nu pot să apară decît atunci cînd ființa (omul ca ființă) este ceva universal, se întoarce către sine și își caută în sine temeiuri ale universalității, dar prin raportare la altul. Omul poate fi indolent sau nu, poate fi orator, funcționar etc., dar aceasta nu ține de ființa noastră esențială; omul nu poate fi însă sclav, căci ține într-adevăr de ființa noastră esențială de a nu fi sclavi.

Există la Hegel și conceptul de *libertate formală* = egalitatea abstractă a conștiinței de sine, dar el nu observă că acesta se aplică și statutului modern al libertății și al drepturilor omului.

Al doilea moment, dialectic complementar cu primul, este cel al *individualității*, care apare odată cu umanismul Renașterii. Deși grecul și romanul antic folosesc termenul de individ liber, Hegel intuiește faptul că de un principiu al individualității nu poate fi încă vorba nici în cele mai dezvoltate civilizații ale antichității. În primul rînd, din cauza sclaviei, a unei concepții precare despre condiția umană. Universalitatea ei este încă mai mult exterioară și obiectivă, decît interioară și subiectivă. Referindu-se la faptul că lui Platon îi sînt străine asemenea probleme cum ar fi natura libertății, originea răului, puterea de cunoaștere opoziția dintre obiectivitate-subiectivitate, Hegel scria: „Independența eului în sine, ființa sa pentru sine, îi era străină lui Platon. Omul încă nu se retrăsese atît de mult în sine, încă nu se afirmase pe sine pentru sine. Subiectul era, evident, individ liber, dar el se cunoștea pe sine numai în unitate cu esența sa. Atenianul se știa pe sine liber, un cetățean roman era liber. Dar nici Platon, nici Aristotel, nici Cicero și nici jurisconsulții romani n-au știut că omul este liber în sine și pentru sine, este liber conform substanței sale, e născut liber ca om, cu toate că singur acest concept este izvorul dreptului".

În *Filozofia spiritului*, Hegel scria: „De fapt, însă, dreptul și toate determinările sale se întemeiază numai pe *personalitatea liberă* (...) Această libertate *subiectivă* sau *morală*, mai ales, este aceea ce e numit libertate în sens european. În virtutea dreptului la libertate, omul trebuie să posede în mod expres o cunoștință a deosebirii binelui și răului în genere; determinările etice, ca și cele religioase, nu trebuie numai să pretindă de la om să fie urmate ca legi exterioare și prescripții ale unor autorități, ci ele trebuie să-și afle în inima lui, în convingeri, în conștiință, în înțelegere etc., aprobarea, recunoașterea sau chiar întemeierea lor".

Ne putem întreba mai departe, însă: *a)* este acest concept al libertății și al drepturilor omului specific european cum crede el?; *b)* a realizat epoca modernă un atare deziderat *umanist*, care să sintetizeze în individualitatea umană deopotrivă principiul universalității și pe cel al personalității (dealtfel cel de-al doilea este de neconceput fără primul, iar primul rămîne o entitate abstractă fără al doilea)?; *c)* este posibil a face din *fiecare* om, fără nici o discriminare, subiect al libertății și al drepturilor omului, deci a face din om — *de iure*, dar și *de facto* — ființa supremă pentru om, atît timp cît există între indivizi și popoare mari inegalități sociale, nedreptate și inechitate?

Raportată la spațiul culturii europene, problema drepturilor omului trebuie să țină seama de cele două orientări fundamentale ale acestei culturi: *a)* o *orientare umanistă* ce recunoaște omului capacitatea de a distinge între bine și rău și de a acționa conform posibilităților naturale și rațiunii sale. Această orientare își are originea la Socrate, care marchează un punct de răscruce în civilizația europeană, semnificînd întoarcerea omului la sine, principiul rațional și etic al cunoașterii de sine — deocamdată ca universalitate, ca logos. Această orientare promovează ideea demnității omului, a perfectibilității omului și naturii umane prin cultură, prin creație istorică conștientă; *b)* o *orientare antiumanistă*, de sorginte augustiniană, care postulează mitul biblic al căderii lui Adam ca origine a corupției, a unei naturi umane pervertite. Fiecare generație se naște marcată de acest blestem cauzat de prima neascultare și de aceea, numai grația divină, transmisă omului de biserică, poate asigura salvarea. În ultima perioadă a evului mediu și mai ales în Renaștere s-a afirmat credința crescîndă în demnitatea omului, dar Luther și Calvin au reînviat teza augustiniană despre un rău întrinsec omului de care acesta se poate salva doar printr-un sentiment de culpabilitate, pocăință și supunere totală. În această optică antiumanistă, care exclude orice libertate de voință a omului și orice ideal de perfecțiune decurgînd din condiția social-istorică a omului, pentru care un atare ideal se identifică cu absolutul divin (iar mai tîrziu cu fetișismul tehnic și cu măria-sa profitul), pentru care, deci, suprema fericire a omului constă în renunțarea la sine și uitarea de sine, în negarea oricărei autonomii spirituale a omului, ideea drepturilor omului își pierde orice sens.

Ideea perfectibilității naturii umane a fost reluată de filozofia luminilor și de gîndirea progresistă a secolului al XIX-lea. Este suficient să menționăm contribuțiile atît de relevante ale lui Rousseau și Kant, ca să nu mai vorbim de contribuția decisivă a filozofiei marxiste. În *Critica rațiunii pure*, Kant

scria: „Oamenii să fie convinși că noi nu clădim temeliile unei secte filozofice (...) ci pe acelea ale bunăstării și demnității omenești". El era convins de decalajul existent continuu între *idee* și *realizarea* ei, respectiv, între conceptul filozofic al drepturilor omului și realitatea practică. De aici el trăgea concluzia despre sensul necesar și activ al ideii. „O constituție avînd ca scop *cea mai mare libertate omenească*, întemeiată pe legi care fac ca libertatea fiecăruia să poată coexista cu cea a altora (...) este totuși cel puțin o idee necesară, care trebuie să servească de bază nu numai primului proiect al unei constituții, ci și tuturor legilor, și în care trebuie de la început să se facă abstracție de obstacolele prezente care poate nu rezultă inevitabil atît din natura omenească, cît mai curînd din neglijarea adevăratelor idei în materie de legislație". Mai departe, Kant insistă asupra necesității întemeierii pe Idei a instituțiilor, ceea ce în termenii problemei pe care o discutăm echivalează cu o pledoarie pentru fundamentul filozofic al drepturilor omului. Iar una din aceste mari Idei prin care Kant însuși a îmbogățit conceptul modern al omului și care apare ca o adevărată axiomă sau ca un imperativ al voinței morale și al acțiunii a fost formulată astfel: de vreme ce „omul trebuie considerat totdeauna *în același timp ca scop*", trebuie să acționezi astfel „ca să folosești umanitatea atît în persoana ta, cît și în persoana oricărui altuia totdeauna în același timp ca scop, iar niciodată numai ca mijloc". Situarea omului în imperiul scopului — *și nu doar pe plan teoretic sau juridic*, ci ca *statut practic obiectiv* — devine un criteriu esențial al valorii și eficienței sociale a principiului drepturilor omului.

Experiența socioculturală românească din trecut și de astăzi este concordantă cu o scară superioară de valori umaniste, clădită pe principiul perfectibilității omului, a capacității și disponibilității sale inepuizabile de a se perfecționa intelectual și afectiv, sub raport profesional, politic, moral și cultural. Prețuirea omului prin ceea ce *este*, nu prin ceea ce *are* este o caracteristică de profunzime și durată a etosului spiritual românesc; concepția noastră, deopotrivă științifică și umanistă, asupra drepturilor omului pune în joc, în acțiunea practică, un concept clasic, armonios și totodată modern, deschis al omului. Drepturile și libertățile fiecăruia — așa cum subliniază în repetate rînduri secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu — nu pot ființa eficient decît în cadrul drepturilor și libertăților celorlalți, a întregului popor.

Istoricitatea naturii umane se dezvăluie deci pregnant în *structurile* și *dinamica cîmpului culturii* prin care omul se realizează în tripla sa calitate de *homo sapiens*, *homo faber* și *homo significans*. Cîmpul culturii este esența umană socializată și spiritualizată, un ansamblu de valori și principii ce-i unesc pe oameni, dar nu direct și spontan, ci prin diferențiere, originalitate, personalizare, raționalizare și conștientizare.

Desființarea exploatării și a fenomenelor de dezumanizare duce la reconcilierea *dimensiunii individuale* și *subiective* a umanului cu cea *socială* și *obiectivă*, a intereselor individului cu cele ale societății, a cerințelor integrării omului față de legile și imperativele colectivității cu cele ale autonomiei și libertății sale.

Se realizează astfel o adevărată universalitate a omului ca subiect al libertății și al unor drepturi inalienabile; nu universalitatea mută și abstractă, concordantă cu un concept formal al libertății, ci universalitatea concretă ce apare ca individualitate, ca personalitate, atunci cînd omul celebrează în sine și prin sine, într-un chip original, ireductibil, frumusețea și adevărul adînc al omenescului, atunci cînd libertatea *fiecăruia* devine condiție și garanție a libertății *tuturor*.

IMPLICAȚIILE EPISTEMOLOGICE ALE REVOLUȚIEI ȘTIINȚIFICE MODERNE. INFLUENȚA EI ASUPRA FILOZOFIEI*

DE
SIMION GHIȚĂ

1. DIMENSIUNEA EPISTEMOLOGICĂ

În procesul revoluției științifice din secolul al XVII-lea nu s-a schimbat numai imaginea universului construit de știință, ci și știința însăși, natura, metodologia și idealul ei explicativ. S-a făcut trecerea de la vechea știință a calității, întemeiată pe percepția sensibilă, la noua știință, a cantității, întemeiată pe calcul matematic; de la o știință aproxima-

* *Dimensiunea socială* și cea *cosmologică* a revoluției științifice moderne le-am analizat în nr. 2/1979 al „Revistei de filozofie", iar *dimensiunea antropologică și umanistă*, în nr. 5/1980.

tivă la știința riguroasă; de la știința contemplativă la știința activă, care vizează stăpînirea fenomenelor naturii. A fost reorganizat întregul domeniu al cunoașterii științifice și filozofice și s-a definit un nou model epistemologic — modelul mecanic.

Știința modernă, emancipată nu numai de religie, ci și de vechea metafizică, a stabilit noi raporturi cu filozofia. De unde pînă atunci idealul de cunoaștere era metafizica, iar știința căuta să fie cît mai filozofică, să se inspire din metodele și din principiile filozofice, după revoluția din secolul al XVII-lea, idealul de cunoaștere devine fizica * matematică, iar filozofia tinde să devină științifică sau cel puțin să țină seama de cuceririle științei.

Revoluția din secolul al XVII-lea nu s-a produs numai în știință, ci în întreaga gîndire și a avut ca rezultat crearea unui *nou cîmp epistemologic*, care a orientat atît știința cît și filozofia.

Crearea științei noi presupunea încrederea omului modern în capacitatea lui de a gîndi cu propriile-i puteri intelectuale, fără cîrja sau ochelarii anticilor și eliberarea de complexul de inferioritate față de marii gînditori din trecut. Oamenii de știință cereau înlocuirea autorității ideilor moștenite de la înaintași cu autoritatea faptelor reale constatate de ei, adică înlocuirea vechiului criteriu de validare a adevărului — principiul autorității — cu un criteriu nou — principiul priorității faptelor obiective stabilite în mod științific, prin observație și experiență organizată rațional.

Îndepărtarea științei de metafizică și reabilitarea fenomenului, considerat demn de a fi obiect de cercetare, a dus la apropierea științei de tehnică („artele mecanice"), care este o manipulare empirică a lucrurilor și fenomenelor. Acest proces, care a constituit o noutate revoluționară, s-a adîncit în secolul următor, ducînd, în secolul al XIX-lea, la apariția științelor tehnice și aplicate — fapt care a făcut posibilă manipularea științifică, nu empirică, a fenomenelor, iar în secolul nostru, la revoluția științifică și tehnică. Numai prin renunțarea la cunoașterea esențelor ultime, a cauzelor substanțiale și prin reabilitarea fenomenului știința a devenit activă și s-a putut apropia de tehnică.

Știința nouă și-a construit altă schemă de inteligibilitate a naturii. Ea nu mai caută ceva „dincolo" de fenomene, nu mai ia drept cauze ideile platonice sau esențele aristotelice, ci urmărește înțelegerea fenomenelor naturii prin ele însele, în raporturile lor constante și necesare, definite prin legi, adesea exprimate matematic. Noțiunea de *lege* este marea cucerire a științei moderne și ea capătă prioritate față de noțiunea de „cauză". Ea oferă o nouă schemă de inteligibilitate a fenomenelor naturii și posibilitatea de a acționa asupra lor. Marile cuceriri ale științei din secolul al XVII-lea se exprimă prin descoperirea de legi: legile dinamicii ale lui Galilei, legile astronomice ale lui Kepler, legea gravitației universale descoperită de Newton etc.

Întrebarea pe care și-o pune omul de știință modern nu mai este *pentru ce, din ce cauză — unică sau generală* — se produc fenomenele, ci *cum* se produc, *care este legea producerii lor* și care sînt *cauzele lor particulare*. Cauza căutată de știința modernă nu mai este aceea a filozofiei naturii, plasată la alt nivel ontologic decît fenomenele particulare (privite ca simple efecte care trebuie deduse dintr-un principiu unic, dintr-o cauză generală), ci are aceeași valoare ca și efectul: se poate transforma în efect și efectul poate deveni cauză a altui fenomen. Filozofia naturii urmărea o cunoaștere metafizică, pe cînd știința modernă, dezontologizată, urmărește o cunoaștere pur fizică, fără vreun arierplan metafizic.

Savanții secolului al XVII-lea nu excludeau din știință cauzele fizice, ci numai pe cele metafizice. Aveau, adică, o altă concepție despre noțiunea de cauză. „Pentru știință — remarca un eminent cercetător al originilor gîndirii științifice moderne — cauza unui fenomen nu va mai fi niciodată un în sine metafizic care-l «zămislește», după vechea metaforă biologică a lui Aristotel, ci un alt fenomen care este legat de el printr-un raport constant" [1].

Așadar, între cauză și efect nu mai este o deosebire ontologică, iar semnificația raporturilor dintre ele nu mai este metafizică, ci pur fizică. Prin aceasta, știința se dezontologizează, epistemologia se desprinde de ontologie.

Dar legea nu exclude cauza, ba uneori chiar o exprimă. Nu mai este vorba însă de cauze finale sau de esențe substanțiale, ci de cauze fizice, eficiente. Legea lărgește gama cunoașterii științifice și-i dă un spor de rigoare și de precizie. Între lege și cauză nu există incompatibilitate, decît doar cînd este vorba de cauze metafizice. Cunoașterea legilor poate pregăti cunoașterea cauzelor, poate netezi calea spre cunoașterea mai intimă a fenomenelor. Are dreptate F. Selvaggi cînd scrie că „în comparație cu epistemologia greacă și medievală, progresul major constă în faptul că savanții din această perioadă [modernă] au o conștiință mai clară despre necesitatea

[1] Robert Lenoble, *Origines de la pensée scientifique moderne*, în *Histoire de la science*, publié sous la direction de Maurice Daumas, „Encyclopédie de la Pléiade" (Éditions Gallimard), Paris, 1957, p. 501.

de a ajunge la cunoașterea naturii intime a realității prin intermediul unei prealabile cunoașteri exacte a legii fenomenelor și de-a lungul unei descrieri și clasificări exacte și profunde a lor: cunoașterea lui « cum » trebuie să preceadă și să constituie calea spre cunoașterea lui « pentru ce ». Pentru aceasta, este necesar să se lase la o parte facilele subterfugii ale calităților oculte și ale formelor substanțiale, care nu pot furniza decît explicații verbale ale fenomenelor concrete, ca și toate ipotezele, fie cele metafizice ale peripateticienilor, fie cele fizice ale cartezienilor, pentru a lua în considerație numai propozițiile care se deduc din fenomene sau care se pot stabili prin inducție (Newton)" [2].

În fizica matematică — știință care se constituia atunci prin Galilei, Newton și alții —, explicația fenomenelor se face prin definirea unui domeniu de raționalitate (un ansamblu de principii, teorii și de concepte) în care se plasează fenomenul cercetat, și apoi prin construirea unui model mecanic care exprimă fenomenul de explicat. „Grație modelului, fenomenele părăsesc nivelul descripției pentru a se plasa în perspectiva principiilor și a ideilor generale caracteristice domeniului; din simplă constatare, ele devin obiectul unei interpretări. A explica nu înseamnă numai a restitui fenomenele, ci și a surprinde procesul inteligibil care dirijează producerea lor" [3]. Acest gen de explicație este cu totul nou în istoria științei și se datorește fizicii matematice, produs al revoluției științifice moderne.

Schimbarea radicală a sarcinilor științei și a idealului ei explicativ a impus *reforma metodei*, ca mijloc de asigurare a mersului gîndirii, în condițiile abandonării principiului autorității, și ca instrument de creare a unei noi științe. Savanții și teoreticienii științei moderne nu se puteau servi de metodele științei tradiționale, adaptate altor obiective gnoseologice și altor exigențe umane. Bacon, Galilei, Descartes și alți gînditori moderni i-au reproșat metodei aristotelice că, deși a fost aplicată de atîtea veacuri, n-a dus la un progres substanțial în cunoaștere. Căutînd o metodă pentru cercetarea realității naturale, Bacon și alți gînditori au făcut o aspră critică metodei deductive aristotelice, reproșîndu-i că nu este o metodă de aflare a adevărului, ci doar de expunere a adevărurilor deja cunoscute. Silogismul, susțineau ei, este un bun mijloc de a pune în ordine ideile, de argumentare și de demonstrare. Dar el nu poate „citi natura", nu este adecvat cercetării naturii — obiectivul fundamental al științei moderne —, căci ordinea conceptelor nu reflectă înlănțuirea cauzală. Totuși, metoda deductivă nu este abandonată de știința modernă. Ea a fost reformată de Galilei, Descartes, Newton și alții, care au legat-o de matematică și au creat fizica matematică modernă.

A fost criticată, de asemenea, inducția aristotelică. Galilei, Bacon și alții au criticat inducția completă, *per enumerationem simplicem*, pe care o considerau *fie inutilă* (dacă toate fenomenele de observat sînt date în experiențe, ele sînt cuprinse în premise, iar concluzia nu aduce nimic nou), fie *imposibilă* (în cazul cînd numărul cauzelor particulare este infinit). Dar și inducția a fost reformată, odată cu progresul metodei experimentale.

În cadrul revoluției științifice moderne, metoda experimentală a fost transformată radical. În antichitate, în evul mediu și chiar în Renaștere (cu excepția lui Leonardo da Vinci), metoda experimentală avea un caracter intuitiv, se întemeia pe percepția sensibilă și pe simțul comun. Cu Galilei, Bacon, Gilbert, Huygens, Newton și alți reprezentanți ai științei moderne, experiența este organizată și condusă rațional, după norme elaborate în prealabil de intelect, care el însuși a fost purificat de tendințele subiective și antropomorfe. Iar rezultatele experienței sînt considerate superioare speculațiilor pur raționale. „Experienței evidente trebuie să i se supună toate speculațiile umane" — nota Galilei în a doua scrisoare asupra petelor solare.

O cotitură radicală s-a produs în metodologia științei noi prin aplicarea matematicii la cercetarea fenomenelor, în mecanica terestră și în fizică. În știința tradițională, matematica era aplicată numai la astronomie, adică la lumea cerească, neschimbătoare, nu și la lumea pămîntească schimbătoare și de aceea imposibil de prins în figuri geometrice regulate. Desființînd prăpastia dintre lumea cerească și cea terestră, revoluția din cosmologie a permis oamenilor de știință moderni să aplice matematica și la lumea sensibilă. Galilei a negat explicit privilegiul ontologic al figurilor regulate observă Alexandre Koyré. „Pentru Galilei — scrie cunoscutul istoric al gîndirii științifice —, realul și geometricul nu sînt eterogene, iar formele geometrice pot fi realizate și de materie" [4]. În numeroase rînduri, Galilei afirmă că „natura este scrisă în limbaj matematic, în care literele și silabele sînt triunghiuri, cercuri și drepte". De aceea, cu ajutorul matematicii, putem citi „cartea naturii".

---

[2] F. Selvaggi, articolul *Scienza*, în *Enciclopedia filosofica*, Samsoni Editore, vol. V (Firenze, 1969), coloana 1155.

[3] Maurice Calvelin, *La philosophie naturelle de Galilée*, Paris, 1968, p. 412—413.

[4] Al. Koyré, *Études galiléennes*, Herman, Paris, 1966, p. 282.

În calea aplicării științei noi la lumea sensibilă (la natură) stăteau două obstacole: *1) fizica calitativă* a lui Aristotel (imposibilitatea de a matematiza calitatea) și *2) mișcarea* (însuși marele savant platonician Arhimede n-a putut crea decît *statica*, n-a putut matematiza decît repaosul). Primul obstacol a fost trecut prin eliminarea din știință a calităților sensibile, operată de marii savanți moderni, iar al doilea prin aplicarea modelului mecanic la explicarea naturii, model care reduce natura în ansamblu și diferitele forme de existență la corpuri în mișcare. Față de știința tradițională s-a efectuat o mutație atît în înțelegerea naturii, cît și în înțelegere matematicii însăși, care a fost dezontologizată: numerele și figurile geometrice și-au pierdut valoarea metafizică pe care o aveau în pitagorism și în platonism.

Dar cea mai importantă și mai fructuoasă realizare metodologică a științei moderne o constituie *unirea experienței cu matematica* — temelia fizicii matematice, considerată și astăzi ca știință ideală. La crearea acestei metode și științe, contribuțiile cele mai importante le-au adus Galilei și Newton, desigur în forme și cu accente diferite. În timp ce Galilei punea accentul mai mare pe matematici și pe deducție, Newton apăsa mai mult pe experiență și pe inducție. Dar amîndoi fac posibilă trecerea de la inducție la deducție și invers. Acest fapt permite nu numai demonstrarea și generalizarea faptelor din experiență, dar și deducerea, prevederea unor fapte (fenomene) noi.

2. INFLUENȚA REVOLUȚIEI ȘTIINȚIFICE MODERNE ASUPRA FILOZOFIEI ȘI A ÎNTREGII CULTURI

Știința modernă a exercitat o profundă influență asupra filozofiei și asupra întregii culturi, influență care s-a extins și s-a accentuat treptat de-a lungul veacurilor. Noile concepții și metode din știință au constituit puncte de sprijin și surse de inspirație pentru gîndirea filozofică. Gradul de folosire a științei constituia un criteriu de valoare și de modernitate pentru concepțiile filozofice. Marii filozofi au fost buni cunoscători ai științei ale cărei cuceriri teoretice le-au valorificat, iar unii dintre ei — Descartes, Leibniz și alții — au fost în același timp mari creatori în domeniul științei. Ludovico Geymonat pune în lumină „unitatea de fond" dintre gîndirea filozofică și cea științifică modernă. În secolul al XVII-lea — scrie filozoful și savantul italian — nu se făcea o decsebire tranșantă, la marii gînditori, între oamenii de știință și filozofi. „De aceea, ar fi o gravă eroare a voi să separi, în activitatea acestor gînditori (...) aspectul științific de cel filozofic: cultura lor este incontestabil unitară, astfel încît concepția pe care fiecare dintre ei o elaborează într-un sector este indisolubil legată de cea din alte sectoare" [5]. Bertrand Russel evidențiază unitatea dintre gîndirea științifică și cea filozofică modernă chiar de la începutul epocii moderne. „Lumea modernă, în ceea ce privește, *forma mentis*, începe în secolul al XVII-lea" [6], scrie filozoful englez. Există o întreagă literatură asupra acestei probleme, îndeobște cunoscute. De aceea nu mai insistăm asupra ei. Vrem numai să menționăm că și istorici români ai filozofiei — P. P. Negulescu, Mircea Florian și alții — au pus în lumină influența științei moderne asupra filozofiei. „Temelia filozofiei moderne — scria Mircea Florian — este noua știință a naturii, căci prin această știință spiritul nou se deosebește hotărît de filozofia scolastică și chiar de antichitate" [7].

Dar influența științei asupra filozofiei este mult mai profundă și mai complexă. În epoca modernă s-a schimbat radical raportul dintre știință și filozofie. Se știe că, în cultura tradițională, știința făcea parte din filozofie, era o știință filozofică. În epoca modernă, știința s-a emancipat de filozofie și constituie un criteriu de valoare pentru adevărurile fundamentale ale filozofiei. De aceea, filozofia modernă tinde să devină științifică.

Sub influența științei s-a modificat și *ierarhia de valori a marilor probleme ale filozofiei*. Dacă în filozofia tradițională — inclusiv în cea renascentistă — pe primul plan se afla *problema existenței*, obiectul principalei discipline filozofice, metafizica, în filozofia modernă, datorită influenței științei, pe primul plan se ridică *problema cunoașterii*. Și tot sub influența științei se formează două orientări în această problemă: orientarea raționalistă, legată de matematică și de mecanică, și orientarea empiristă, legată de științele naturale și de metoda experimentală. Trebuie să reamintim, de asemenea, puternica influență a mecanicismului din știință asupra filozofiei: Descartes, Hobbes, Gassendi, materialiștii francezi etc. Distincția dintre calitățile primare și cele secundare — prezentă în concepțiile majorității filozofilor din secolul al XVII-lea — provine din știință, fiind

---

[5] Ludovico Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, volume secondo, Garzante, Milano, 1971, p. 273.

[6] Bertrand Russel, *Storia della filosofia occidentale*, terzo volume (traduzione de Luca Pavolini), Longanesi Milano, p. 690.

[7] Mircea Florian, *Îndrumare în filozofie*, București, Socec, 1922, p. 266.

cerută de mecanism, de reducerea obiectului științei la entități măsurabile și de abandonarea științei calitativiste tradiționale.

Problema atomismului — legată de natura și structura existenței — a constituit de asemenea un obiect de dezbateri la care au participat atît filozofi, cît și oameni de știință: Galilei, Gassendi, Hobbes, Newton, R. Boyle.

Influența științei asupra filozofiei a fost și mai puternică în secolul al XVIII-lea. În cultura „epocii luminilor", știința ocupă locul central. Domeniul culturii se lărgește pentru a cuprinde și științele care își dobîndiseră autonomia: matematica, fizica, științele naturale și sociale. Religia, care în conștiința și cultura tradițională ocupa locul central, tinde să fie înlocuită cu știința. Sub influența științei iluminiști englezi și francezi atacau metafizica, inclusiv pe cea carteziană, și acordau o mare importanță filozofică științei. Expresie a acestei tendințe este *Enciclopedia franceză*. În epoca luminilor se manifesta o tendință generală antispeculativă și de reducere a explicației fenomenelor naturii la datele științei, insuficient generalizate și elaborat filozofic.

Nu același lucru se poate spune despre filozofia kantiană, născută tot în epoca luminilor. Influența științei asupra marelui filozof german este tot atît de importantă ca și asupra gînditorilor iluminiști francezi, bunăoară. Numai că Immanuel Kant a reușit, pe de o parte, să valorifice *filozofic* știința, iar pe de altă parte, să cerceteze știința din punct de vedere filozofic, să ofere o întemeiere filozofică științei. Se știe că marele filozof a elaborat — plecînd de la mecanica cerească newtoniană — celebra sa teorie cosmologică, iar în *Critica rațiunii pure* s-a inspirat din metoda științelor exacte, cu exigențele ei de rigurozitate și exactitate, mai ales din geometria euclidiană și din fizica-matematică newtoniană [8]. Immanuel Kant n-a fost însă un scientist. În celebrele sale *Critici*, el a legiferat raporturile științei cu metafizica, morala și arta amenințate de scientism, pentru a le asigura căi de dezvoltare autonomă fiecăreia.

Influența științei s-a accentuat în secolul al XIX-lea, cînd s-au format curente pozitiviste și naturaliste scientiste în Franța, Germania, Anglia și în aproape toate țările europene. În forme diferite, aceste tendințe scientiste continuă și în zilele noastre.

Dar știința modernă n-a trezit numai simpatii și adeziuni, ci și reacții negative din partea multor filozofi moderni și contemporani. Nu puțini sînt aceia care critică știința de pe poziții conservatoare, pentru a apăra spiritualismul și în general valorile culturii tradiționale. Există însă și unele critici la adresa științei de pe pozițiile culturii umaniste moderne, antitradiționaliste, care sesizează efectele secundare negative ale științei moderne. Aceste efecte au produs o criză a conștiinței și culturii europene moderne. Faptul se datorește *deosebirii de natură dintre știința modernă și cea tradițională*. După cum am arătat, știința veche se integra în orizontul filozofiei, în special al filozofiei naturii. Natura nu era numai cercetată, ci totodată admirată, contemplată și adesea divinizată. Omul tradițional era înfrățit cu natura și uneori se simțea ocrotit de ea. Natura nu era privită doar cu mintea, ci și cu inima, nu era numai gîndită, ci totodată simțită și trăită. Cosmosul tradițional conținea, pe lîngă legi naturale, și norme morale. Știința se afla în armonie cu filozofia, cu literatura și cu arta, uneori chiar cu religia. În afară de aceste elemente cu încărcătură emoțională și axiologică, provenite din metafizică, etică, artă și religie, știința tradițională conținea elemente provenite din percepția sensibilă, ca rezultat al experienței cotidiene.

Or, știința nouă a eliminat aceste elemente, care „umanizau" natura și dădeau unitate culturii și conștiinței. Știința modernă este pur fizicalistă, rece și indiferentă față de om. Lumea științei moderne este „lumea de dincolo de percepție". „Fizica calitativă considera drept realitate *percepția imediată*. După cum spune Brunschvicg, *mecanicismul substituie acestei realități simțite realitatea gîndită*. Dar între formula matematică și realitatea concretă distanța este foarte mare" [10]. Îndepărtarea de percepția sensibilă și de știința tradițională a calității, trecerea de la *lumea simțită* la *lumea gîndită* s-a făcut prin eliminarea „calităților secundare", adică sensibile,

---

[8] Asupra acestei probleme, vezi Mircea Florian, *Immanuel Kant*, în *Istoria filozofiei moderne*, vol. II, București, Societatea Română de Filozofie, 1938.

[9] „Fizica lui Aristotel — observă Georges Gusdorf — opera cu o explicație care dă seama despre lumea simțului comun, la nivelul evidențelor simțului comun. Revoluția mecanicistă distruge această lume pe care o consideră grosolană și inexactă (...) Procedura inițială a mecanicismului constă deci în a opera o substituire a lumii, substituire datorită căreia lumea sensibilă a aparențelor perceptive va ceda locul lumii inteligibile a științei" (Georges Gusdorf, *La signification de la liberté*, Payot, Paris, 1962, p. 167).

[10] Robert Lenoble și Yvon Belaval, *Revoluția științifică din secolul al XVII-lea*, în *Istoria generală a științei*, sub cond. lui René Tatou, vol. II, *Știința modernă*, trad. din l. fr., București, Edit. științifică, 1971, p. 219.

de către știință, prin folosirea modelului mecanic în explicarea naturii și prin matematizare. Raționalismul științei moderne este fizico-matematic, neutru din punct de vedere antropologic, în timp ce raționalismul pe care se întemeia știința tradițională era metafizico-biologic, și avea semnificație antropologică, servea drept călăuză omului în viață. Cosmosul construit de acest raționalism era, totodată, un lăcaș al ființei omenești, exprima în structura lui adevăruri naturale, dar și valori umane [11].

Știința tradițională era o *asimilare umană a lumii*, iar știința modernă reprezintă o *asimilare obiectivă a lumii*, este construită din perspectiva obiectului, a materiei, fără nici o îngerință a psihicului uman (să ne amintim lupta dusă de Bacon, Descartes și alți gînditori împotriva „idolilor", a oricărui element subiectiv din metoda cunoașterii lumii obiective). În cultura de pînă la Renaștere, inclusiv, exista o unitate între știință și conștiință care asigura totodată unitatea întregii culturi. Integrată în orizontul spiritual al filozofiei, știința tradițională era *o reflectare a lumii în conștiință, dar și o proiectare a conștiinței umane în lume*. De aici și deosebirea radicală dintre natura cosmosului tradițional, umanizat — în care omul găsea nu numai legi naturale, ci și norme morale — și universul științei moderne redus la materie și mișcare, din care a fost eliminat tot ce este aspirație omenească. Știința tradițională era o aventură a omului într-o lume umanizată din care se întorcea mai umanizat, căci valorile universale erau valori umane supreme. Știința modernă este o reflectare a lumii în conștiință, este o aventură a omului într-o lume a lucrurilor, din care se întoarce spre sine contaminat de structuri și forme fizicaliste, modelat după natura obiectului. Aventura repetată în universul fizic al științei moderne — mai ales atunci cînd aceasta tinde să-l strivească pe cel al valorilor umane din filozofie, morală și artă — generează un proces de reificare, din alienare a conștiințelor, sub influența obiectului. Omul tinde să se uite pe sine, să ignoreze aspirațiile lui sociale și spirituale.

S-a ajuns astfel la un conflict între umanism și scientism, prelungit pînă în zilele noastre și alimentat de cele două dimensiuni ale culturii umane. Soluția problemei nu trebuie căutată însă la nivelul științei — care reflectă obiectul fără om și idealurile sale —, ci la nivelul *filozofiei*, care organizează rațional întreaga conștiință, după ce a asimilat știința. Ea a fost și trebuie să rămînă o reflectare a lumii în conștiință (prin știință), dar și o proiectare a conștiinței în lume, prin idealuri umane: sociale, morale și artistice. De aceea, după părerea noastră, nu poate fi vorba de *o criză a științei* contemporane — cum consideră Husserl, de pildă —, ci de *o criză a conștiinței*, determinată de natura diferită a noii științe care s-a despărțit de conștiință.

Dar toate aceste probleme s-au manifestat acut abia în secolul al XX-lea și constituie mai degrabă probleme ale revoluției științifice și tehnice contemporane. Totuși, ele țin de natura științei moderne, care este identică cu cea a științei contemporane. De aceea, în critica științei moderne, Husserl pornește de la Galilei, primul mare reprezentant al științei noi, opuse celei tradiționale. De asemenea, reacțiile împotriva științei noi, mecaniciste, s-au manifestat încă din secolul al XVII-lea și al XVIII-lea, și nu din partea unor dușmani ai științei, ci a unor gînditori și artiști care au fost totodată și remarcabili oameni de știință, precum Pascal sau Goethe.

Pentru Pascal, lumea filozofiei rămîne lumea valorilor umane, domeniul vieții spirituale. El nu acceptă viziunea științei moderne asupra universului, din care a fost eliminat tot ce este omenesc. Spațiul științei noi golit de valorile umane, îl înspăimîntă. Raționalismul științelor fizico-matematice este inoperant în lumea spiritului, consideră Pascal. Căci „inima are propriile ei rațiuni pe care rațiunea nu le poate înțelege".

Mai semnificativă ni se pare atitudinea lui Goethe. El respinge știința nouă, fizico-matematică, pentru că ne oferă o lume abstractă, ruptă de percepția sensibilă și de experiența cotidiană a omului. Mecanicismul caută numai necesarul, eliminînd din obiect tot ceea ce este întîmplător, neesențial, desbrăcîndu-l astfel de calitățile sensibile. Autorul lui *Faust* este adversarul calculului matematic și nu pare încîntat de folosirea instrumentelor în cercetare, deoarece îl îndepărtează pe om de natură.

Goethe privește natura ca o totalitate grandioasă din care omul nu poate fi eliminat. În concepția sa panteistă, natura este o întrupare a divinității, iar omul unul din modurile finite în care se manifestă substanța infinită.

---

[11] „Lumea antică nu era numai un sistem de adevăruri, ci și o ordine de valori care permiteau existenței umane să se desfășoare în securitate (...) Revoluția mecanicistă afirmă noi adevăruri fără să propună noi valori. Lăcașul milenar în care omul și-a avut reședința a fost dislocat fără să se propună un nou lăcaș, astfel că omul modern la începuturile lui ia conștiință de sine dintr-un vid de semnificații" (Georges Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, III, *La révolution galiléenne*, Tome premier, Payot, Paris, 1969, p. 113.)

Goethe preconizează o metodă întemeiată pe percepție și pe intuiția sensibilă; totodată, el caută să surprindă structurile raționale ale lucrurilor, „fenomenele originare" și „ordinea divină" a lumii. În viziunea sa, gîndirea are menirea să raționalizeze intuiția. Dacă trece însă de limitele intuiției, gîndirea se angajează pe calea abstracției reducționiste — urmată de noua știință — fizica matematică. Goethe a căutat să aplice metoda sa chiar și în cercetarea fenomenelor fizice, elaborînd cunoscuta sa teorie a culorilor, opusă celei newtoniene. Dacă în biologie metoda sa l-a dus la unele descoperiri și anticipații interesante, teoria culorilor a constituit un mare eșec [12]. Deși, prin multe din ideile sale, Goethe anticipează romantismul, el a criticat acest curent pentru subiectivism, sensibilitate bolnăvicioasă și refugiu în lumea viselor. Și, lucru paradoxal, el a respins în esență romantismul ca o atitudine unilaterală, ca și cea a științei abstracte mecaniciste, dar în direcție opusă. Ambele atitudini, după Goethe, rup omul de lumea lui reală și concretă.

O mai puternică și totală reacție împotriva științei noi, mecaniciste, a reprezentat-o, în primele decenii ale secolului al XIX-lea, romantismul, filozofia schellingiană și cea hegeliană a naturii. Romantismul a izvorît din aspirațiile culturii umaniste, mai ales ale literaturii și artei, valorificînd aspecte ignorate de raționalismul abstract al iluminismului: sentimentul, imaginația, intuiția, creativitatea etc. „Sensul romantic al adevărului are ca fundament un raport cu lumea, în care subiectul cunoscător, în loc să-și facă un punct de onoare în a se eclipsa în fața adevărului lucrurilor, este pătruns de ideea că există o simpatie esențială între adevărul omului și adevărul lucrurilor (...) Natura în ansamblul ei pune în scenă un destin care nu ne este străin. Iată de ce poezia romantică, divinație a simțirii, devine un mod de cunoaștere înzestrat cu o valoare metafizică" [13].

Produs al culturii umaniste, romantismul s-a ridicat cu violență împotriva științei mecaniciste, atît ca metodă, cît și ca viziune asupra lumii. Epoca romantică a creat tradiția conflictului dintre umanism și scientism, conflict care, în forme diferite, continuă și astăzi.

Filozofia naturii — reînviată de Goethe și de romantism, care o opun științei moderne fizico-matematice a naturii — culminează cu sistemele speculative elaborate de Schelling și Hegel. Filozofia schellingiană este o „fizică speculativă", considerată superioară științei mecaniciste. Modelului naturii-mecanism el îi opune vechiul model al naturii-organism. Filozoful romantismului a criticat atomismul substanțialist și static, opunîndu-i un dinamism al cîmpurilor energetice. Concepția galileo-newtoniană despre mișcarea mecanică este considerată de el o teorie superficială, căreia îi opune o viziune finalistă a mișcării.

Deși se deosebește de concepția lui Schelling, mai ales prin faptul că nu identifică natura cu spiritul și nu admite intuiția intelectuală, concepția hegeliană despre natură este destul de asemănătoare cu a filozofului romantismului. Ea este însă mult mai elaborată rațional. Și Hegel face o critică necruțătoare științei mecaniciste newtoniene, propunînd abandonarea ei sau cel puțin schimbarea radicală a direcției de gîndire științifică deschisă de Newton. Și el respinge modelul mecanic al naturii, susținînd că „realitatea trebuie considerată ca un organism viu; existența în totalitatea ei este viață" [14]. În critica de principiu făcută științei moderne, Hegel îi reproșează că folosește explicația matematică și că se întemeiază pe experiență, care ea însăși are nevoie de o explicație rațională. În metoda sa dialectică (produs al raționii sintetice), opusă celei metafizice a mecanicismului (produs al intelectului analitic), Hegel caută să valorifice, într-o sinteză superioară, atît valențele gnoseologice ale intelectului, cît și pe cele ale intuiției artistice, ambele considerate forme inferioare de cunoaștere. Legătura cu inteligibilitatea artistică a lumii — preconizată de Goethe, de romantism și de Schelling, pe care caută să-i depășească printr-o sinteză rațională superioară — este evidentă. Căci și la el, „rațiunea apare oarecum ca o raționalizare a intuiției, iar obiectivul pe care vrea să-l atingă nu este fără asemănare cu cel pe care-l atinge intuiția artistului mare" [15].

Fizicii matematice newtoniene Hegel îi opune, ca și Schelling, o „fizică speculativă", care, cu toate elementele ei dialectice, nu este în fond decît o filozofie a naturii, de esență tradițională.

Metoda speculativ-deductivă a filozofiei naturii, folosită de romantici, de Schelling și de Hegel, a exercitat o influență dăunătoare asupra naturaliștilor germani, îndepărtîndu-i pentru un timp de cercetarea experimentală. De aceea, savanții din generația următoare — Liebig, Johanes Müller, Helmholz și alții — au reacționat cu vehemență împotriva filo-

---

[12] Cu toate acestea, Hegel și discipolii săi au admis teoria goetheană a culorilor, probabil numai pentru că era antinewtoniană.

[13] Georges Gusdorf, *Instruction aux sciences humaines*, Paris, 1960, p. 440.

[14] D. D. Roșca, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, în *Istoria filozofiei moderne*, vol. II, București, Societatea română de filozofie, p. 279.

[15] D. D. Roșca, *Asupra conceptului la Hegel*, în „Cercetări filozofice", nr. 1/1957, p. 32.

zofiei naturii, în general, și a celei hegeliene, în special, luînd apărarea spiritului științific modern întruchipat în știința newtoniană. S-a ajuns astfel, în a doua jumătate a veacului trecut, la un nou conflict între știință și filozofie, similar cu cel provocat de romantism și de filozofia naturii în prima jumătate. Ambele direcții, cea a științei mecaniciste și cea a filozofiei naturii, s-au dovedit a fi unilaterale și nesatisfăcătoare. O încercare de a le depăși printr-o sinteză superioară a făcut Friedrich Engels în *Dialectica naturii* și în *Anti-Dühring* din perspectiva materialismului dialectic.

Tendințele divergente și convergente dintre știință și filozofie continuă și în secolul nostru. Nu s-a găsit încă soluția satisfăcătoare a problemei raporturilor dintre filozofie și știință. Din cele mai viabile cuceriri ale gîndirii științifice și filozofice rezultă că soluția acestei probleme trebuie căutată în direcția materialismului dialectic, care nu privește problema ca un raport între două discipline spirituale exterioare, ci în contextul dezvoltării culturii și al civilizației contemporane și ținînd seama de aspirațiile întregii omeniri spre progres material și spiritual.

Revue de Métaphysique et de Morale

(Franța)

Nr. 1/1980

Din sumar : J. GARNIER, Hegel și revoluția franceză ; J.-R. SEBA, Istorie și scop al istoriei în *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel ; M. HAAR, Structuri hegeliene în gîndirea heideggeriană asupra istoriei ; S. MERCIER-JOSA, Punctul de sprijin *(l'ancrage)* hegelian al noțiunii marxiste de praxis ; T. ROCKMORE, Influența fichteană la Marx.

Nr. 2/1980

Din sumar : S. PÉTREMENT, Considerații asupra problemei gnosticismului ; N. GRIMALDI, Raționalitate și temporalitate la Leibniz ; C.-R. VASEY, Problema intenționalității în filozofia lui E. Levinas ; S. GOYARD-FABRE, Merleau-Ponty și politica ; N. MOULOUD, Studiu critic : *Quine în perspectivă. Eseu de filozofie comparată*, de P. Gochet, Flammarion, Paris, 1978, 229 p.

Nr. 3/1980

Din sumar : B. DUQUESNE, Platonismul și sensul lucrurilor ; P. MARIGNAC, Descartes și conceptele sale de substanță ; G. FUNKE, Presupoziții anonime (inexplicite) în filozofia lui Spinoza ; M. BOUDOT, Spațiul după Bergson ; H. BARREAU, Einstein și conceptele de spațiu și timp ; J.-M. MUGLIONI, Filozofia critică ca filozofie a istoriei filozofiei ; J.-M. BESNIER, Marxismul la trecut (au passé).

OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv:

Adrian Marino

HERMENEUTICA LUI MIRCEA ELIADE

CLUJ-NAPOCA, EDIT. DACIA, 1980, 478 p.

OBSERVAŢII LA O «HERMENEUTICĂ A HERMENEUTICII LUI MIRCEA ELIADE»

DE

CRISTIAN PETRU

Vastitatea tematică şi unitatea problematică a operei lui Mircea Eliade, complexitatea ei — exprimată în solidaritatea substanţială a ştiinţificului cu filozoficul, cu ideologicul (politic, moral, sapienţial) şi cu literarul — sînt trăsături îndeobşte binecunoscute. Nu s-ar putea spune, însă, acelaşi lucru despre aspectele şi elementele infrastructurii epistemologico-metodologice corelative, pentru a căror sesizare, în specificitatea lor, se impune o lectură competentă şi adecvată, o străduinţă şi o stăruinţă aproape ascetice. Această infrastructură cuprinde cu titlu central — am spune „tehnologic-instrumental" — un complex metodologic în care cu greu (dincolo de simplele preferinţe) ar putea fi stabilită ca „fundamentală" vreuna dintre metode. Împreună cu procedeele şi operaţiile subordonate, aceste metode acoperă un larg evantai între ştiinţific şi filozofic şi conlucrează strîns, adesea indiscernabil, la constituirea operei cunoscutului savant şi gînditor român. Toate cele de mai sus manifestîndu-se pe fondul axiologic (apreciativ-designativ, opţional şi prescriptiv), niciodată absent sau insesizabil, propriu ideologiei eliadeşti.

O viziune similară, concis şi pregnant exprimată, o întîlnim la Julien Ries, care îl prezintă pe Eliade drept „practicianul unei metode integrale în care se încearcă a se face dreptate cercetării istoricului, demersului fenomenologului şi muncii hermeneutului"; acesta „interpretează atunci cînd se face istoric, este fenomenolog în toate scrierile sale,

Rev. filoz.. XXVIII, 1, p. 107—126, Bucureşti, 1981

și urmează mult mai puțin trei etape decît practică în mod sintetic o triplă disciplină (istorie, fenomenologie, hermeneutică); el își extrage chiar discursul din direcția unui mesaj spiritual adresat omului de astăzi pentru a-i da suplimentul de suflet despre care vorbea Bergson" [1].

Din succinta caracterizare de mai sus reiese că, luată în ansamblu, opera lui M. Eliade suportă cu mare dificultate (deci riscuri) încadrări clasificatorii prea stricte, că nu poate fi „prinsă" în chip satisfăcător într-o unică formulă „fundamentală". Cu toate acestea, s-a consolidat în religiologie obiceiul de a o trata ca fiind în principal o „fenomenologie" a religiei (sau religiilor) și, în opinia comună, ca o „istorie" a religiilor.

La contrabalansarea acestor încadrări și la dezvăluirea naturii „fundamental" și „tradițional" hermeneutice a lucrărilor lui Mircea Eliade s-a angajat — într-un tacit pariu — istoricul și criticul literar Adrian Marino. Lucrarea sa închinată concepției și metodei hermeneutice a lui Eliade este, cum au remarcat deja alți comentatori (M. Anghelescu, M. Ungheanu, V. Fanache), una puțin obișnuită în peisajul nostru editorial. Este o scriere curajoasă și patetică, ambițioasă și polemică, militantă și — în limitele măsurii — apologetică; un manifest personal înfățișat cu ocazia și prin intermediul unei opere de vulgarizare.

Scopul „didactic" adineaori menționat este precizat în *Prefață* drept „caracter «introductiv»" al lucrării, în dublu sens: „*a*) de inițiere într-o problemă încă foarte puțin cunoscută; *b*) de inițiere sistematică în toate ideile și textele care ilustrează această problemă" (p. 9). Acest dublu scop trebuie adiționat obiectivelor explicit formulate: „1. Să «descopere» și să pună în lumină, în mod sistematic și analitic, printr-o minimă dar esențială încadrare comparativă, prima hermeneutică românească modernă [cea a lui Mircea Eliade — n.ns — *C.P.*] în integralitatea principiilor și aspectelor sale de bază" (p. 7); „2. Să integreze această hermeneutică foarte puțin cunoscută în istoria criticii și a ideilor literare românești, și în felul acesta să consolideze o tradiție românească de studii hermeneutice" (p. 7—8); „3. Să facă legătura între propriile preocupări ale autorului și singura hermeneutică românească existentă" (p. 8); și (ni se lasă a înțelege) 4. Să contribuie la „o laicizare completă a acestei discipline" (hermeneutica) (p. 10). Cu un spor de precizări, comentarii și luări de atitudine, aceleași obiective sînt expuse și între paginile 17—22, unde li se alătură: 5. „să aducă o contribuție importantă și la deprovincializarea culturii și gîndirii critice românești, la scoaterea sa [sic!] din neesențial și periferic" (p. 21). Maniera investigației, ca și stilul și tonul scrierii de care ne ocupăm, atîrnă, credem, în primul rînd de multiplicitatea acestor obiective (cercetare exegetică și comparativă științifico-filozofică, creație personală și intervenție și direcționare metodologică pentru critica literară românească) urmărite printr-un unic demers și acomodate într-un singur discurs.

În ceea ce privește conținutul ei, enumerarea capitolelor poate edifica satisfăcător asupra itinerariului pe care se desfășoară cercetarea lui A. Marino: I. *Hermeneutica și critica românească;* II. *Hermeneutica: obiect și metodă;* III. *Cercul hermeneutic;* IV. *Hermeneutica și istoria;* V. *Creația hermeneutică;* VI. *Hermeneutica militantă;* VII. *Hermeneutica, arta și literatura;* VIII. *Hermeneutica, critica și istoria literară.*

În afara menționării obiectivelor și a tablei de materii (la care este de adăugat utilul indice de autori din final), lucrarea nu îngăduie, ni s-a părut, și prezentarea succintă, clară și obiectivă (neamenințată de importante îndoieli, neîncărcată de precizări sau comentarii critice) a conținutului propriu-zis. Motivul de bază stă (precum se va vedea) în dubla apartenență a hermeneuticii înfățișate, în ceea ce autorul a denumit prin sintagma „o hermeneutică a hermeneuticii lui Mircea Eliade" — felul său de a o „interpreta" și „înțelege". În același timp, substanța unui demers atît de complex și de bogat prin problematica atinsă nu poate fi prezentată și comentată după cum s-ar cuveni, în spațiul cîtorva pagini.

Chiar și intenția de a face anumite comentarii generale, de a discuta unele chestiuni ce angajează lucrarea în ansamblu ne așază într-o situație deloc mai comodă, întrucît ar trebui să justificăm „îndrăzneala" și modalitatea examinării. Autorul însuși somează în acest sens, atunci cînd, în mai multe rînduri, susține că: „Despre o operă hermeneutică nu se poate pronunța cu îndreptățire decît un hermeneut și un ideocritic, un spirit de aceeași structură, formație și orientare" (p. 19). Propria lucrare a literatului român (care ne lasă a înțelege că „spiritul" său satisface tripla condiție) [2] fiind „o hermeneutică a her-

[1] Apud: Jacques Étienne, *L'homme religieux et le sacré* (recenzie la: Julien Ries ș.a. *L'expression du sacré dans les grandes religions*, vol. I, Louvain-la-Neuve, 1978) în „Revue Philosophique de Louvain", t. 77, nr. 34, 1979, p. 233—240.

[2] Deși la p. 64 A. Marino își declară acordul cu gînditorii care au respins teza „congenialității", a identității de „structură spirituală" ca o condiție a cunoașterii hermeneutice,

meneuticii lui Mircea Eliade" (p. 9), „o critică de idei" (sau „ideocritică") (p. 7) și „o carte de hermeneutică «militantă»" (p. 9).

Mai mult, după satisfacerea primei condiții (multiple) se impune, subliniază autorul, ca însăși *modalitatea* abordării să fie de aceeași natură cu cea a textului, să se facă doar „în spiritul" acestuia, „conform propriilor sale principii" (p. 9). Astfel încît hermeneutica lui Eliade (sau a lui Adrian Marino) „nu poate fi interpretată în mod legitim, valabil — «canonul» hermeneutic însuși o cere — decît în conformitate cu premisele, sensurile, sistemul și coerența sa interioară, cu propriul său criteriu de valabilitate. Orice altă atitudine constituie o simplă opțiune ideologică sau metodologică [...] neadecvată obiectului în speță, care reclamă o interpretare conformă doar structurii sale" (p. 252) [3].

O astfel de poziție metodologică, ce își revendică prin exigențe *ad-hoc* imunitatea „legitimă" și își procură astfel invulnerabilitate și confort, exclude de fapt orice posibilitate de supraveghere metodologică și teoretică reciprocă și conduce spre un relativism metodologic contrar, între altele, spiritului de integrare și de considerare a totalității de la care cercetarea lui A. Marino însăși se reclamă. Întreaga măsură a gravității acestei poziții se va înfățișa pregnant ori de cîte ori va fi atinsă, în volum, chestiunea testării interpretărilor propuse, a criteriilor de selecție și procedurilor de validare a ipotezelor interpretative. Deși nu înțelegem cum poate deveni „laică", „obiectivă" și demnă să fie numită „cunoaștere" o disciplină care nu se lasă interogată și pusă în discuție de „celălalt", care nu se deschide spre „exterior" și nu dă nimănui seamă (aflîndu-și, autarhic și autotelic, în sine însăși temeiurile și principiile de promovare — astfel autopromovîndu-se după paradigma divinității) am evitat insubordonarea considerațiilor următoare față de exigențele puse cu tărie de autor. Ne-am ferit în special să facem „interpretări", vreo „hermeneutică a hermeneuticii hermeneuticii lui M. Eliade" (astfel de ticuri se instalează cu *forță de psihoză obsesivă!*), așa încît procedăm la simple observații, confruntări și analize controlabile pe text de oricine.

După lectura cărții lui A. Marino, prima constatare este aceea că obiectivul principal — reconstituirea hermeneuticii lui M. Eliade — a fost într-o mică măsură îndeplinit. Faptul pare inițial surprinzător dacă se are în vedere mulțimea trimiterilor la textele originale eliadești (în ansamblu, dimensiunea bibliografiei consultate este impresionantă) și dacă nu se observă că hermeneutica prezentată este refăcută *cu* texte (enunțuri, termeni sau expresii) și nu, cum a promis, *pe* texte („cum funcționează, pe texte, un sistem hermeneutic modern") (p. 7). Or, cîtă vreme hermeneutica lui Eliade este „implicită și neorganizată" (p. 26), „actualizată și constituită în chiar actul elaborării sale [sic!]" (p. 28) nu ar fi fost obligatoriu pentru cel care și-a propus reconstituirea ei să o caute și să o degajeze cît mai lămurit cu putință înainte de toate din înseși textele în care ea se află „la lucru", „în producție", din chiar locurile de constituire și/sau de utilizare ale ei ? Din păcate, nu găsim în studiul literaturii român decît extrem de rare, poate nici cinci, astfel de inițiative (căci nu pot fi acceptate cu acest titlu și generalizările sau extrapolările despre care vom trata mai departe, ele neaflîndu-se în texte, ci în lectura interpretativă proprie exegetului). Nu se face deloc cercetarea *directă* a *practicii hermeneutice* a lui M. Eliade; nu se descrie, schematizat și exemplificat, modul său de a proceda concret, efectiv în interpretări; nu se relevă, nu se examinează critic și nu se organizează logico-metodologic [4] prin-

---

citatul dat și alte enunțuri, explicit ori implicit prescriptive, revin la pozițiile criticate (a se vedea paragraful «Transpunerea», p. 63—68 și passim).

[3] Nu am reușit să înțelegem cum ar putea fi armonizată această poziție cu consimțămîntul autorului asupra uneia dintre cele „două constatări pe deplin îndreptățite [făcute de M. Eliade— n.ns. — *C.P.*] : 1) «Nici o hermeneutică nu este excesivă», deoarece ea este legitimată de orice nouă descoperire posibilă de semnificații" (p. 50); nici cum se poate vorbi ulterior de „hermeneutici excesive" (p. 210—211); de asemenea, cum devine compatibilă „constatarea" lui Eliade cu afirmația că: „postulatul implicat de esența oricărei hermeneutici, este existența semnificației sau sensului «adevărat», absolut, «veritabil», clar sau opac" (p. 41) (trimiterea la M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. II, p. 269 este gratuită, acolo fiind calificat drept „veritabil" sensul ezoteric, pe care neofitul îl află după inițiere, al unui mit deja cunoscut acestuia în ce privește conținutul său exoteric).

[4] În lucrare se confundă frecvent *ordinea cercetării* exegetico-hermeneutice („text-hermeneut-text/hermeneut-text-hermeneut", p. 28) cu *ordinea expunerii* rezultatelor acesteia și cu *ordinea întemeierii* (a fundamentării și validării) acestora, psihologia și ideologia cercetării cu conținutul ei, și, în mod particular, *procesul* cu *produsul* hermeneutic (mai exact *actul* cu *rezultatul* interpretării). Nu credem că „cercul hermeneutic", oricît de poliform ar fi el, poate justifica astfel de identificări.

cipiile în acțiune, regularitățile procedurale cu caracteristicile lor, tipurile de interpretări, etapele traiectelor interpretative și criteriile de acceptare aflate „practic", implicit în studiile lui Mircea Eliade. Or, după opinia noastră, în primul rînd la o astfel de investigație se referea Mircea Eliade scriind: „În lucrările mele, am încercat să elaborez această hermeneutică; dar eu am ilustrat-o în mod *practic*, pe baza documentelor. Îmi rămîne acum, mie sau altcuiva, a sistematiza această hermeneutică" (*acest citat e chiar motto-ul* volumului semnat de A. Marino).

Situația apare și mai greu de înțeles dacă luăm în seamă faptul că A. Marino identifică (în acord cu *unele* texte din Eliade) hermeneutica cu interpretarea (p. 32), cu înțelegerea (p. 54) și cu explicația (p. 60—61), deci cu procedee sau procese „tehnice" și „concrete" (justețea cvadruplei ecuații nu interesează în acest context); dacă reținem de la început că se urmărește o „hermeneutică scoasă direct din texte" și încadrată „unei «metodologii» [...] imanente și inductive" (p. 20) și că „ceea ce Mircea Eliade va numi «metoda mea hermeneutică» urmează deci a fi extras, clarificat și definit din *totalitatea* aplicațiilor sale *practice*" (p. 29, s.ns.). Proiect de cercetare admirabil, binevenit... și abandonat în mod inexplicabil (cf. p. 106: „nu este vorba de a descrie «tehnologia» unei astfel de hermeneutici", așadar, procedeele și mijloacele sale)!

Ceea ce se face cu adevărat în această carte este o înregistrare și o expunere tematic ordonată a ideilor lui Eliade pe teme și în probleme mai mult sau mai puțin hermeneutice; este prezentarea, foarte documentată și într-o sistematizare ce-i aparține, a concepției despre hermeneutică, a elementelor de teoretizare și de justificare ale acesteia — elemente în general dispersate și sumar elaborate („Trebuie subliniat și faptul că preocuparea metodologică la Mircea Eliade — deși evidentă — nu este foarte accentuată") (p. 27). Este vorba despre principii sau premise filozofice ale hermeneuticii, despre diverse observații sau concluzii de relevanță teoretică, precizări, opinii și opțiuni, recomandări generale ș.a. — aspecte ce țin, în cazul cel mai favorabil, de „filozofia primă" și de „epistemologia" istorico-fenomenologico-hermeneufitică ale savantului, de fundamentele programului său de cercetare. Necesară și nu tocmai ușoară, această prezentare a „ceea ce a devenit discurs" nu poate, ea singură, să fie numită „reconstituire" și „restituire" ale „adevăratei metode de gîndire a lui Mircea Eliade" (p. 8). Dacă autorul a reușit să înfățișeze și unele aspecte mai concrete ale practicii hermeneutice istorice, fenomenologico-religioase și filozofice eliadești, aceasta se datorează numai faptului că sînt citate observații și concluzii ale altor exegeți (parte din ele discutabile) și că M. Eliade s-a pronunțat adesea, cu reluări și exemplificări, asupra acestor aspecte. Nu însă asupra tuturor, nu prin autoexegeză sistematică și exhaustivă, încît să-i dispenseze pe cercetătorii operei sale de această muncă. Avem încredințarea (mai exact argumente concrete) că o astfel de muncă poate furniza *importante noutăți cărții pe care o recenzăm*. De exemplu, în ceea ce privește *evoluția* gîndirii și metodologiei eliadești, sau raporturile dintre metode, sau diversitatea tipurilor de *explicații* și ponderea lor foarte însemnată, inclusiv a explicației cauzal-deterministe etc.

Există și alte motive, deloc neglijabile, care îngrădesc justețea afirmației după care în acest volum se reconstituie cu adevărat și integral hermeneutica savantului *(specialistului)* Mircea Eliade.

Unul dintre ele provine din partea „creatoare" a lucrării. Ne referim mai puțin la ceea ce autorul, folosind expresia lui Eliade, și-a identificat drept o „hermeneutică creatoare" [5]: „«Hermeneutica lui Mircea Eliade» [...] este fără îndoială opera autorului său. Dar în același timp, în mod paralel, poate mai bine spus subsidiar, ea este și «opera» sau «creația» exegetului său, adică a noastră. (...) Niciodată Mircea Eliade nu și-a formulat *astfel* ideile hermeneutice în totalitatea lor, nu și le-a organizat în acest mod, care ne aparține în întregime" (p. 280). Avem în vedere mai cu seamă asociațiile, generalizările și extrapolările ontologizante pe care opera studiată nu le justifică, libertățile diverse ale exegetului „creator" (din care nu rareori se nasc autocontraziceri ce lezează consistența gîndirii sale hermeneutice). Este simptomatică în acest sens mulțimea enunțurilor excesive și a expresiilor superlative, ca și folosirea cu cu mare frecvență a vocabulelor: „orice", „oricare", „toate", „întotdeauna", „decît",

---

[5] Credem că prin „creația hermeneutică" și „hermeneutica creatoare" trebuie identificat, analizînd practica hermeneutică a lui Eliade, în primul rînd acel tip de hermeneutică pe care Paul Ricoeur l-a numit „hermeneutică escatologică" și Gilbert Durand „hermeneutică amplificatoare" (adică „cea a remitizării, cu Heidegger, Van der Leeuw, Eliade și [...] Bachelard" — a se vedea G. Durand, *L'imagination symbolique*, ed. a 2-a, Paris, 1968, p. 105 sq.); celelalte două trei sensuri date de A. Marino rămîn, din punct de vedere metodologico-hermeneutic, secundare.

„numai" etc [6]. Un exemplu dintre atîtea posibile: la pagina 143 se scrie categoric: „Nu încape îndoială că *toate* [*subl. ns. — C.P.*] interpretările sale [ale lui M. Eliade] vin din trecut spre prezent și încep printr-o raportare la o situație primordială (arhetipală, mitică, simbolică etc.) care deschide întreaga perspectivă hermeneutică"; la pagina următoare se precizează că „interpretarea parcurge același traseu și în sens invers de la prezent spre trecut" și, după o ușoară divagație (cu trimitere „în fals" la *Aspects du mythe)* se citează exemplificator din *Le sacré et le profane* (Paris, 1965), p. 138: „Studiind societățile rurale europene (actuale — n.n.) avem șansa [„există șanse" — scrie în original — n.ns. — *C.P.*] să înțelegem lumea religioasă a vînătorilor [„a agricultorilor" — scrie în original — n.ns. — *C.P.*] neolitici" (p. 144).

Să amintim, spre edificare, și concluzia nu mai puțin exclusivistă, situată la extrema cealaltă: „Istoricul actual operează *numai* la nivelul și plecînd de la experiența actuală. Interpretarea pleacă *întotdeauna* de la prezent către trecut [s.n.]", concluzie pe care istoricul și criticul literar o susține în recenzia la *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. I, apărută în *Cahiers roumains d'études littéraires*, nr. 1/1977 (am citat de la p. 121 unde urmează imediat o trimitere cu totul irelevantă la p. 19 din volumul recenzat). Acest fel de a citi la suprafață și „capricios" studiile lui Eliade și de a-i teoretiza hermeneutica prin generalizări nerăbdătoare și oscilante este specific și frecvent. El amînă, prin lipsa premiselor satisfăcătoare, orice discuție asupra concepției hermeneutice oferite „culturii române actuale" în această scriere.

Modul tipic de generalizare este cel de la aserțiunea particulară, bine contextualizată, din textul lui Eliade, la hermeneutica acestuia în general. Spre exemplu, unul dintre cele „două sensuri majore, am spune privilegiate, ale hermeneuticii eliadești" ar fi: „1. Creație și tradiție a sensurilor textelor sacre, hermeneutica urmărind dezvăluirea înțelesului realității ultime implicate în totalitatea textelor de această categorie" (p. 29—30) și se face o singură trimitere bibliografică la *Histoire des croyances et des idées religieuses* (Paris, 1976), vol. I, p. 220. Or, în locul indicat găsim: „Dar foarte devreme speculația indiană va utiliza acest mit ca ilustrare a bi-unității divine și, în consecință, ca exemplu de hermeneutică vizînd dezvăluirea realității ultime". În chip evident, se vorbește pur și simplu de interpretarea mitico-filozofică de care făcea uz gîndirea indiană. (De reamintit că uneori savantul echivalează „interpretarea" cu „hermeneutica" și substituie reciproc cei doi termeni). Nu avem, aici cu siguranță nu, nici un indiciu că M. Eliade se angajează (în mod „privilegiat"!) pe o cale similară și în scopuri identice, așadar că folosește mituri spre a dezvălui „realitatea ultimă".

Avem în exemplul de mai sus (se pot oferi și altele) nu numai o prea facilă generalizare, dar și un alt tip de procedeu „exegetic" ce împiedică reconstrucția „adevăratei metode de gîndire" a lui Eliade. Ne referim la procedeul *ilegitim* al punerii în seama concepției savantului religiolog a ideilor și credințelor religioase degajate prin observațiile, interpretările și concluziile acestuia privind diferite elemente sau aspecte ale credințelor religioase particulare și/sau ale mentalității lui „*homo religiosus*". Cazurile cînd se procedează astfel nu sînt nici ele prea rare. Să mai dăm un singur exemplu. Tratînd despre concepția lui Eliade asupra semnului și limbajului, A. Marino scrie: „Principiul de bază precizează: «Un *semn* oarecare este deajuns să indice sacralitatea locului»" (p. 44) și trimite la volumul *Le sacré et le profane*, p. 26. O recitire atentă ar fi arătat că, situat fenomenologico-hermeneutic pe pozițiile de gîndire ale lui „homo religiosus" spre a reda sensurile implicite ale acestei gîndiri, M. Eliade scria: „Orice spațiu sacru implică o hierofanie, o irupție [a sacrului ce are ca efect a detașa] un teritoriu de mediul cosmic înconjurător și a-l face calitativ diferit" (p. 25) și precizează: „Adesea nu este macar nevoie de o teofanie sau de o hierofanie propriu-zisă: un semn oarecare ajunge pentru a indica sacralitatea locului" (p. 26). Că nu este o simplă scăpare a exegetului sau vreo nedorită ambiguitate se constată continuînd lectura paragrafului: „*Pentru Mircea Eliade* [s.n. — C.P.] limbajul simbolic și mitologic trece înaintea limbajului mijloc de expresie, de comunicare, căci, în viziunea sa hermeneutică, *Lumea se revelă ca limbaj* [subl. în text]. El este expresia unui cosmos viu, articulat și profund semnificativ" (p. 44).

---

[6] Se mai remarcă o anume stăpînire insuficientă a înțelesului unor termeni ca: „noțiune", „demonstrație", „empiric", „inductiv" ș.a. și supralicitarea altora: „originar", „primordial", „absolut", „autentic", „ontologic", „sistem", „structură", „evidență" etc.; enunțuri deschise și redundante, tautologii și lămuriri pur verbale, obscurități ș.a. În astfel de condiții lipsa de concentrare a ideilor și de concizie și claritate în exprimare devine firească.

Ca și în alte dăți autorul a renunțat să mai pună ghilimele, dar a trimis corect [7] la *Aspects du mythe* (Paris, 1963), p. 174, unde se spune explicit: *„Omul societăților în care mitul este ceva viu* [s. n.] trăiește într-o lume «deschisă», deși «cifrată» și misterioasă. Lumea «vorbește» omului [...] Lumea nu mai este o masă opacă de obiecte arbitrar aruncate împreună, ci un cosmos viu, articulat și semnificativ. *În ultimă analiză, Lumea se revelă ca limbaj*".

Este surprinzător să citim prescripții atît de clare și de juste ca aceasta: „este necesară eliminarea oricăror confuzii de planuri și puncte de vedere" (p. 35) și în același timp să vedem că sînt identificate cele ce ar trebui să fie discriminate (iar „reușita hermeneutică stă în claritatea fără echivoc a sensului vizat" — reproduce ...liber, dar între ghilimele, autorul din H.-G. Gadamer la p. 42) [8], să aflăm laolaltă și indistinct, reciproc substituite obiectul preocupării religioase și obiectul religiologiei, interpretarea religioasă și cercetarea științifică, punctul de vedere al lui „homo religiosus" și cel al savantului etc.! [9]

Ne place să credem că dacă literatul român ar fi reușit să evite capcanele metodei fenomenologico-hermeneutice și ale scriiturii specifice eliadești (sîntem de acord că gîndirea lui M. Eliade „este foarte favorabilă denaturărilor, interpretărilor abuzive și vulgarizatoare", p. 8) și dacă ar fi refuzat așezarea (și lăsarea) „între paranteze" a actului critic ar fi reușit mai mult în străduința de a arăta că „hermeneutica este singurul aspect al operei sale filozofice [a lui Eliade] într-adevăr asimilabil culturii române actuale" (p. 10). (Nu se subapreciază, totuși, coerența operei științifico-filozofice a savantului și solidaritatea dintre teorie, metodologie și ideologie?; iar, sub alt aspect, nu se neglijează, peste măsură, dificultățile și impasurile proprii, mai cu seamă, orientării în care se integrează și hermeneutica lui Mircea Eliade? [10]).

Semnalarea diferitelor neîmpliniri și neajunsuri ale lucrării nu a avut scopul, se înțelege de la sine, de a-i anula meritele și importanța culturală (asupra celei critico-literare nu ne putem pronunța, datorită lipsei competenței satisfăcătoare). Există în ea numeroase observații juste, explicitări și expuneri corecte, comentarii pertinente și, în general, un material bogat și plin de sugestii, util și incitant. Nu în ultimul rînd, trebuie să ne bucurăm de spiritul și de efortul de înnoire care l-au animat pe autor. Astfel încît putem spune sincer despre o astfel de carte: „Chiar dacă există, o salut ca necesară" (Ion Barbu).

---

[7] Am găsit multe cazuri în care fie nu există citatul ori ideea, fie există însă nu sprijină ceea ce se dorea a fi sprijinit, fie se citează deformat.

[8] Sesizăm iarăși o lectură „sistematic infidelă" și „interpretativă": Gadamer scria despre *„condiția indispensabilă* [subl. ns.] a reușitei hermeneutice, adică claritatea fără echivoc a sensului vizat", această condiție aflîndu-se nu în procesul hermeneutic, cum crede A. Marino, ci în *textul scris* care trebuie interpretat — a se vedea H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, 1976, p. 240—241. — Nu putem să nu fim extrem de surprinși în fața unor atît de numeroase „neglijențe" în conspectare ale unui cercetător reputat pentru seriozitatea erudiției sale. O parte dintre insuficiențele de substanță ale lucrării sînt „îndatorate" acestei conspectări.

[9] Există suficiente argumente spre a nu putea împărtăși surprinzătoarea declarație dintr-o recenzie la cartea lui Adrian Marino: „Aportul său cel mai important constă *în operația de «laicizare» a ideilor savantului român* [s.n.] și de ridicare a hermeneuticii sale la un nivel de largă valabilitate principială" (V. Fanache, *Hermeneutica lui Adrian Marino*, în „Steaua" nr. 7/1980, p. 28).

[10] A se vedea pentru chestiunile generale: *La crise contemporaine. Du modernisme à la crise des herméneutiques*, par Jean Greisch, Karl Neufeld, Cristoph Théobald, Paris, Beauchesne,1973 (mai ales studiul lui J.Greisch, *La crise de l'herméneutique. Réflexions méta-critique sur un débat actuel*, p. 135—178) și Norbert Greuben, *Psihologia literaturii. Știința literaturii între hermeneutică și empirizare*, București, Edit. Univers, 1978.

În obiectiv:

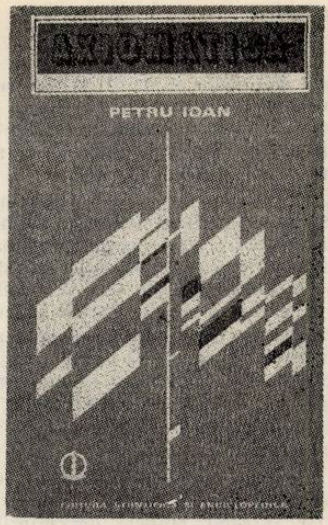
Petru Ioan

AXIOMATICA
STUDIU MORFO-LOGIC

BUCUREȘTI, EDIT. ȘTIINȚIFICĂ
ȘI ENCICLOPEDICĂ, 1980, 196 p.

Participă:

Petre Botezatu
Iancu Lucica



O RECONSTRUCȚIE LOGICĂ A CONCEPTULUI AXIOMATICII

DE

PETRE BOTEZATU

Constituie o curiozitate a cercetării științifice moderne faptul că metoda axiomatică, deși este incontestabil procedeul preferat de construcție a teoriilor științifice, nu a fost încă supusă unei investigații sistematice de profunzime. Cercetările s-au limitat în genere la latura tehnică a problemei, cu binecunoscutele tratamente de mare putere și eleganță formală. Credem, însă, că este pregătit momentul pentru intervenția decisivă a unui proces de decantare între numeroasele variante ale metodei axiomatice, a unui examen temeinic, critic și constructiv, care să ne elibereze de aprehensiunea că în focul construcției am trecut cu vederea problema crucială a valorii.

Lucrarea universitarului ieșean Petru Ioan urmărește tocmai să umple acest gol din literatura mondială de specialitate. Aceasta constituie, firește, un act de mare curaj intelectual și se cuvine să relievăm de la început faptul cu totul meritoriu că, prin studiul său morfo-logic, autorul a ajuns în posesia unei perspective noi asupra metodei axiomatice, care i-a permis să definească, să clasifice și să valorifice în mod justificat variatele forme ale sistematizării ipotetico-deductive.

„Suprametoda" în discuție este interesant definită ca o relație derivativă de la teze sau/și reguli la teze sau/și reguli. Înregistrînd toate asocierile posibile între domeniul și codomeniul „funcției metasistemice" pe care o introduce în supoziția că cele două mulțimi de entități logice, a tezelor și a regulilor, pot fi vide sau nevide, autorul reușește să caracterizeze prin trăsături esențiale și să organizeze într-un sistem toate formele metodei axiomatice. Aceasta constituie o realizare remarcabilă. Se poate afirma cu bun temei că în acest mod s-a înfăptuit o clasificare mendeleeană a procedurilor sistematizării deductive. Fiecare variantă a metodei își ocupă în cuprinsul tabelului (de la p. 14 și 109) locul care i se cuvine și care îi determină în mod univoc caracterele principale. În același timp, autorul ajunge să delimiteze și forme oarecum noi, extreme, care nu au fost încă examinate, dar pe care logica internă a tabelului exhaustiv le sugerează.

Ca întotdeauna, configurarea în sistem se dovedește a fi apreciabil mai fecundă decît clasificarea artificială. În continuare, autorul culege cu îndemînare roadele sistematizării, investigația în întregime desfășurîndu-se din acest miez consistent.

Cercetarea astfel programată poate suscita, ni se pare, o contestație, dar numai de ordin terminologic. În mod curent, procedeul deducției naturale este opus metodei axiomatice, prin considerentul că cel dintîi se dispensează de prezența axiomelor, care este specifică celeilalte. Dacă opinăm că această diferență este capitală, atunci poate să pară oarecum forțată integrarea deducției naturale în cîm-

pul metodelor axiomatice. Autorul se sustrage acestei obiecții prin conferirea unui înțeles mai extins termenului primar de axiomă, astfel ca acesta să acopere nu numai tezele, așa cum sîntem deprinși, ci și regulile inițiale de deducție sau de transformare a tezelor. Sistemul axiomatic s-ar compune, în această interpretare, din „corpul axiomatic" — alcătuit din teze și reguli — , „corpul teorematic" — format iarăși din teze și reguli — și deducția axiomatică. În ce ne privește, această extindere de axiomă nu ne surprinde, dar întrucît ea încalcă uzanțele, ar fi poate mai convenabil să folosim ca gen proxim termenul de „metode deductive" și, corespunzător, „corpul principiilor" și „corpul consecințelor".

Partea întîia a lucrării este consacrată formelor istorice ale metodei axiomatice. Dar întrucît etapele dezvoltării axiomatice sînt astăzi bine cunoscute și departajate, autorul evită să se angajeze pe drumul bătut, antrenînd discuția la nivelul mult mai interesant a ceea ce numește sugestiv „răsfrîngeri în conceptul actual al metodei" — caracteristici și determinări care rezultă în fond din acoperirea parțială dintre logic și istoric. Fiecare etapă din trecut a lăsat urme vizibile în conceptul actual al axiomaticii, care apare astfel sfîșiat de contradicții interne ce urmează a fi dezvăluite.

Autorul distinge în mod justificat trei atitudini contemporane față de metoda axiomatică (în sensul larg al termenului). Cea dintîi este „atitudinea descriptiv-nevalorizatoare față de mutațiile din tehnica axiomatică". Sub această rubrică sînt discutate opiniile logicienilor care consemnează fazele dezvoltării în axiomatică fără să intervină cu judecăți de valoare. Ar fi poate de adăugat, în acest compartiment, și poziția matematicienilor care practică metoda fără interogații, fără crize de conștiință.

Urmează „atitudinea critic-devalorizatoare", căreia, cum era și firesc, i se consacră o analiză temeinică și extinsă. Sînt examinate cu toată atenția principalele atacuri împotriva metodei de organizare ipotetico-deductivă a teoriilor științifice: eliminarea intuiției, evidența axiomelor, relativizarea interpretărilor, pluralismul logic, obiecția psihologică și pedagogică a sterilității, idealul sistemului total inaccesibil. În pas cu obiecțiile consemnate, sînt atacate frontal temele în dezbatere, în cuprinsul unor frumoase pagini de dispută și interpretare științifică.

Autorul aderă deliberativ la cea de-a treia atitudine, „dialectic-valorizatoare", care se instalează prudent și reflexiv între opinia dogmatică a încrederii absolute și cealaltă poziție extremă, a anihilării fără discernămînt. Se recunoaște că axiomatica se înalță la nivelul unei metode puternice de înfăptuire și de organizare a cunoașterii științifice, dar în același timp se concede că în chip firesc capacitatea metodei este limitată, de pildă, prin „antinomiile metodologice" (P. Botezatu), prin „cîmpul de eficacitate" (J. Ladrière) ș.a. Discuția contradictorie cîștigă nivelul dialectic necesar, degajînd concluzii optimiste, la care nu putem să nu subscriem. Este în mod adecvat pusă în lumină diferențierea funcțională a metodei axiomatice (p. 45—46), care se modelează după terenul pe care operează, un aspect din cele mai importante atunci cînd dorim să ajungem la judecăți cu valoare pertinentă. „Ca orice instrument de anvergură în știință — se conchide în acest capitol — , axiomatica a cucerit îndreptățite elogii. Sub imperiul dialecticii cunoașterii, metoda a putut conduce și la profunde deziluzii. Sînt, însă, de domeniul trecutului pozițiile extreme, entuziasmul nereținut sau contestația radicală a axiomaticii formale. Timpul a îngăduit detașarea de care depinde dreapta apreciere. Și nu este fără importanță faptul că efortul demistificator a emers din interiorul axiomaticii, cu mijloacele formalismului" (p. 46).

Partea a doua a studiului pe care-l datorăm cercetătorului de la Iași atacă tema diversificării logice a metodei deductive. Ca rezultat, se constituie un sistem arborescent al formelor logice sub care intervine metoda în discuție. În primul rînd, se diferențiază axiomatica tezială, aceea care își află scopul în derivarea tezelor, de axiomatica inferențială, care urmărește fundamentarea schemelor de inferență. La rîndul său, axiomatica tezială se diversifică în axiomatica tezială cu fundament tezial și axiomatica tezială cu fundament normativ. Sistemele din prima categorie reprezintă calculele deductive obișnuite, ținînd de axiomatica *stricto sensu*, în timp ce sistemele din categoria secundă aparțin calculelor „deducției naturale", inaugurate de G. Gentzen și St. Jaśkowski. În subsidiar, toate sistemele deductive se mai diferențiază după caracterul (complet ori incomplet) și forma (directă, condiționată sau indirectă — prin reducere la absurd) a demonstrațiilor din care se compun. Surprinzătoare este constatarea unor paradoxe ale funcției meta-logice de axiomatizare, similare cu redutabilele paradoxe ale implicației (materiale, stricte, deontice etc.): sistemele de teze logice pot fi edificate deopotrivă pe un fundament al tezelor (deducția axiomatică curentă) sau pe o bază formată exclusiv din reguli (deducția naturală), tot așa cum adevărurile sînt implicate de orice

fel de propoziții, adevărate sau false. Iar grupul axiomatic din care fac parte doar reguli (deducția naturală) poate întemeia deopotrivă sisteme de teze și sisteme de reguli, precum propozițiile false implică orice fel de propoziții, adevărate sau, la rîndul lor, tot false. Dacă paradoxele implicației — formulate în două variante încă de medievali *(verum — necessarium — sequitur ad quodlibet; ex falso — impossibili — sequitur quodlibet)* subliniază riscurile limbajului formal, în orice caz, precauțiile care trebuie să-i însoțească folosirea, paradoxele axiomatizării nu pot fi acceptate, în concepția pe care o expunem, „direct sub semnul pozitivității — ca expresii ale unei libertăți metodologice. Din punct de vedere metodologic, axiomatica relevă preeminența regulilor deductive. Teleologic, ea privilegiază tezele" (p. 16).

În posesia unei scheme arborescente a sistemelor deductive, autorul procedează la expunerea, caracterizarea și analiza critică a acestor variante ale axiomatizării (în sens larg). Se degajă de fiecare dată cu precizia necesară trăsăturile definitorii ale fiecărei versiuni a deducției, cîștigurile epistemice ca și pierderile, cuceririle ca și eșecurile. Fără să pretindă la exhaustivitate, investigația este condusă cu competență și siguranță, rezultatele sînt concludente și susținut argumentate.

În opera de valorizare și valorificare a axiomaticii, P. Ioan introduce în discuție două criterii, care merită toată atenția. Este vorba, pe de o parte, de pendularea între *atomism*, perspectiva fragmentului, și *holism*, perspectiva întregului, iar pe de altă parte, de alegerea între *judecata anatomică*, statică, și *judecarea fiziologică*, funcțională. Acestea sînt puncte de vedere de mare pondere atunci cînd ambiționăm să oferim verdicte epistemologice cu privire la uneltele noastre de cunoaștere.

În perspectiva cercetării, la care subscriem, aceste principii de estimație favorizează în mod net formele deducției naturale. Aceasta constituie chiar tema ultimului capitol al lucrării, *Marginalii la diversificarea axiomaticii*. Autorul supune unei analize atente și convingătoare privilegiile calculelor naturale, care sînt într-adevăr de netăgăduit, bucurîndu-se tot mai mult de favoarea specialiștilor. Sînt astfel integrate într-o discuție de fond capacitatea ierarhizării, funcția explicativă, aspectul constructiv atît de prețuit astăzi, standardizarea procedeelor, generalizarea metodologică și unificarea teleologică. În același timp, este meritorie împrejurarea că judecata de valoare a autorului este în genere suficient de nuanțată, că se înregistrează și unele eșecuri ale metodei, printre care cel mai important ni se pare a fi „antinomia structurii" (după terminologia noastră): procedeul deducției naturale, care pune așa de clar în lumină structura demonstrației, nu este apt să ne releve și structura teoriei, ceea ce din perspectiva structuralismului contemporan constituie desigur o gravă infirmitate.

În afară de tezele generale ale studiului, pe care le-am semnalat și care sînt întru totul acceptabile, cercetarea lui P. Ioan se distinge și prin numeroase alte idei și sugestii, care sînt pline de interes, manifestare a spiritului viu al autorului, în permanență pregătit să surprindă și să atace. Menționăm, ca ilustrații, atenția acordată justificat „calculului secvențelor", care l-a atras și pe regretatul Gr. C. Moisil, strădania de revalorizare a „calculului supozițiilor" al lui Jaśkowski, pe nedrept omis astăzi din preocupări, reunirea deciziei cu demonstrația în cadrul calculelor naturale, ceea ce ni se pare o contribuție extrem de interesantă ș.a.

Un aspect meritoriu al cărții în discuție îl constituie și semnalarea în permanență a aportului specialiștilor din țara noastră la progresul temelor abordate și, în primul rînd, a contribuțiilor valoroase datorate lui Gr. C. Moisil.

Desfășurată în cadrul bine delimitat al sintaxei logice — aceasta interpretată în spirit dialectic —, investigația lui Petru Ioan se poate deschide — așa cum menționează în încheiere însuși autorul — și unui orizont semantic, plin de făgăduințe, și — de ce nu? — unui orizont pragmatic, conform celor trei perspective ale semioticii. După cum se știe, cercetările semantice și pragmatice polarizează astăzi atenția specialiștilor în aria logicii formale, ceea ce este de natură să confere și metodelor axiomatice aspecte și virtuți noi. Se poate institui în acest fel o investigație complementară celei întreprinse de autor în disertația sa.

Studiul metalogic la care ne-am referit se remarcă prin calități majore de metodologie competent condusă, de sistematică atent gîndită, de argumentare puternic susținută, de orientare adecvat însușită, de efervescență a ideilor, de documentare temeinică, totul susținut de acel amestec de tinerețe cutezătoare și de maturitate a chibzuinței, care este un dar al autorului. Fundamentată pe o idee originală, lucrarea este turnată în forme logice, dar stilul suplu și elegant, subordonat complexității textului și subtextului, adaugă lecturii un surplus de încîntare.

O INCURSIUNE ÎN PROBLEMATICA AXIOMATIZĂRII

DE

IANCU LUCICA

Una din trăsăturile esențiale ale matematicii și logicii contemporane o constituie *generalizarea metodei axiomatice.*

Originea acestei metode se consideră a fi geometria lui Euclid și parțial Organonul aristotelic. Ulterior, însă, metoda axiomatică și-a dovedit fertilitatea și în alte domenii ale matematicii: teoria numerelor, teoria mulțimilor, analiză, teoria probabilităților etc.

La rîndul ei, logica asociază metoda axiomatică cu fiecare din teoriile ei de bază: logica propozițiilor, logica predicatelor, logica modală etc. Chiar silogistica, în baza unora din ideile Organonului (în special cele cuprinse în Analitici), a cunoscut mai multe variante de axiomatizare (edificatoare sînt în acest sens cercetările logicianului polonez J. Lukasiewicz). Prima condiție impusă silogisticii de către metoda axiomatică o reprezintă considerarea elementelor ei (= moduri silogistice, inferențe imediate etc.) ca enunțuri implicative. Aceasta i-a și făcut pe unii cercetători să afirme că metoda axiomatică „îndepărtează" silogistica de spiritul aristotelic al redactării ei, existent în Analitici.

Semnificativ este faptul că și astăzi domeniul de referință propriu-zis al metodei axiomatice îl constituie tot logica și matematica. Încercările mai recente de axiomatizare în alte domenii, cum ar fi fizica sau biologia de exemplu, nu aduc detalii semnificative în înțelegerea specificului său. La acestea se mai adaugă și alte probleme care țin de natura domeniului ce urmează a fi axiomatizat și care nu se mai rezolvă în limitele și cu mijloacele logicii.

Ca urmare a acestei stări de lucruri, foarte mulți cercetători se opresc azi asupra acestei metode, vizînd axiomatica fie în ansamblul ei, fie numai sub unele din aspectele ei mai semnificative. Cartea lui Petru Ioan este un exemplu în acest sens. Scopul ei este:

a) să reconstituie conceptul de „axiomatică" (modelul acestei reconstituiri îl reprezintă lucrarea lui P. Botezatu *Semiotică și negație*, mai precis modul în care este studiată aici extensiunea conceptului de „aplicație"), și

b) să anunțe începutul unui „proces de decantare între numeroasele variante ale metodei deductive" (p. 8).

Ca prim demers, autorul prezintă argumentele, ca și obiecțiile principale avansate în disputa ce se poartă astăzi în jurul problemei axiomatizării (acesta este dealtfel și conținutul primului capitol al lucrării: *Formele istorice ale axiomaticii și răsfrîngerile acestora în conceptul actual al metodei* (p. 17)).

Prima obiecție examinată de autor se referă la raportul dintre logică ca „teorie deductivă" și logica ca „teorie a deducției". Potrivit acestui punct de vedere, logica nu este o știință, ci numai o colecție de reguli de deducție, iar teoremele logice nu sînt decît forme de deducție (p. 21). Considerăm că acest punct de vedere nu merita osteneala unei analize, cu atît mai mult cu cît nici nu avem un punct de vedere propriu-zis, ci mai mult o opinie (lipsită de o argumentare temeinică). Într-un sens mai larg, am putea spune că orice știință este o „colecție de reguli" (nu numai de deducție) și aceasta din cauza faptului că orice știință se caracterizează printr-o metodă sau printr-un complex de metode. Or, riguros vorbind, orice metodă este un ansamblu de reguli destinat unei anumite eficiențe (= obținerii unor anumite rezultate).

Este interesant de văzut cum încearcă autorul să rebuteze punctul de vedere schițat mai sus. Vom reține două dintre argumentele prezentate: *a)* raportul dintre legea logică și regula de deducție; și *b)* raportul dintre legea logică și tautologie „în sensul combinatoricii funcțiilor de adevăr" (p. 25). Iată cum este formulată prima din cele două obiecții amintite mai sus:

A unei legi, de pildă:

$$(p \vee q) \supset (q \vee p) \qquad (1)$$

îi pot corespunde mai multe reguli de deducție

$$\frac{p \vee q}{q \vee p} \text{ și } \frac{-(q \vee p)}{-(p \vee q)} \text{ (1. } a-b\text{) (p. 21)}$$

Raportul dintre aceste două expresii îl putem exprima prin contrapoziția implicației (1). Ca să păstrăm totuși raportul de la teză la regulă, vom considera regula detașării *(modus ponens)*:

$$\frac{A \to B \quad A}{B} \qquad \frac{\bar{B} \to \bar{A} \quad \bar{B}}{\bar{A}}$$

Făcînd substituțiile $A/p \vee q$, $B/q \vee p$, obținem exact acest raport al autorului între teză și reguli. Totuși, nu este suficient de clar cum

poate funcționa acest raport ca argument în favoarea (sau în defavoarea) unei teze ce poartă asupra logicii în întregul ei. În al doilea rînd, propoziția „unei legi (logice)... îi pot corespunde mai multe reguli de deducție" este ambiguă. Nu știm exact ce înseamnă că unei legi logice „îi corespunde" o regulă (sau mai multe) de deducție, și nu știm nici în care sistem anume are loc această corespondență.

A doua obiecție a autorului: „...nu toate legile logice sînt *tautologii*, în sensul combinatoricii funcțiilor de adevăr" (p. 25). Credem că avem de-a face aici cu raportul dintre un sistem logic și mijloacele de decizie în acel sistem. Nu este obligatoriu ca o expresie oarecare a sistemului să fie adecvată deciziei prin valori de adevăr ca să știm că ea este o teză a acestuia. (Problema se mută deci la nivelul deciziei; or, sistemul axiomatic răspunde și unor asemenea exigențe). Reținem deci că autorul respinge ideea potrivit căreia logica nu este o știință, ci numai o „colecție de reguli".

Utile și foarte instructive sînt comentariile autorului în legătură cu obiecțiile ce se fac axiomatizării din punctul de vedere al intuiției. Acestea sînt conținute în paragraful *Eliminarea intuiției* (p. 27). Logicii i se „impută cel mai adesea faptul de a fi uzurpat rolul intuiției în desfășurarea teoriilor" (p. 27). Ceea ce s-a „uzurpat" nu este intuiția în general, cum bine a sesizat autorul, ci intuițiile bunului simț logic. Acestea sînt înlocuite mai degrabă cu un nou tip de intuiție, ca urmare a schimbării regulilor de operare cu configurațiile elementelor ce intră în componența sistemelor formale.

Spunem că avem numai o „schimbare" și nu o „uzurpare" a intuiției datorită faptului că în aceste sisteme „gîndirea revine la suportul ei material în așa fel că substituie operării cu abstracții o operare cu obiecte materiale" [1].

Celelalte obiecții aduse axiomatizării fac obiectul paragrafelor: *Nonevidența și relativitatea axiomelor* (p. 29), *Relativizarea interpretărilor* (p. 31), *Pluralismul logic* (p. 34) și *Obiecția psihologică* (p. 37).

Primul din paragrafele citate vizează criteriile care stau la baza alegerii axiomelor într-un sistem dat. S-a spus astfel că axiomele și-au pierdut „ordinea naturală cu care se recomandau în sistemele clasice, acea evidență care le releva în ochii Stagiritului ca fiind anterioate și mai bine cunoscute decît enunțurile cu rol de teoreme" (p. 29). Și mai departe: „Hotărîtoare în alegerea axiomelor este *puterea deductivă*, capacitatea acestora de a epuiza sensul operațiilor și al relațiilor care intervin în constituția sistemului" (p. 30).

Din punctul nostru de vedere, hotărîtoare sînt două criterii:

1) logic: asigurarea necontradicției sistemului;

2) practic: recuperarea unei părți cît mai vaste din domeniul de informație în care sistemul este construit. Se înțelege că acestea sînt criteriile de bază. Un sistem poate fi mult perfecționat prin introducerea altora: independența, completitudinea etc. Pentru ca aserțiunile alese ca axiome să fie adecvate — și cu aceasta trecem la conținutul celui de-al doilea paragraf în ordinea de mai sus — trebuie ca ele să exprime toate proprietățile semnificative ale termenilor tehnici nedefiniți, astfel că deducțiile trebuie să aibă loc chiar dacă acești termeni sînt simple simboluri lipsite de un sens precis [2]. Aceasta și dă posibilitatea unui sistem formal să aibă mai mult decît o interpretare: „...același sistem acceptă *mai multe modele*, interpretîndu-se în teorii diferite" (p. 31). De aici și impresia că adecvarea formalismelor la un domeniu de fapte ar fi pur și simplu o..., întîmplare fericită"! În fond, acest lucru relevă o nouă modalitate de a defini obiectele matematice, ca și relațiile dintre ele. Toate aceste obiecte care pot constitui modele ale respectivului sistem formează într-un sens mai larg o „clasă de izomorfism" (= clasa tuturor obiectelor izomorfe obiectului pentru care a fost construit sistemul). O dată constituită această clasă, studierea ei devine posibilă și-n afara sistemului de axiome care a generat-o. Să considerăm o algebră Boole de exemplu {K, &, V, —}. Această algebră asociază obiecte și relații din logică, teoria mulțimilor, aritmetică, teoria schemelor cu contacte și relee etc. Aparent unele dintre ele nu au nici o legătură. În fond, toate verifică relațiile ce se obțin în mod axiomatic în această algebră Boole. Rezultă, deci, că metoda axiomatică depășește domeniul de semnificație pentru care a fost propusă, deschizînd noi posibilități de unificare și integrare a unor domenii aparent independente unele de altele.

Cu alte cuvinte, nu există nici un arbitrar în ceea ce privește domeniul de semnificații al unui sistem dat și nici logica nu este „fizica unui obiect oarecare" (Gonseth). Dimpotrivă, avînd în vedere faptul că din axiome se obțin aserțiuni valabile despre orice sistem de obiecte ce verifică respectivele axiome, spunem că logica poate fi cel mult „fizica unui obiect din mulțimea obiectelor ce satisfac aceste axiome".

---

[1] Gh. Enescu, *Logică și adevăr*, București, Edit. politică, 1967, p. 219.

[2] Wang-Hao, *Studii de logică matematică*, București, Edit. științifică, 1972.

Se poate considera și reversul situației analizate pînă acum: Dacă un sistem de axiome are mai multe semnificații, un domeniu de semnificații poate fi compatibil cu mai multe modalități de axiomatizare (de organizare axiomatică). Consecințele acestei stări de lucruri sînt tratate în paragraful *Pluralismul logic* (p. 34). Autorul ia atitudine aici împotriva acelor puncte de vedere care văd în posibilitățile multiple de organizare axiomatică un pericol la adresa unității logicii și, în general, a științelor ce promovează o asemenea metodă. Sîntem de părere că era necesară o raportare la studiul lui Gr. C. Moisil *Pluralismul logic*, ca și la alte studii ale acestui autor pe tema în discuție (de exemplu, *Logica formală și problema ei actuală*[3] etc.). Ca urmare a acestei omisiuni, autorul pierde din vedere unele aspecte esențiale legate de funcționarea metodei în discuție.

O problemă importantă, legată de multiplicarea posibilităților de axiomatizare în știință și dezvoltată de Gr. Moisil în *Pluralismul logic*, se referă la raportul dintre aceste discipline științifice, și logica subiacentă lor. Ce se întîmplă dacă o disciplină oarecare, aparținînd fizicii de exemplu, este asociată și cu un alt sistem logic decît cel obișnuit pînă acum? Are această asociere repercusiuni asupra științei însăși sau numai asupra unora din rezultatele cu care ne-a obișnuit ea pînă acum?

Aceste probleme, după părerea noastră, nu trebuiau să lipsească dintr-un studiu de filozofia logicii ca cel pe care-l discutăm aici. (Vom reveni, dealtfel, asupra acestor probleme atunci cînd vom discuta metoda axiomatică în matematică).

Oricum, ideea cu care își încheie autorul primul capitol ni se pare a fi concludentă (din punctul de vedere al celor spuse pînă acum): „Este impropriu... să atribuim idealuri metodei axiomatice și să judecăm prin ele știința axiomatizată" (p. 46).

Înainte de-a trece însă la expunerea propriu-zisă a punctului de vedere al autorului în problema axiomatizării, vom mai face o precizare. După cum autorul însuși afirmă „investigația ne menține în limitele logicii" (p. 8). Or, cel puțin în acest prim capitol, există numeroase referiri la metoda axiomatică din alte științe (în matematică, în special). Dar chiar dacă afirmația de mai sus ar fi exactă, ea tot în defavoarea analizei întreprinse de autor ar acționa. Nu putem studia metoda axiomatică doar în unul din domeniile ei de aplicabilitate și să formulăm pretenții față de axiomatică în general. Dar să vedem care este părerea autorului în legătură cu *metoda axiomatică din matematică*, și în ce măsură este ea suficientă scopului anunțat la începutul lucrării: „În *geometrie*, axiomatica joacă rolul metodei de variație a obiectului și de construcție a unor noi obiecte. În *aritmetică*, aceeași metodă pune în lumină caracterele structurale ale unui ansamblu de entități. În *teoria mulțimilor*, punerea în formă axiomatică este o elaborare constitutivă, calea descoperirii și impunerii punctelor de vedere asupra domeniului. *Teoria probabilităților* ne apare ca o paradigmă pentru intervenția axiomaticii ca mijloc de introducere și explicitare a unor concepte, altminteri foarte disputate" (p. 40—41).

Să luăm exemplul *geometriei*. Funcționarea metodei axiomatice aici depășește cu mult ipostaza de „metodă de variație a obiectului și de construcție a unor noi obiecte". Apariția geometriilor neeuclidiene, de exemplu, se leagă mai mult de organizarea axiomatică a geometriei lui Euclid, decît de conținutul propriu-zis al acesteia[4].

Renunțarea la postulatul V al paralelelor, ca urmare a încercărilor nereușite de demonstrare a lui, a dus la apariția unei geometrii care nu mai recunoaște valabilitatea acestuia. Cercetările ulterioare au demonstrat că aceste geometrii se deosebesc radical de teoria considerată ca punct de plecare. Organizarea axiomatică a acesteia a constituit punctul de plecare pentru teorii net diferite prin conținutul lor, chiar dacă modul lor de organizare rămîne același. Aceasta l-a și făcut pe Wang-Hao să definească geometriile neeuclidiene ca fiind geometrii în care postulatul V este fals: „Toate aceste geometrii în cadrul cărora al cincilea postulat al lui Euclid este fals se numesc geometrii neeuclidiene"[5].

Rezultă deci că, în geometrie cel puțin, metoda axiomatică nu este atît o metodă de „construcție de noi obiecte", cît o metodă de „construcție de noi teorii". Adecvarea acestor „noi teorii" la obiect este o problemă de practică mai ales. Se pune însă problema care anume axiomă sau grup de axiome trebuie înlocuită sau negată pentru a obține o teorie cu un conținut nou? Relativ la situația amintită mai sus în geometrie, problema s-ar pune în următorii termeni: orice înlocuire în sistemul de axiome al lui Euclid ar conduce la un nou tip de geometrie? Fără a intra în exemplificări și în detalii tehnice, amintim doar cu titlu de paranteză că pentru anumite modificări ale sistemului de

[3] Gr. C. Moisil, *Încercări vechi și noi de logică neclasică*, București, Edit. științifică, 1965.

[4] St. Kulczycky, *Non Euclidian Geometry*, Oxford, London, New York, Paris, 1961.

[5] Wang-Hao, *op. cit.*, p. 10.

axiome obținem tot un model de organizare a domeniului de informație în care ne situăm și că nu orice modificare a sistemului de axiome conduce neapărat la o achiziție în domeniul conținutului. Un mod interesant de punere a problemei îl prezintă Gheorghe Enescu în *Teoria sistemelor logice*, unde se menționează modificările ce se pot face în mulțimea axiomelor unui sistem, avînd drept rezultat un nou sistem, diferit de primul:

a) Suprimarea unei axiome (sau a unui grup de axiome);

b) Anexarea ei (sau a lor);

c) Înlocuirea unei axiome independente cu o altă axiomă independentă în raport cu sistemul [6]. (Vom avea conform celor de mai sus *generalizarea*, *determinarea* sau simpla *diferențiere*).

În cele mai multe cazuri, nu avem aceste situații pur și simplu, ci combinații ale lor. (De exemplu, operația de înlocuire se compune din operația de suprimare și anexare în același timp.)

Luînd ca bază sistemul de axiome Hilbert-Ackermann pentru logica propozițiilor, vom spune că numai suprimarea acelor axiome care stau la baza deducției terțului exclus și a dublei negații va permite obținerea unui nou sistem în care aceste teoreme, precum și raționamentul prin reducere la absurd nu mai sînt valabile. Un asemenea sistem este sistemul logicii intuiționiste cu o infinitate de valori. Din punctul de vedere citat, situația geometriilor neeuclidiene și a logicilor neclasice sînt analoage. Apariția unor sisteme noi în logica modală, ca și apariția logicilor polivalente își au explicația aici. *„Pluralismul logic"*, pe care P. Ioan îl registrează ca pe una din obiecțiile aduse axiomatizării, este de fapt o consecință firească a acesteia și nu afectează unitatea logicii, ci diversificarea ei din anumite puncte de vedere.

Primul capitol al cărții și-a propus să prezinte cititorului principalele probleme ce se pun astăzi în legătură cu metoda axiomatică, și totodată, să-l pregătească pe acesta în vederea analizelor ce vor urma. Acestea sînt cuprinse în special în capitolul II al lucrării, *Forme logice ale metodei axiomatice* (p. 47—112) și în unele paragrafe ale capitolului III, *Marginalii la diversificarea axiomaticii* (p. 113—145).

Punctul de plecare al autorului în aceste analize îl constituie procedeul logic de demonstrare a unor teoreme din anumite axiome date. Acest procedeu de demonstrare este conceput de P. Ioan ca o *„funcție* meta-teoretică și meta-sistemică a *axiomatizării* sau *sistematizării deductive"* (p. 13). Domeniul acestei funcții (= mulțimea axiomelor), numit de autor „corpul axiomatic" și codomeniul ei (= „corpul teorematic" în terminologia autorului), se compun din teze și reguli, respectiv numai din reguli. Înregistrînd toate combinațiile posibile între elementele domeniului și codomeniului, Petru Ioan ajunge la un tabel care va înregistra „toate formele metodei axiomatice" (p. 14 — a se vedea tabelul). Din totalitatea celor 16 combinații posibile, rezultate într-un asemenea tabel, sînt eliminate acele situații în care nu apar fie teze și reguli, fie reguli. În urma tuturor reducțiilor posibile se ajunge la un tabel cu 5 linii, în care — alături de cazurile cunoscute de axiomatizare — apar și cazuri noi, impuse de logica internă a tabloului. Autorul este de părere că, din punct de vedere strict combinatoric, funcția meta-logică și meta-sistemică a axiomatizării și sistematizării deductive se comportă analog implicației materiale din logica propozițiilor.

Paradoxurile implicației materiale ar avea, în acest caz, următoarea formulare:

I. *„Sistemul tezelor logice poate fi edificat cu sau fără aportul tezelor-axiome* (p. 152 din rezumatul în lb. franceză).

II. *„Regulile deductive pot constitui și sisteme de teze și sisteme de reguli* (p. 152) — din rezumatul în lb. franceză).

Relativ la modul în care autorul definește această „funcție meta-sistemică a axiomatizării" vom formula 3 obiecții:

A. Prima din obiecțiile noastre vizează situația de paradox invocată de autor ca urmare a analogiei cu implicația materială. Această situație de paradox este numai o imitație exterioară a schemei implicative în care falsul implică orice, iar adevărul este implicat de orice. Paradoxurile implicației materiale apar astfel pe structura amintită sub forma unor propoziții de tipul:

„Dacă «2 + 2 = 5» atunci «presiunea este direct proporțională cu temperatura și invers proporțională cu volumul»".

Dealtfel, propozițiile pot aparține aceluiași domeniu. Exemplu: „Dacă «2 + 2 = 5» atunci «2 × 2 = 4»". Se vede și aici că o propoziție nu decurge din alta. Paradoxul acestor formulări constă în faptul că, deși absurde din punct de vedere intuitiv, ele sînt totuși adevărate din punct de vedere al modului în care este definită implicația.

Formulările I și II citate mai sus nu satisfac aceste exigențe. În plus, ele nici nu sînt implicații. Am presupus totuși că ele se pot formula și ca enunțuri implicative, ca să

---

[6] Vezi Gh. Enescu, *Teoria sistemelor logice*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1976 (vezi și reluarea în *Concepte și axiomatizare*, în „Revista de filozofie", nr. 6/1979).

vedem cum s-ar pune problema paradoxurilor în acest caz.

B. A doua obiecție vizează raportul dintre această „funcție meta-sistemică a axiomatizării" și definiția exactă a funcției. Considerăm schema funcției $f : X \rightsquigarrow Y$. Domeniul ei este mulțimea axiomelor (sau „corpul axiomatic" în versiunea autorului), iar codomeniul, mulțimea teoremelor (respectiv „corpul teorematic" la autor). Conform exigențelor formulate, ar trebui ca unui element determinat în X să-i corespundă în mod univoc un element determinat în Y. Or, acest lucru nu este posibil pentru mulțimea axiomelor ca domeniu și mulțimea teoremelor ca un codomeniu.

Iată cum formulează autorul nevoia unei asemenea univocități privind corespondența dintre cele două mulțimi și modul în care ea se realizează:

„Pentru ca relația $\subset_\tau$, caracteristică funcției propuse, a axiomatizării, să fie univocă, se cere să adăugăm ideea de algoritm al demonstrației axiomatice, care relevă libertatea și pluralismul metodei în atenție" (p. 13).

Să vedem mai îndeaproape cum stau lucrurile în acest caz. Vom nota cu $A \vdash T$ deducerea unei expresii T dintr-o expresie A. Dacă A și T reprezintă mulțimea axiomelor, respectiv a teoremelor, atunci conform exigențelor formulate de autor relativ la procedeul demonstrativ ar trebui să avem funcția:

$$\vdash : A \rightsquigarrow T$$

Dar ce operații ne indică semnul „$\vdash$" pentru ca plecînd de la expresia A (sau de la mulțimea A de expresii) să ajungem la expresia T? Aceste operații sînt definite relativ la sistem și sînt întotdeauna cunoscute. Ceea ce nu cunoaștem însă pentru a defini bine funcția sînt următoarele:

1. Care din respectivele operații trebuie efectuate?
2. De cîte ori trebuie să efectuăm o anumită operație?
3. Ordinea în care trebuie ele efectuate.

Să luăm un exemplu: În sistemul Hilbert-Ackermann, teza „$\overline{\overline{P}} \to P$", se obține din $Th_4(P \to \overline{\overline{P}})$, $Th_3(p \vee \bar{p})$ și $\mathrm{Def}_1(p \to q = \bar{p} \vee q)$. Nu putem ști însă demonstrația exactă a tezei $\overline{\overline{p}} \to p$ dacă avem numai:

$$\{Th_4,\ Th_3,\ \mathrm{Def}_1\} \vdash (\overline{\overline{p}} \to p).$$

Ceea ce putem ști este doar că teza noastră (= Th_5 în sistemul menționat) se obține din teoremele și definiția amintită, dar nu și modul concret în care aceasta se obține. Th_5 apare ca o „consecință logică" a mulțimii formate din Th_4, Th_3 și Def_1. Noțiunea de „consecință logică" a fost introdusă de Tarski [7] și studiată din punctul de vedere al proprietăților ei formale. Astfel, de exemplu, dacă X și Y reprezintă două mulțimi de propoziții, atunci mulțimea consecințelor lor logice le vom nota cu $Cn(X)$ respectiv $Cn(Y)$. Vom da, în continuare, cîteva din proprietățile formale ale acestei relații [8]:

1. $Cn(Cn(X)) = Cn(X)$
2. $(X \subset Y) \to (Cn(X) C Cn(Y))$.
3. $(X \cup Y) \to (Cn(X \cup Cn(Y)) = Cn(Cn(X) \cup Cn(Y))$.

Despre relația „$\vdash$" existentă între mulțimea $\{Th_4, Th_3, \mathrm{Def}_1\}$ și Th_5 putem aserta toate proprietățile exprimate prin expresiile de mai sus, ca și multe altele.

Ar trebui, așadar, ca funcția meta-sistemică și meta-teoretică a axiomatizării și sistematizării deductive să fie o alternativă la noțiunea de „consecință logică" propusă de Tarski și să satisfacă exigențele de mai sus.

Se înțelege că acest lucru nu este posibil și nici autorul nu a avut o asemenea intenție. Ea apare astfel numai datorită pretențiilor formulate prin ea relativ la procedeul logic de demonstrare a unor teoreme din anumite axiome date.

C. Formulăm și o a treia obiecție. Aceasta se referă la faptul că funcția presupune sistemul axiomatic în sens mulțimist, desfășurat după mulțimea axiomelor, teoremelor și a demonstrațiilor acestora. În afara acestui sens, termenul de „axiomatică" mai are și accepțiunea de *metodă*, de *procedeu de rezolvare* a unor anumite probleme. Aceste accepțiuni, precum și diferența dintre ele au fost introduse și studiate la noi de către Gh. Enescu în *Logică și adevăr* și apoi în *Teoria sistemelor logice*: „Trebuie să distingem: *a)* metoda de construcție a sistemelor axiomatice (...) *b)* Sistemul axiomatic, *c)* Sistemul axiomatic ca metodă de rezolvare a anumitor probleme (deci destinat unei anumite eficiențe)" [9].

Ar trebui, așadar, conform modului în care a fost definită funcția, să eliminăm sensurile *a)* și *c)* ca fiind incompatibile cu ea și să reținem doar sensul *b)* dat termenului „axiomatică". Acest lucru nu-l putem realiza fără a pierde aspecte esențiale legate de înțelegerea procedeului de axiomatizare.

În concluzie, nu se poate vorbi de o funcție definită în A (= mulțimea axiomelor) și cu valori în T (= mulțimea teoremelor). Cu toate acestea, clasificarea făcută sistemelor

---

[7] A. Tarski, *Cu privire la noțiunea de consecință logică*, în vol. *Logică și filosofie*, București, Edit. politică, 1966, p. 283.

[8] A. Tarski, *Logics, Semantics, Metamathematics*, Oxford, 1956.

[9] Gh. Enescu, *op. cit.*, p. 38.

ipotetico-deductive se menține, cu specificarea însă că ea nu depinde de această funcție „meta-sistemică a axiomatizării" (și în general de ideea de funcție).

Să vedem mai îndeaproape în ce constă această clasificare. Potrivit concepției formulată de autor, numărul sistemelor ipotetico-deductive, ca și diferența dintre ele, este dată de prezența, respectiv absența tezelor și a regulilor din mulțimea axiomelor și a teoremelor: „Intervenția regulilor deductive fiind indispensabilă pentru funcționarea sistemului, diferența va fi dată de participarea sau absența tezelor din configurația bazei axiomatice și a realizării demonstrațiilor" (p. 153 — din rezumatul în limba franceză).

În cazul în care „baza axiomatică" conține teze și reguli, avem de-a face cu o „axiomatică tezială", iar în cazul în care baza axiomatică conține numai reguli, spunem că avem o „axiomatică naturală". Această distincție între cele două tipuri de axiomatică are drept criteriu mulțimea axiomelor — după tipul expresiilor pe care le conține (teze sau reguli). Paralel cu aceasta există încă o clasificare a axiomatizării în tezială și inferențială — după tipul expresiilor ce intră în componența „corpului teorematic". Axiomatica tezială va fi de data aceasta axiomatica ce va conduce la teza sau teze și reguli în mulțimea teoremelor. În cazul în care aceasta din urmă va conține numai reguli, avem o „axiomatică inferențială".

Autorul încearcă să demonstreze astfel că „între «metoda axiomatică» din înțelesul curent și «metoda deducției naturale» raportul nu este de exterioară concurență, ci mai curînd de emergență, de *generalizare metodologică și expansiune teleologică*" (p. 7—8). În ceea ce privește aspectul „metodologic" și cel „teleologic" al raportului dintre cele două metode deductive, se precizează în lucrare: „Aspectul metodologic propriu-zis se concentrează asupra grupului axiomatic al sistemului ipotetico-deductiv. Corpul teorematic va releva, în schimb, aspectul *teleologic*" (p. 14). Cu toate precizările făcute asupra punctului de vedere „metodologic" și „teleologic", mărturisim că formularea ca atare a raportului dintre cele două metode deductive nu ne este suficient de clară. Nu vedem necesitatea multiplicării semnificațiilor termenului „axiomatică" dincolo de accepțiunile existente deja. Putem eventual utiliza un termen neutru (existent de altfel) — „sisteme deductive", care satisface nevoile clasificării de mai sus.

Stratificarea sistemelor ipotetico-deductive continuă după un al doilea criteriu: *caracterul demonstrațiilor*. În cazul în care teorema se obține direct din axiome, prin intermediul regulilor de deducție, avem o „demonstrație completă" în versiunea autorului. Dacă însă teorema se obține din definiții și teoreme demonstrate anterior, avem o „demonstrație incompletă": „...comunicarea directă a fiecărei teoreme cu grupul axiomatic în cazul demonstrațiilor *complete*, sau dimpotrivă, reducerea referințelor la grupul axiomatic prin raportarea teoremelor deja demonstrate, ca în cazul demonstrațiilor *incomplete*" (p. 49). Ce se întîmplă însă dacă în demonstrarea unei teoreme avem nevoie și de axiome și de teoreme deja demonstrate? Ar trebui, conform celor spuse mai sus, ca demonstrația să fie completă și incompletă în același timp. În plus, distincția introdusă după acest criteriu nu ni se pare a fi semnificativă pentru tipul demonstrației axiomatice. Fiecare teoremă este la fel de „completă", în sensul că este la fel de „dependentă" de grupul de axiome.

Să presupunem că avem o axiomă A și teoremele T_1, T_2... astfel că: $A \vdash T_1$, T_2; T_1, $T_2 \vdash T_3$, T_4 etc.
Pentru a ajunge la teorema T_3 de ex. (sau T_4) nu este nevoie să parcurgem încă odată secvența demonstrativă de la axioma A din simplul motiv că aceasta este deja făcută.

Important cu adevărat este să știm dacă o teoremă anume este sau nu este demonstrabilă în sistem. Curios este faptul că din toate clasificările făcute sistemelor ipotetico-deductive lipsește studiul din punct de vedere al criteriilor de consistență, completitudine, independență, fără de care un sistem nu poate fi admis fără a sacrifica un anumit tip de eficiență.

Partea a doua a capitolului are drept scop să exemplifice clasificările introduse în mulțimea sistemelor ipotetico-deductive existente deja. Sînt enumerate sistemele axiomatice dezvoltate în cele trei mari direcții de reconstrucție a logicii și matematicii: logicismul, formalismul, intuiționismul, la care se adaugă „trilogia axiomatică" a lui St. Leśniewski „ca «una din bazele posibile ale structurii matematice»" (p. 8). De asemenea, sînt invocate unele achiziții mai noi din domeniul logicii modale, deontice etc. Credem că ar fi fost utilă și trimiterea la lucrarea lui Fl. Tuțugan *Silogistica judecăților de predicație*, cel puțin pentru o frumoasă exemplificare a sistemelor cu reguli (moduri-moduri).

Ar fi fost utilă, de asemenea, o abordare mai clară a acestor sisteme, ținînd seama de cele trei nivele ale limbajului (conceptual, semiotic și formal), fiecare nivel avînd probleme specifice pe lîngă cele comune.

Se înțelege că virtuțile și limitele axiomatizării evoluează pe măsură ce înaintăm de la nivelul conceptual spre nivelul formal al

limbajului în care este redactat conținutul unei teorii. Astfel de exemplu, acest din urmă nivel a scos în evidență multe din virtuțile axiomatizării formale, dar și limitele de netrecut ale ei. Una din aceste limite o reprezintă teoremele de incompletitudine ale lui Gödel: pentru un sistem formal necontradictoriu, demonstrația completitudinii devine imposibilă în limitele și cu mijloacele acelui sistem. Coeficientul de dificultate este maxim acolo unde însuși randamentul metodei este fără precedent.

Autorul subliniază o idee a lui R. Blanché, care ni se pare a fi deosebit de valoroasă: „...orice modificare a axiomelor teoriei se repercutează în planul eficienței demonstrative și al înțelesului termenilor respectivi" (p. 30). Ar fi fost util ca autorul să precizeze în raport cu care din cele trei demersuri cognitive amintite mai sus o „modificare a axiomelor" conduce la modificări în ceea ce privește eficiența demonstrației și înțelesul termenilor. Vom corela această situație invocată de autor cu problema „plasării definițiilor printre ingredienții fundamentali ai grupului axiomatic" (p. 53).

După cum se specifică în lucrare, „definițiile nu răspund doar unei comodități tipografice, iar *definiendumul* nu mai este doar o abreviere oarecare a *definiensului*" (p. 56). Ca urmare, definițiile pot fi cosiderate ca „axiome adiționale, supuse regulii de detașare *modus ponens*..." (p. 57). Trebuie specificat însă de fiecare dată nivelul limbajului în raport cu care este redactat conținutul unei teorii. Pentru nivelul formal, de exemplu, și chiar semiotic, o asemenea reducție a definițiilor poate fi posibilă fără repercusiuni în eficiența demonstrațiilor și înțelesul termenilor, Lukasiewicz exprimă foarte clar acest lucru: „Dacă există teorii în care definițiile nu apar, atunci nimic nou nu ar fi de obținut în acea teorie după introducerea definițiilor cu excepția faptului că forma exterioară a anumitor teoreme ar putea fi schimbată ca urmare a înlocuirii *definiendumului* cu *definiensul*"[10].

Pentru nivelul conceptual, însă, nu este sigur că afirmația de mai sus ar rămîne valabilă și că într-adevăr „nimic nou" nu s-ar obține ca urmare a modificării grupului de axiome. Ar fi fost interesant de văzut mai îndeaproape consecințele acestei idei pe exemple din logică, ca și din matematică.

În concluzie, am dori să subliniem că lucrarea lui Petru Ioan este o bună *sinteză*, ea selectînd principalele probleme avansate azi în disputa ce se poartă în jurul axiomatizării. Claritatea expunerii se îmbină cu rigoarea argumentației. Punctele de vedere aduse în discuție și susținute de un bogat material bibliografic pot fi utile celui interesat de aceste probleme. Se cer reținute o serie de asemenea observații subtile în legătură cu metoda axiomatică, observații ce deschid perspectiva unor noi cercetări.

Este o lucrare de filozofie a logicii care presupune cunoașterea de către cititor a principalelor probleme de logică matematică. Claritatea exemplelor însă, ca și a analizei acestora pot compensa eventualele lacune din pregătirea logică a cititorului.

---

[10] J. Lukasiewicz, *Elements of mathematical logic*, Pergamon Press, Oxford—London — New York—Paris, 1956, p. 32.

În obiectiv:

ECONOMIA MONDIALĂ —ORIZONT 2000—

Coord. MIHAIL FLORESCU, MIRCEA MALIȚA MARCU HOROVITZ

BUCUREȘTI, EDIT. ACADEMIEI, 1980, 368 p.

ÎN PERSPECTIVA ANULUI 2000

DE

VIRGIL POPESCU

Aportul înnoirilor revoluționare, pe care o epocă îl aduce la patrimoniul științei și tehnicii, a inspirat încercarea temerară de a defini epoca printr-o singură cucerire, de amploare planetară, care să-i rezume esența: „secolul aburului", „secolul electricității". Cît

privește epoca noastră, părerile oscilează între atom, calculator, zboruri cosmice, inginerie genetică și poate și altele.

Oricare ne-ar fi alegerea — dacă se poate face o alegere între atîtea definiții deopotrivă de exacte și în același timp de parțiale —, se vede că alternativele uzuale se limitează la cuceririle epocale ale științelor naturii și ale celor tehnice. Îndrăznim să credem însă că măreția secolului nostru, pe planul cunoașterii, ca și al acțiunii, are și o dimensiune de domeniul științelor sociale: sîntem în egală măsură „secolul prospectivei sociale", secolul cercetării viitorului, prima epocă din istorie în care omenirea încearcă să-și stăpînească destinul pe baza previziunii științifice, integrate la scara globului terestru.

Ultimele decenii au înregistrat un aflux de lucrări de cercetare a viitorului — considerat ca obiect distinct de investigare, cu o metodologie proprie — și, totodată, de organizare pe plan internațional a efortului comun al statelor, pentru definirea priorităților în abordarea problemelor, ca și în selecția scopurilor, pentru coordonarea acțiunilor și perfecționarea metodelor de cercetare. De aceea numai de puțin timp se vorbește de o „știință a prospectivei", ca disciplină nouă, pe cale de a-și constitui corpul său propriu de adevăruri și îndrumarul său propriu pentru activitatea omenească.

Cu toate acestea, preocupările de anticipare pe termen lung a viitorului societății sînt mai vechi. Secolul al XIX-lea fiind și o perioadă de înflorire a științelor sociale, principalele curente de gîndire ale vremii au formulat în același timp unele încercări de prospectivă socială. În acest cadru, pe cea mai înaltă treaptă de realizare științifică se situează, în mod evident, constituirea socialismului științific, al cărui aport de idei și orientări generale a fost, pentru constituirea prospectivei științifice, inestimabil. În gîndirea socialistă, previziunea științifică este o componentă structurală, o implicație de esență, ce decurge din însuși rolul istoric al socialismului. Ca urmare, lucrările clasicilor materialismului dialectic și istoric au fost în mod implicit — dincolo de problematica lor directă — impunătoare fundamentări științifice pentru anticiparea transformărilor sociale, pe baza legităților obiective ale dezvoltării societății.

Odată cu victoria socialismului într-o serie de țări, s-au creat condiții obiective pentru acțiunea altor legități economice proprii noii orînduiri, între care legea dezvoltării planice proporționale. Pornind de la cerințele acestei legi, construcția economică a țărilor socialiste se desfășoară, în mod necesar, prin aducerea viitorului în prezent, adică pe bază de planuri care concretizează strategia și tactica dezvoltării economico-sociale în fiecare țară în parte, în funcție de specificul ei istoric, social și național. Este firesc deci ca țările socialiste să aducă, prin însăși experiența lor economică, o bogată contribuție la constituirea unei prospective științifice capabile să fundamenteze o politică a viitorului, eficientă pentru problemele planetare ale epocii noastre.

În acest context se impune în mod deosebit contribuția gîndirii prospective românești. România este printre primele țări din lume care a trecut la elaborarea de programe de dezvoltare pe termen lung. Întreaga activitate politică, de construcție economică și educativă, din actuala etapă de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate se desfășoară pe baza Programului Partidului Comunist Român, document ideologic fundamental, care ne călăuzește în construirea viitorului țării. Prin directivele congreselor partidului se stabilesc, odată cu obiectivele concrete ale fiecărui plan cincinal, și orientări generale de perspectivă menite să ghideze dezvoltarea economico-socială a țării pe perioade mai lungi. La Congresul al XII-lea al partidului, au fost adoptate o serie de documente de mare semnificație pentru știința prospectivă, și anume „programe directivă" pe perioade de 20 de ani (pînă în anul 2000) cu privire la principalele obiective ale politicii noastre energetice, de cercetare științifică și introducere a progresului tehnic și de dezvoltare social-economică în profil teritorial.

Faptul că în țara noastră anticiparea viitorului se traduce în opțiuni politice și în programe de acțiune are la bază, cum este firesc, o puternică activitate de cercetare științifică prospectivă. O serie de organe centrale ale conducerii de partid și de stat — cum sînt C.S.D.E.S., C.S.P., C.N.S.T. — au printre obiectivele lor și pe acela de a elabora prognoze, în vederea fundamentării orientărilor strategice ale dezvoltării economico-sociale a țării. În cadrul Institutului Central de Cercetări Economice se desfășoară, pe multiple planuri, o permanentă activitate de cercetare prospectivă, atît în cadrul unui institut special de planificare și prognoză, cît și în celelalte institute de cercetare economică, pe domeniile lor de specialitate.

Publicistica noastră a înregistrat în ultimul timp o serie de rezultate valoroase ale acestei active mișcări științifice. Între acestea, s-a impus atenției recenta lucrare, elaborată în cadrul Institutului de Economie Socialistă, sub titlul sugestiv *Economia mondială — orizont 2000*, apărută sub coordonarea unui prestigios colectiv de oameni de știință, format din ing. Mihail Florescu,

membru corespondent al Academiei R. S. România, prof. dr. Mircea Maliţa, membru corespondent al Academiei R. S. România şi dr. Marcu Horovitz, şef de sector în amintitul institut.

Lectura acestei cărţi impresionează în primul rînd prin orizonturile de înţelegere pe care le deschide şi prin semnificaţiile pe care le dezvăluie, dincolo de problematica strict economică, într-o zonă de conexiuni şi interdependenţe fundamentale care pun în discuţie nu numai dimensiunile viitoare ale unui domeniu sau altul, dar înseşi bazele economiei mondiale şi, prin acestea, ale condiţiilor de viaţă pe glob. Este un merit deosebit al coordonatorilor, ca şi al autorilor lucrării, de a fi ştiut că, în contextul unui foarte bogat material informativ şi statistic, să evite totuşi tehnicismul, pentru a face locul cuvenit conceptelor de bază, poziţiilor de principiu, opţiunilor de valori, orientărilor de metodă, fenomenelor-cheie care condiţionează înţelegerea reală a economicului ca factor al viitorului global al omenirii.

După o pertinentă analiză a principalelor *proiectări demografice asupra populaţiei mondiale* în orizontul anului 2000 şi chiar dincolo de acesta (prof. dr. Vladimir Trebici, *Prognoza demografică)*, lucrarea ne introduce în problematica deosebit de complexă şi cu implicaţii de amplă rezonanţă a prospectologiei economice la scara întregii planete (capitolul *Prognoza macroeconomică* elaborat de un colectiv din cadrul Institutului de Economie socialistă: dr. Marcu Horovitz, Reghina Creţoiu şi Stela Sandu, cercetători ştiinţifici principali). Punînd într-o lumină clară contribuţiile reale, dar şi limitele principalelor creaţii ale viitorologiei contemporane, autorii îşi fundamentează convingător o viziune prospectologică optimistă, care exclude deopotrivă pesimismul nefundamentat pe cunoaşterea serioasă a realităţilor economice, cît şi optimismul lipsit de luciditate. Avem nevoie de o schimbare a opticii în prospectarea viitorului economic şi, pentru aceasta, premisa majoră constă în a depăşi limitele gîndirii prospectologice determinate de stările existente, pentru a putea vedea posibilitatea unor factori şi condiţii noi. Viitorul nu este determinat în mod anticipat, ci se oferă omului ca un cîmp de viitori posibili, între care omul are puterea să aleagă. De aceea este nefundamentat să tratăm viitorul în termeni de supravieţuire a rasei umane. În perspectiva tonică pe care o propun, autorii găsesc calea spre soluţii realiste, de prognoze-obiectiv, capabile să ghideze o strategie de lichidare a decalajelor de dezvoltare, pe baza unor rate de acumulări şi ritmuri de creştere accesibile ţărilor în curs de dezvoltare şi a altora adecvate ţărilor dezvoltate.

În bogata paletă de probleme care întregesc acest capitol, tratarea lasă să se întrevadă o abordare stăpînă pe metodologia de fundamentare a unei prognoze şi, în acelaşi timp, priceperea de a interpreta datele rezultate din calcul în lumina condiţiilor sociale esenţial diferite de la o orînduire la alta, cum şi în raportul lor cu specificul naţional-istoric al fiecărei ţări.

Viitorul economiei mondiale este strîns legat şi de problema *energiei*. Dacă creşterea economică este astăzi un imperativ indiscutabil al dezvoltării şi al civilizaţiei, atunci întrebarea dacă resursele energetice susţin sau limitează această creştere devine vitală. Autorii capitolului *Prognoza energetică* (dr. Aurel Iancu şi Ion Mihai, cercetător ştiinţific principal) aduc, în această delicată problemă, o perspectivă proprie, de un cert interes. Nu vom putea fundamenta o strategie realistă în domeniul energetic dacă vom porni de la premisa unei penurii fizice, de mărimi absolute, a resurselor. Problema nu este strict geologică, deoarece nu există dovezi sigure asupra unor limite de netrecut a resurselor fizice, ci este economică şi de comportament uman, adică este în primul rînd o problemă de costuri, de investiţii şi de modalităţi de consum. Pusă pe acest teren, termenii problemei se schimbă. Nu ne mai putem limita la a extrapola tendinţele actuale de consum şi a le compara cu limitele presupuse ale resurselor fizice, ci trebuie să introducem în calcul factori noi, între care aportul viitor al ştiinţei în valorificarea resurselor neclasice, cu potenţial energetic mult superior şi progresul tehnologiilor, menit să reducă consumurile specifice şi mai ales să sporească coeficientul de utilizare a energiei cuprinsă în resurse. Ca urmare, atît disponibilităţile cît şi necesităţile de energie se vor dimensiona în viitor în condiţii economice şi tehnice diferite de cele ale experienţei noastre actuale, în cadrul cărora vor creşte mult posibilităţile de echilibru şi se va adeveri astfel lipsa de temei a previziunilor pesimiste. Factorii noi, a căror acţiune se întrevede încă de pe acum, îi duc pe autori la ideea unei „noi conştiinţe a energiei", ipoteză legitimă care deplasează întreaga problemă de la suprafaţa datelor pur cantitative la originea ei adevărată — comportamentul uman.

Alături de energie şi pe acelaşi plan de complexitate şi de interogaţii, se situează problema *materiilor prime* Nu putem reproşa coordonatorilor faptul de a fi limitat prognoza în acest domeniu la oţel şi chimie, deoarece, în condiţiile tehnice actuale, tocmai acestea sînt problemele-cheie ale dezvoltării industriale, în ceea ce priveşte suportul ei de materiale de bază.

Prognoza oţelului este privită de autorii capitolului respectiv (ing. Paul Petrescu şi ing. Teodor M. Gherasim) în strînsă legătură cu acuta problemă a decalajelor de dezvoltare. Dacă subdezvoltarea presupune industrializarea, ritmuri înalte şi independenţă economică, atunci ea presupune implicit o metalurgie proprie, deoarece oţelul le condiţionează pe toate trei. Este un punct de vedere judicios, care permite autorilor să avanseze ideea îndrăzneaţă, dar realizabilă, a transferului de capacităţi pe baza unor programe de cooperare internaţională. După ce demonstrează că în perspectiva anului 2000 nu este posibilă, economic şi tehnic, o asemenea dezvoltare a producţiei de oţel în ţările în curs de dezvoltare, care să permită atenuarea decalajelor, autorii aduc argumente interesante în favoarea transferului de producţie, întemeindu-se deopotrivă pe distribuţia favorabilă a resurselor naturale şi de muncă, şi pe interesul însuşi al ţărilor dezvoltate. S-ar ajunge astfel la o repartizare mai raţională a producţiei de oţel între ţările dezvoltate şi în curs de dezvoltare, cu efecte binefăcătoare în toate domeniile economiei mondiale, inclusiv în ecologie. Bogat susţinută cu date statistice şi cu o metodologie adecvată, teza principală a autorilor se impune atenţiei, atît ca soluţie realistă de politică economică, cît şi prin semnificaţia ei deosebită pe planul cooperării internaţionale.

Prognoza industriei chimice ne oferă, în lucrare, un tablou impresionant al numeroaselor posibilităţi ale acestei ramuri industriale pentru rezolvarea complicatelor probleme ale economiei mondiale, cu deosebire în privinţa resurselor şi alimentaţiei. Rod al experienţei unui specialist de înaltă formaţie, deopotrivă pe plan teoretic şi practic (ing. Mihail Florescu, membru corespondent al Academiei R. S. România), capitolul respectiv se înscrie ca o contribuţie deosebită în literatura noastră economică cu privire la rolul chimiei în economia mondială, atît în prezent cît mai ales în perspectivă. Cu o argumentare complexă, în care considerentele economice se îmbină şi se completează cu cele tehnologice, autorul pune în lumină orientări şi tendinţe de largă perspectivă, cum sînt amplificarea crescîndă a paletei de utilizări a produselor chimice şi a procedeelor chimice de prelucrare, trecerea de la carbochimie la petrochimie, în structura producţiei ramurii, rolul epocal al chimiei polimerilor, implicaţiile revoluţionare ale sintezei chimice a proteinelor şi altele. În perspectiva deceniilor următoare, apare clar că rolul chimiei va fi în continuă creştere, pe de o parte, datorită creaţiei continue de materii prime şi semifabricate noi, pe cale sintetică, iar pe de alta parte, prin numeroasele mijloace pe care chimia le va oferi agriculturii, pentru creşterea productivităţii agricole şi zootehnice. Se poate spune, deci, că poziţia optimistă în ceea ce priveşte viitorul economiei mondiale îşi află unul din temeiurile sale obiective aci, în vastele potenţialităţi ale chimiei, care lasă să se întrevadă rezolvarea deopotrivă a problemelor resurselor, cît şi a problemei alimentaţiei. În legătură cu aceste potenţialităţi, se impune atenţiei ideea autorului cu privire la necesitatea unei politici energetice mondiale axate în principal pe resurse neclasice (nucleare), în vederea economisirii carbonului, care pentru industria chimică este o materie primă de neînlocuit.

Dintre celelalte ramuri ale *industriei prelucrătoare*, lucrarea se opreşte asupra construcţiilor de maşini, ramură pivot a strategiilor de dezvoltare, furnizoare de mijloace de producţie pentru întreaga economie, promotoare a progresului tehnic şi factor de bază al creşterii produsului social. Pornind tocmai de la rolul hotărîtor al acestei ramuri în dezvoltarea economică, autorii (colectiv condus de ing. Ion Crişan) îşi plasează prognozele în contextul mai larg al luptei pentru lichidarea subdezvoltării. Putem prevedea cu relativă certitudine o creştere de 4—5 ori a producţiei mondiale de maşini în perspectiva anului 2000, dar principala problemă nu va fi aici, deoarece pentru creşterea totală există posibilităţi obiective de depăşire a restricţiilor legate de baza de materii prime, forţa de muncă şi resursele energetice. Esenţial pentru viitorul acestei ramuri trebuie să fie atenuarea marilor inegalităţi în repartiţia ei geografică, astăzi mai mult de jumătate din populaţia lumii producînd mai puţin de 5% din maşinile şi utilajele fabricate pe plan mondial. Pentru a pune bazele unui proces rapid de dezvoltare în ţările rămase în urmă, va fi nevoie de un ritm mult mai înalt de creştere a producţiei lor proprii de maşini şi, în acest scop, cooperarea internaţională va fi chemată să-şi aducă un aport însemnat. Autorii avansează aici ideea remarcabilă a „dezvoltării organice", prin care înţeleg implantarea, cu concurs internaţional, a unei industrii proprii constructoare de maşini în economia ţărilor în curs de dezvoltare, în condiţii de integrare armonioasă a acesteia în complexele lor economice naţionale, astfel încît să le susţină organic dezvoltarea, nu să acţioneze ca un corp străin, manevrat după interese din afară. Aceasta este şi calea pe care s-ar putea realiza transferul tehnologic necesar pentru asimilarea tehnicii complexe ce caracterizează această ramură.

Una din cele mai tulburătoare probleme ale viitorologiei este, fără îndoială, problema *alimentaţiei*. Paradoxul că în era zborurilor cosmice o parte importantă din omenire nu-şi

poate asigura minimul necesar de hrană are implicații grave atît sub raportul cauzelor fenomenului, cît și sub raportul riscurilor pe care le conține pentru viitor. Faptul că originea acestei anomalii nu poate fi despărțită de exploatarea colonială a unei mari părți a planetei și, în general, de modul capitali t de producție, face ca problema alimentației să fie terenul unei acute înfruntări ideologice, în care interese mărginite generează adesea idei și orientări false. Este un merit al lucrării acela că, printr-un capitol amplu consacrat acestei probleme (autor dr.Eugen Buciuman), se aduc o serie de clarificări conceptuale și de orientare generală, științific fundamentate, care călăuzesc pe cititor spre înțelegerea cauzelor reale ale fenomenului, cum și spre adevăratele sale soluții. Apare clar că explicațiile neomalthusiene sînt lipsite de temei și că, sub raport fizic, tehnic și economic, omenirea dispune de resurse pentru a lichida spectrul foamei. Direcția de efort trebuie să fie însă spre asigurarea dezvoltării economico-sociale, care acționează deopotrivă asupra ofertei și cererii de alimente echilibrîndu-le. Ne trebuie de asemenea o politică alimentară pe termen lung, în care să joace un rol mai important decît pînă acum cooperarea internațională menită să cuprindă nu numai agricultura ci întregul sistem agroalimentar.

Cartea se încheie cu un substanțial capitol de prognoză a *comerțului internațional* (autor dr. Ioan Kun). Cine vrea să întrevadă adevăratele tendințe ale comerțului mondial nu trebuie să pornească de la proiectarea în viitor a stărilor de lucruri din prezent. Autorul aduce în discuție necesitatea unei schimbări de perspectivă, care să permită luarea în calcul a unor factori social-istorici cu acțiune puternică încă de pe acum, între care: lupta țărilor în curs de dezvoltare pentru reducerea decalajelor, ritmurile înalte, dar diferențiate de creștere a țărilor socialiste, perspectivele unor politici noi de valorificare a resurselor naționale de materii prime, realizarea treptată a transferurilor de tehnologie, crizele și recesiunile periodice ale economiei țărilor capitaliste dezvoltate ș.a. Lipsite de această nouă perspectivă, prognozele occidentale nu sînt realiste. Elaborînd prognoze proprii în optica noilor tendințe, autorul reușește să aducă un interesant aport personal deopotrivă în evaluarea volumului comerțului internațional și a structurii sale viitoare de mărfuri, precum și în elementele noi care vor putea apare în politica comercială internațională.

Cu toată eterogenitatea de conținut de la un capitol la altul, lucrarea se prezintă ca un corp unitar, la baza căruia se simte prezența unei concepții comune, pe care am încerca să o caracterizăm drept un *optimism critic*, fundat pe încrederea în om, în contextul unor probleme complexe, a căror dificultate nu este ocolită.

Trebuie subliniat că sentimentul de încredere ce se degajă din lectura cărții este puternic susținut de modul judicios în care autorii prezintă experiența românească, ale cărei realizări demonstrează puterea unui popor de a-și făuri viitorul, atunci cînd este stăpîn pe țară și pe destinele sale.

Revue de synthèse

(Franța)

Nr. 95 — 96/1979

Din sumar: J.-C. SILLARDE, Quatrefages și transformismul; G. LAURENT, Un neolamarckian american, Edward Drinker Cope (1840—1896); F. W. D. DOUGHERTY, Fundamentele științifice și metafizice ale nonismului haeckelian; A. LAGARDE, Jean de Lanessan (1843±1919). Analiza unui transformism; CL. BLANCKAERT, Edmond Perrier și etiologia „polizoismului" organic; G. GONAU, Alfred Giard (1846—1907); K. WELLMANN, Félix le Dantec și neolamarckismul francez; J.-L. FICHER, Yves Delage (1854—1920).

Nr. 97 — 98/1980

Din sumar: J. ROGER, Prezentare: semnificația preocupării pentru „secolul luminilor"; P. CASINI, Unitatea secolului luminilor în discuție; J. M. GOULEMOT, Refuzul de-a aparține secolului al XVIII-lea; J. CL. PERROT, Primul dicționar de economie politică în limba franceză.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

A XV-a CONSFĂTUIRE A REVISTELOR DE FILOZOFIE ŞI SOCIOLOGIE

În consens cu Programul de colaborare ştiinţifică multilaterală dintre academiile de ştiinţe din ţări socialiste, în zilele de 7—10 octombrie 1980 s-au desfăşurat, la Suceava, lucrările celei de-a XV-a Consfătuiri a redactorilor şefi ai revistelor de filozofie şi sociologie din ţări socialiste. Au participat delegaţii din R. P. Bulgaria, R. S. Cehoslovacă, R. D. Germană, R. P. Polonă, R. P. Ungară, Uniunea Sovietică şi din ţara noastră. Au fost reprezentate revistele: „Filosofska misăl" şi „Soţiologhiceski problemy" (R. P. Bulgaria); „Filozoficky časopis", „Sociologicky časopis" şi „Sociologia" (R. S. Cehoslovacă); „Deutsche Zeitschrift für Philosophie" (R. D. Germană); „Studia filozoficzne", „Dialectics and Humanism", „Studia sociologiczne" şi „Czlowiek i Swiatopoglad" (Omul şi concepţia despre lume) (R. P. Polonă); „Magyar filozofiai szemle (R. P. Ungară); „Voprosî filosofii", „Filosofskie nauki" şi „Soţiologiceskie issledovania" (U.R.S.S.); „Revista de filozofie" şi „Viitorul social" (R. S. România).

Participanţii la Consfătuire au fost salutaţi de tovarăşa Floarea Leuştean, secretar al Comitetului judeţean de partid şi vicepreşedinte al Consiliului popular judeţean Suceava, şi de prof. dr. doc. Roman Moldovan, vicepreşedinte al Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice a R. S. România.

Lucrările Consfătuirii au fost deschise de prof. dr. Dumitru Ghişe, preşedintele Secţiei de filozofie şi logică a Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice a R. S. România.

Programul Consfătuirii a cuprins dezbateri ştiinţifice pe tema „Umanismul şi condiţia umană în socialism", schimb de experienţă între redactorii revistelor reprezentate la Consfătuire, precum şi o şedinţă de lucru consacrată temei „Tradiţie şi actualitate în şcoala sociologică românească".

Referatul „Umanismul şi condiţia umană în socialism" (autori Al. Tănase şi Octavian Cheţan) a prilejuit un amplu şi rodnic schimb de opinii cu privire la conţinutul şi semnificaţia istorică a conceptului de umanism, locul şi rolul umanismului socialist în teoria şi practica construcţiei societăţii socialiste, fiind evidenţiate superioritatea umanismului socialist, revoluţionar, perspectivele împlinirii personalităţii umane în condiţiile înaintării spre societatea comunistă. Totodată, au fost reliefate probleme centrale ale modului de viaţă socialist şi ale calităţii vieţii în societatea socialistă, evidenţiindu-se caracterul complex, contradictoriu al construirii noii societăţi.

În cadrul schimbului de opinii ce a avut loc între redactorii revistelor, s-a subliniat actualitatea şi importanţa unei cît mai bune cunoaşteri reciproce a realizărilor din domeniul filozofiei şi sociologiei din ţările socialiste participante la Consfătuire, precum şi utilitatea publicării reciproce a unor informaţii cu privire la cele mai noi rezultate ale cercetărilor filozofice şi sociologice, asupra dezbaterilor teoretice publicate, în ultimul an, în revistele de specialitate respective. De asemenea, s-a evidenţiat utilitatea publicării, pe bază de reciprocitate, a unor studii şi articole, fie în cadrul unor grupaje tematice, fie în cadrul unor schimburi bilaterale de grupaje de studii şi articole pe teme convenite prealabil.

La şedinţa de lucru consacrată temei „Tradiţie şi actualitate în şcoala sociologică românească" au fost prezentate comunicările ştiinţifice „Fundu-Moldovei — trecut, prezent şi viitor" (autor prof. Elena Lucău Dănilă, secretar al Comitetului de partid şi primarul comunei Fundu-Moldovei), „Coordonate teoretice şi metodologice ale sistemului sociologic gustian" (autor Ion Iordăchel) şi „Direcţii, obiective şi sarcini ale cercetării sociologice româneşti în lumina documentelor programatice ale Partidului Comunist Român" (autor Ştefan Costea). Cu acest prilej, a fost marcată împlinirea a 100 de ani de la naşterea sociologului român Dimitrie Gusti; aniversare înscrisă şi în programul U.N.E.S.C.O. de aniversări pe anul 1980, semnificaţia istorică naţională şi internaţională a activităţii şcolii sociologice de la Bucureşti. În acelaşi timp au fost relevate principalele direcţii şi obiective ale dezvoltării cercetării sociologice în ţările participante la lucrările Consfătuirii.

Rev. filoz., XVIII, 7, p. 127—130, Bucureşti, 1981

În timpul Consfătuirii au avut loc vizite de documentare la obiective economice, monumente istorice și de cultură din județul Suceava.

Delegațiile participante au primit cu satisfacție propunerea delegației Republicii Democrate Germane de a organiza cea de-a XVI-a Consfătuire a redactorilor șefi ai revistelor de filozofie și sociologie din țări socialiste, în prima jumătate a anului 1982, la Berlin

Toți participanții la Consfătuire au exprimat mulțumiri și profundă gratitudine Academiei de Științe Sociale și Politice a R. S. România pentru condițiile create bunei desfășurări a Consfătuirii, precum și organelor de partid și de stat din județul Suceava pentru primirea călduroasă și pentru posibilitatea oferită de a cunoaște viața economică, socială și culturală, realizările județului Suceava.

D.O.

CONSFĂTUIRE A DIRECTORILOR INSTITUTELOR DE FILOZOFIE DIN ȚĂRI SOCIALISTE

În zilele de 8—12 septembrie 1980 a avut loc la Praga și Smolenice cea de-a X-a Consfătuire a directorilor institutelor de filozofie ale academiilor de științe din țări socialiste. Ordinea de zi — colaborarea în domeniul filozofiei în cincinalul următor, probleme de metodologie a științelor sociale, pregătiri pentru cel de-al XVIII-lea Congres mondial de filozofie (Montreal, 1983) — a prilejuit un util schimb de experiență și un dialog, îndeosebi în abordarea și dezbaterea problematicii metodologice a științelor sociale în spiritul gîndirii marxiste.

În cadrul dezbaterii temei *Dialectica materialistă și metodologia contemporană în științele sociale*, delegația Institutului de filozofie din țara noastră, alcătuită din Ion Tudosescu și Alexandru Boboc, a susținut ideea caracterului deschis, creator al materialismului dialectic și istoric; necesitatea dezvoltării dialecticii materialiste printr-o permanentă raportare la dezvoltarea științei și a practicii și la alte metode; necesitatea și utilitatea evaluării critice nuanțate a altor forme ale dialecticii și altor modele metodologice (fenomenologia, hermeneutica, structuralismul, analiza logico-lingvistică etc.); nevoia acută a intensificării eforturilor de participare a marxiștilor la ampla reconstrucție ce are loc astăzi în metodologia științelor sociale.

În dezbateri s-a subliniat, de asemenea, funcția metodologică a concepției despre lume, interdependența dintre metodologie și concepția despre lume și, pe acest fond, critica formelor mai noi ale pozitivismului, rolul activ al dialecticii materialiste în procesul de diferențiere și integrare prin care trec științele umane astăzi. S-a evidențiat totodată necesitatea schimbului de informații, a cunoașterii reciproce a realizărilor din cercetarea filozofică.

A.B.

PROBLEME ALE EDUCAȚIEI ESTETICE

Sub egida Academiei de Științe Sociale și Politice a R. S. România, în prima decadă a lunii iulie 1980, a avut loc, la Institutul de filozofie din București, o dezbatere cu tema *Probleme actuale ale educației estetice*. În jurul comunicării introductive — intitulată „Creație, perceptivitate, educație", prezentată de Dumitru Matei, cercetător științific principal la Institutul de filozofie — au luat cuvîntul cercetători, cadre didactice universitare, scriitori și artiști plastici, critici literari și de artă, editori, activiști de partid ai Comitetelor de cultură și educație socialistă din județele Ialomița și Vrancea. Discuțiile au pus în valoare mutațiile profunde care au survenit în creația literar-artistică, modificările în ordinea procesului de receptare a operei de artă și, implicit, în modul de a concepe, pe baza unei experiențe artistice cu totul noi, problematica educației estetice prin literatură și artă. Participanții la dezbatere au circumscris direcțiile de evoluție ale literaturii și artei românești contemporane și au consemnat diversificarea căilor și modalităților de educație estetică a maselor, a instituțiilor culturale menite să susțină acest proces. S-au adus în discuție, de asemenea, neajunsurile pe care le prezintă pentru actu-educării estetice substituirea criteriilor estetice cu cele tematice și, nu mai puțin, prol liferarea *kitsch*-ului în domeniul artei populare mai ales. Reprezentanți ai Comitetelor de cultură și educație socialistă din județele Ialomița și Vrancea au adus în discuție aspectele practice ale problemei și preocupările lor în domeniul educației estetice și au solicitat cercetătorilor și oamenilor de specialitate sprijin în fundamentarea, amplificarea acestui proces.

D. M.

SIMPOZION CONSACRAT SATULUI ROMÂNESC

Între 24 și 26 octombrie 1980 s-au desfășurat la Tîrgu-Jiu lucrările unui simpozion cu tema *Cultură și personalitate în satul tradițional românesc*. Organizată de Comitetul de cultură și educație socialistă al județului Gorj, în colaborare cu Laboratorul de antropologie al Institutului „Victor Babeș" și cu Institutul de filozofie al Academiei de Științe Sociale și Politice, această manifestare științifică s-a bucurat de participarea unor specialiști din domeniile antropologiei, etnografiei și folclorului, psihologiei, psihiatriei, sociologiei, lingvisticii, filozofiei, cercetători și cadre didactice din mai multe centre universitare ale țării noastre. La deschiderea lucrărilor a luat cuvîntul și primul secretar al Comitetului P.C.R. al județului Gorj, tovarășul Nicolae Gavrilescu, membru al Comitetului Central al Partidului Comunist Român.

Avînd ca principal obiectiv cunoașterea și valorificarea științifică a unor aspecte ale culturii populare și civilizației tradiționale românești, lucrările simpozionului au dezbătut unele probleme ale formării și dezvoltării personalității umane în satul tradițional, raportul dintre structurile socioeconomice ale satului și profilul spiritual al poporului român. Contribuțiile științifice prezentate s-au referit în special la unele particularități ale civilizației tradiționale din județul Gorj, una dintre zonele de mare interes pentru cercetarea antropologică și etnologică din țara noastră.

În cadrul unei mese rotunde cu tema *Cultură și personalitate în satul tradițional românesc — perspective teoretice actuale* au fost evidențiate o serie de aspecte teoretice actuale ale cercetării antropologice a relației cultură-personalitate umană, făcîndu-se referiri și la modalitățile concrete de abordare a acestei probleme în cercetarea tradițională din țara noastră. Au fost prezentate, în continuare, unele rezultate preliminare ale cercetărilor multidisciplinare efectuate în perioada 1974—1980 de o echipă de cercetători în zona Cărbunești. Dintre comunicările prezentate aici, menționăm: *Elemente structurale ale relațiilor de rudenie spirituală în zona Cărbunești*, de Ion Goian, cercetător științific la Institutul de filozofie; *Relații de familie, structuri cognitive și expresivitate. Observații asupra populației din zona Cărbunești*, de Vintilă Mihăilescu, cercetător științific la Laboratorul de antropologie; *Funcția simbolică ornamentului și culorii în cultura populară a n zona Cărbunești*, de Constanța Costea, istoric de artă la Oficiul pentru patrimoniu al Municipiului București; *Structuri reflexive și interogative în cultura orală. Observații în zona Cărbunești*, de Ion Bănșoiu, cercetător științific la Institutul de filozofie.

Sub genericul „Probleme de cultură și personalitate în satul tradițional românesc" au fost prezentate comunicări abordînd următoarele subiecte: *Aspecte ale evoluției demografice a populației în zona Cărbunești*, de Horst Schmidt, cercetător științific la Laboratorul de antropologie; *Relații de rudenie și psihopatologie. Observații de etnopsihiatrie în Gorj*, de dr. Silviu Rusandru (Spitalul nr. 1 din Tîrgu-Jiu); *Utilizarea tehnicii construcțiilor personale în studiile de personalitate și cultură*, de Ana Catina, cercetător științific la Institutul de cercetări pedagogice și psihologice; *Concret și abstract în comportamentul comunicațional al țăranului român. Cîteva observații din zona Gorj*, de Ion Oprescu, cercetător științific principal la Lab ratorul de antropologie; *Motivul dorului în folclorul pastoral din Gorj*, de prof. N. Vînătoru (Centrul de îndrumare a creației populare și a mișcării artistice de masă, Gorj); *O superstiție a poporului român în perspectiva etnologiei. Ilustrări gorjene*, de Vasile Dem. Zamfirescu, cercetător științific la Laboratorul de antropologie; *Balada în Gorj* de prof. Ion Mocioi (Comitetul de cultură și educație socialistă al județului Gorj). Alte comunicări, depuse la secretariatul simpozionului, urmează să apară împreună cu cele menționate într-un volum editat. Discuțiile care au marcat expunerile au avut atît caracter teoretic, cît și unul cu deschidere spre actualitatea satului românesc.

Tot în cadrul simpozionului a avut loc, în comuna Runcu, o manifestare comemorativă legată de centenarul nașterii marelui sociolog român Dimitrie Gusti. Au vorbit N. S. Dumitru (Institutul de construcții din București), Victor Săhleanu (șeful Laboratorului de antropologie) și Grigore Smeu (cercetător științific principal la Institutul de filozofie — București).

Simpozionul național *Cultură și personalitate în satul tradițional românesc* a constituit un prilej interesant de dezbatere și de cunoaștere a unor aspecte ale culturii tradiționale românești, din perspectiva cercetărilor teoretice și de teren asupra satului românesc tradițional și contemporan.

I.G.

SCURTE NOTE ȘI INFORMĂRI

Institutul de filozofie din Moscova și *Internaționale Hegel-Vereinigung* au organizat între 6 și 12 octombrie 1980 un colocviu internațional la Moscova, cu tema: *Știința logicii a lui Hegel*. Din țara noastră a participat cu o comunicare acad. C. I. Gulian *(Dialectică și structuralism)*.

★

Între 25 și 28 iunie 1981 va avea loc la Stuttgart (R. F. G.) *Congresul Internațional Hegel* cu tema: *Kant sau Hegel*.

★

Federația Internațională a Societăților de Filozofie (FISP) a făcut cunoscute următoarele hotărîri în legătură cu organizarea celui de al XVII-lea Congres mondial de filozofie:

a) Congresul se va desfășura la Montreal (Canada) între 21—27 august 1983, și nu la Atena (Grecia), cum se hotărîse la Congresul al XVI-lea de la Düsseldorf și se anunțase printr-o circulară provizorie;

b) tema congresului va fi: *Filozofie, cultură și civilizație;*

c) în cadrul congresului se vor desfășura: simpozionul „Marx" și simpozionul „Jaspers";

d) după circulara provizorie: termenul limită de primire a comunicărilor este aprilie 1982, iar limbile oficiale vor fi: franceza, engleza, germana.

★

În legătură cu Anul jubiliar *Kant — 200 de ani de la apariția „Criticii rațiunii pure"*, pe lîngă: *al 5-lea Congres Internațional Kant*, care va avea loc la Mainz (R.F.G.) între 5—10 aprilie 1981, se anunță un Congres-Kant la Riga (orașul în care a apărut *Critica* în 1781), la începutul lunii septembrie 1981.

★

În editura V. Klostermann (Frankfurt am Main) a apărut volumul III din lucrarea lui Wilhelm Totok: *Handbuch der Geschicthe der Philosophie*, prezentînd un indice bibliografic cvasicomplet al publicațiilor din perioada 1920—1975 privind filozofia Renașterii și a Reformei. Însoțit de scurte caracterizări ale orientărilor, gînditorilor și operelor mai semnificative ale perioadei cercetate, lucrarea oferă o imagine complexă asupra cercetării, Renașterii și Reformei în lumea de astăzi la nivelul noilor posibilități de circulație a informării.

De reținut că, în afara acestui volum III, au mai apărut: vol. I: *Altertum. Indische, chinesische, griechisch-römische Philosophie* (1964, XXIV, 400 p.) și vol. II: *Mittelalter* (1973, XXXIV, 676 p.). Este anunțat volumul IV (epoca modernă pînă la J. Locke) și volumul V (filozofia „luminilor" și secolul al XIX-lea, în pragul epocii contemporane).

★

În editura K. Alber (Freiburg — München) s-a inițiat (prin „Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung e.V.", München) o nouă serie periodică: *Phänomenologische Forschungen* (Redactor: E. W. Orth), în care au apărut pînă acum: **vol. 1** — *Phänomenologie heute. Grundlagen und Methoden probleme* (1975); **vol. 2** — *Die Phänomenologie und die Wissenschaften* (1976); **vol. 3** — *Phänomenologie und Praxis* (1976); **vol. 4** — *Mensch, Welt, Verständigung. Perspecktiven einer Phänomenologie der Kommunikation* (1977); **vol. 5** — *Kommunikationskultur und Weltverständnis* (1977); **vol. 6/7** — *Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen* (1978). Noua serie rămîne semnificativă pentru depășirea exegezei asupra tezelor (lui Husserl, sau ale altor fenomenologi) și angajarea fenomenologiei în dialogul filozofiilor astăzi, îndeosebi în dialogul cu gîndirea lui Marx și teoria marxistă a *praxis*-ului.

★

În editura Alfred Kröner (Stuttgart) a apărut ediția a VI-a a lucrării lui W. Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*. Spre deosebire de volumul I (1978), care nu conține schimbări față de edițiile anterioare, volumul II (1979) se prezintă considerabil îmbunătățit și dezvoltat, îndeosebi capitolul III: *Neue Plade einer nachpositivistischen Ontologie, Geistes — , Wissenschafts — und Sprachphilosophie.*

IN MEMORIAM

LA MOARTEA LUI JEAN PIAGET

A încetat din viață Jean Piaget, unul dintre gînditorii a cărui creație a marcat filozofia epocii noastre.

Născut în 1896 la Neuchâtel, Elveția, el începe să-și construiască propria sa viziune filozofică prin deceniul al treilea al veacului nostru. În această epocă, epistemologia trecea prin adînci crize de reînnoire. Stilul de a practica epistemologia în anii de dinaintea primului război mondial era perimat, iar noul stil riguros, formalizant, promovat de Școala din Viena, implica totodată îngustimi de neacceptat, deosebit de evidente în această primă perioadă a formării celui de-al treilea pozitivism, cu principii — încă — inflexibile. Creația filozofică a lui Jean Piaget, de o inventivitate remarcabilă, se înscrie pe o linie mediană: ea părăsește terenul prea labil al speculației gnoseologice insuficient fundate, fără a se angaja însă pe linia descărnării logicizante, algoritmizante a pozitivismului logic incipient. Calea lui Piaget este de o izbitoare originalitate.

Jean Piaget era biolog ca formație de bază; acesteia i s-au adăugat studii de psihologie, logică și filozofia științei. La începutul deceniului al treilea al secolului nostru, el își începe seria de cercetări privind dezvoltarea inteligenței la copii. Aceste cercetări constituie o valoare în sine pentru psihologie, căci Piaget găsește metode inedite prin care dezvoltarea inteligenței copiilor se probează experimental. Dar ceea ce în viziunea celor mai mulți interpreți și admiratori ai operei sale constituia o valoare suficientă sieși, care nu trimitea spre alte zone, pentru Piaget nu era decît un mijloc către atingerea unui scop mai ambițios: acela al întemeierii unei noi viziuni epistemologice.

Ca și mulți alți contemporani ai săi, Piaget era nemulțumit de stările de fapt ce domneau în gnoseologie. Pozițiile gnoseologice diverse par bine întemeiate, scria el, dacă întemeierea lor se reduce la universul argumentației. Pe această cale însă este imposibil de a decide de care parte se află adevărul. Ideea *filozofică* fundamentală a lui Piaget este de a sparge universul etanș al argumentării ca bază a gnoseologiei, pentru a-l deschide deciziilor izvorîte direct din domeniul experimental. În viziunea lui Piaget, ingenioasele sale experimente cu copii trebuiau să decidă asupra marilor controverse gnoseologice de veacuri: ce anume este subiectiv și ce anume este obiectiv în cunoaștere, cum se formează cunoașterea, unde, sub ce formă, cu ce pondere și cu ce semnificație intervin structurile subiective în rezultatul final al cunoașterii?

Concluziile filozofice generalizatoare, pe care Piaget le degajează din propriile sale cercetări, reîntîlnesc — în linii mari — orientarea filozofică a propriului său maestru, Brunschvicg, ca și, în anumite limite, pe cea a confratelui său elvețian, Gonseth.

Trebuie să subliniem, însă, că ideile lui Piaget se înrudesc cu cele ale altor neoraționaliști doar la un nivel de mare generalitate și abstracție; ele diferă atît în amănunt, cît și, mai ales, prin modalitatea întemeierii lor: ideile filozofice ale lui Piaget sînt concluzii degajate din domeniul experimental creat de el însuși.

În deceniile trei-cinci, influența filozofică a lui Piaget își atinge, credem, apogeul. Această influență este însă difuză, greu de precizat în mod exact. Pe de o parte, multe personalități importante ale epocii mărturisesc deschis înrîurirea profundă pe care ideile lui Piaget au exercitat-o asupra formării lor; este suficient să amintim, în acest context, cu titlu de exemplu, pe Thomas Kuhn; pe de altă parte, principiile rigide ale pozitivismului agresiv al Școlii din Viena s-au flexibilizat, treptat, pe parcurs, proces în care, foarte probabil, și opera lui Piaget, cu accente evident critice față de pozitivism, a jucat un anumit rol, deși nu ușor de detectat.

În deceniile cinci-opt, desfășurarea în continuare a lucrărilor lui Piaget au condus la întemeierea unui Centru internațional de epistemologie genetică, la Geneva — o fundație Rockefeller — , în care un grup de cercetători elvețieni, împreună cu un număr de cercetători invitați de prin diferite colțuri ale globului, au continuat, sub îndrumarea lui directă, cercetări care au precizat și au dus mai departe cunoașterea pe cale experimentală a structurilor mentale prin care și cu ajutorul cărora

Rev. filoz., XXVIII, 7, p. 131—132, București, 1981

se formează cunoașterea. Un număr impresionant de cărți, studii etc., publicații de tot felul, înfățișează rezultatele din ce în ce mai precise, mai tehnicizate ale acestor cercetări, circumscrise însă ca semnificație de jaloanele trasate inițial.

Tot în această perioadă, Piaget își extinde mult sfera de interes; el se pronunță în probleme ca statutul filozofiei, continuum-ul biologie-inteligență, probleme de metodologie a științelor umane, structuralism etc. Aceste scrieri filozofice ale lui Piaget prezintă un interes de netăgăduit, prin idei incitante, inovatoare, strălucitoare; ele nu se încheagă, însă, într-un întreg filozofic cu o fizionomie proprie, ca cele din perioada anterioară cînd Piaget a construit epistemologia genetică.

Activitatea Centrului internațional de epistemologie genetică continuă. Sesiunile științifice anuale constituie prilej de întîlniri și confruntări interdisciplinare între personalități marcante. Astfel, ideile lui Piaget își continuă existența în cadrul unei școli, în sensul restrîns al termenului.

Teoriile lui Piaget nu au fost infirmate; ele se mențin, cu adevărul lor descoperit de Piaget. Dar epistemologia în ansamblul ei a luat un alt curs, depărtat și indiferent față de problematica lui Piaget. Piaget a intenționat să părăsească răspunsurile speculative la complexa interacțiune subiect-obiect în cunoaștere, înlocuindu-le cu răspunsuri indiscutabile de tip științific. Epistemologia ultimelor decenii părăsește însă problematica ca atare; ea se centrează spre făurirea unui instrument cît mai precis și eficace, menit să devină operant în știință: ea elaborează *pattern*-uri de științificitate, de testare și selecție a teoriilor, de demonstrare a mecanismului nașterii noilor teorii etc. Într-un cuvînt, Piaget a dat un gen de răspuns fundamental nou la o problematică milenară, în jurul căreia epistemologia se mai învîrtea prin deceniile trei-cinci; dar răspunsul lui Piaget, care nu a fost infirmat de nimeni, nu mai este în centrul atenției; acest răspuns nu mai este cercetat din exterioritatea școlii lui, pentru a fi evaluat critic din punct de vedere filozofic; problematica în sine traversează — cel puțin pentru moment — o zonă de umbră. Pentru moment, cel puțin, acest complex de probleme pare marginal pentru epistemologie, deși rămîne un capitol valabil și de sine stătător al psihologiei.

Moartea lui Jean Piaget este o pierdere grea pentru mica comunitate filozofică a lumii; a dispărut acel om vital, expansiv, cu rîsul ușor, strălucitor și boem, pe care cei ce l-au cunoscut de aproape l-au îndrăgit și admirat totodată. Dar Piaget s-a retras, de fapt, în Pantheonul filozofiei, unde opera sa își are locul.

Clara Dan

BIBLIOTECA „ASTRA"

Continuare de pe contrapagina copertei

ION MORARU, **Un model epistemologic-psihologic al creativității tehnice**, 1980, 195 p., 5,50 lei.
EUGEN NĂSTĂȘEL, IOANA URSU, **Argumentul sau despre cuvîntul bine gîndit**, 1980, 280 p., 12,50 lei.
ION BANU, **Filozofia elenismului ca etică**, 1980, 248 p., 7 lei.
TEODOR DIMA, **Explicație și înțelegere**, vol. 1, 1980, 220 p., 7 lei.

EDITURA MINERVA

* * * HEGEL, **Despre artă și poezie**. Selecție, prefață și note de Ion Ianoși, vol. I—II, 1979, 270 p. + 368 p., 10 lei.

EDITURA UNIVERS

C. TSATSOS, **Filosofia socială a vechilor greci**, 1979, 310 p., 15 lei.
AL. HUSAR, **Ars longa**, 1980, 336 p., 12,50 lei.
SIGMUND FREUD, **Scrieri despre literatură și artă**. Traducere și note de Vasile Zamfirescu, 1980, 345 p., 13,50 lei.

EDITURA DACIA

GEORGE MARICA, **Studii de istoria și sociologia culturii române ardelene din sec. XIX**, vol. III, 1980, 256 p., 13,50 lei.
* * * **D. D. Roșca în filozofia românească**, 1979, 385 p., 12,50 lei.
ANDREI MARGA, **Herbert Marcuse**, 1980, 290 p., 10 lei.
GHEORGHE TOMA, **Permanențe filosofice românești. Studii și eseuri**, 1979, 233 p., 6,50 lei.
ADRIAN MARINO, **Hermeneutica lui Mircea Eliade**, 1980, 478 p., 25 lei.

EDITURA JUNIMEA

TEOFIL SIMEȚKI, **Un dicționar al înțelepciunii**, 1979, 1064 p., 27 lei.
PETRE BOTEZATU, **Note de trecător. Reflecții în marginea vieții**, 1979, 224 p., 3,75 lei.
GRIGORE MOISIL, **Știință și umanism**, 1979, 296 p., 7,75 lei.
ERNEST STERE, **Artă și filosofie**, 1979, 265 p., 6,75 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

ION IANOȘI, **Secolul nostru cel de toate zilele**, 1980, 272 p., 9,50 lei.
CONST. NOICA, **Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel**, 1980, 253 p., 7,50 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

JOHN B. CARROLL, **Limbaj și gîndire**, 1979, 156 p., 4,50 lei.

EDITURA EMINESCU

* * * **Estetică și umanism**. Introducere, comentariu și texte selectate de Ion Pascadi, 1979, 364 p., 14 lei.

EDITURA MILITARĂ

SIMION ASANDEI, **Ateism și religie**, 1980, 272 p., 8 lei.

EDITURA ALBATROS

CĂLINA MARE, **Introducere în ontologia generală**, 1980, 328 p., 10 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

* * * **Istoria filozofiei românești**, vol. II. Coordonatori: Dumitru Ghișe, Nicolae Gogoneață, 1980, 778 p., 43 lei.

* * * **Studii de istorie a filozofiei universale**, vol. VI. Coordonatori: Alex. Boboc, Simion Ghiță și Radu Pantazi, 1979, 175 p., 10 lei.

C. DAMIAN, I. PÂRVU (sub red.), **Momente ale genezei și evoluției filozofiei științei**, 224 p., 12 lei.

IOAN C. IVANCIU, **Ființă și valoare în gîndirea filozofică a lui L. Lavelle**, 1979, 256 p., 10 lei.

DAN BĂDĂRĂU, **Scrieri alese**. Sub red. acad. Vasile Pavelcu, 1979, 318 p., 17,50 lei.

ANGELA BUSUIOC-BOTEZ, **Dialectica creșterii științei (o abordare epistemologică)**, 1980, 228 p., 11,50 lei.

EDITURA POLITICĂ

* * * **Dialectica și socialismul**. Acad. „Ștefan Gheorghiu", 1980, 196 p., 8 lei.

GHEORGHE AȘTEFANEI, **Problematica alienării și dezalienării**, 1980, 188 p., 5 lei.

ION TUDOSESCU, **Evoluție și dialog în filozofia contemporană**, 1980, 108 p., 4 lei.

ADELA BECLEANU-IANCU, **Spiritualitatea românească**, 1980, 215 p., 8 lei.

RADU FLORIAN, **Procese sociale contemporane**, 1980, 320 p., 10 lei.

GIUSEPPE PRESTIPINO, **Natură și societate (Pentru o nouă lectură a lui Engels)**, 1980, 385 p., 15 lei.

G. I. GULIAN, **Structura și sensul culturii**, 1980, 398 p., 13 lei.

* * * **Interdisciplinaritatea în știința contemporană**, 1980, 406 p., 12 lei.

CONSTANTIN RĂDUCU, **Căi și modalități folosite în educația materialist-științifică a maselor**, 1980, 160 p., 6 lei.

MARX, ENGELS, LENIN, **Despre existența socială și conștiința socială**, 1980, 282 p., 7 lei.

ION C. POPESCU, **Schiță pentru o metafilozofie marxistă**, 1980, 108 p., 4 lei.

* * * **Contradicțiile sociale în socialism**. Coordonatori: I. Tudosescu, Aculin Cazacu, 1980, 327 p., 11 lei.

AL. TĂNASE, VICTOR ISAC, **Realitate și cunoaștere în istorie**, 1980, 276 p., 12 lei.

PETRE DATCULESCU, **Educația materialist-științifică a tineretului. Cercetări psiho-sociale**, 1980, 200 p., 8 lei.

* * * **Viitorul omenirii în conștiința contemporană**, 1980, 472 p., 16 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

PETRU BERAR, **Umanism și ateism. Studii**, 1980, 263 p., 8 lei.

CONST. VLAD, **Creștere și valori**, 1980, 183 p., 6,25 lei.

DUMITRU LEPĂDATU, **Teorii despre înstrăinarea umană**, 1980, 288 p., 13 lei.

MIRCEA ELIADE, **De la Zalmoxis la Genghis-Han**, 1980, 256 p., 21,50 lei.

PETRU IOAN, **Axiomatica. Studiu morfologic**, 1980, 196 p., 6,25 lei.

HENRI H. STAHL, **Teorii și ipoteze privind sociologia orînduirii tributale**, 1980, 194 p., 6,25 lei.

[Continuare pe contrapagină]

REV. FILOZ., XXVIII, 1, P. 1—132, BUCUREȘTI 1981

I.P.I. c. 2774

43 503

Lei 20

I 8051

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

60 DE ANI DE LA ÎNFIINŢAREA PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

- CONTRIBUŢIA TOVARĂŞULUI NICOLAE CEAUŞESCU LA DEZVOLTAREA CREATOARE A CONCEPŢIEI MATERIALIST-ISTORICE CU PRIVIRE LA ROLUL CONDUCĂTOR AL PARTIDULUI

  GHEORGHE EPURE

- FUNDAMENTUL TEORETIC AL CREĂRII PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

  DAMIAN HUREZEANU

- NAŢIUNEA, STATUL NAŢIONAL INDEPENDENT ŞI SUVERAN – CADRU NECESAR AL VICTORIEI REVOLUŢIEI ŞI CONSTRUCŢIEI SOCIALISTE

  ELENA FLOREA

- SOCIALISMUL ŞI CREATIVITATEA

  Participă: DAMIAN TEODOSIU, ION MORARU, CĂTĂLIN ZAMFIR, SEPTIMIU CHELCEA, ION RĂCARU, ELENA PUHA, VIOREL CORNESCU, GORUN MANOLESCU, TRAIAN-DINOREL STĂNCIULESCU, TUDOR GHIDEANU, CĂLINA MARE, CORNEL POPA, VASILE MACOVICIUC, FLORIN DRUŢĂ

2

MARTIE—APRILIE

TOMUL XXVIII — 1981

1930

0 IUL. 2005

97

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, 79719 București, Calea Victoriei nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă, P.O. Box 136—137, Telex 11226—70116 București, România, str. 13 Decembrie nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, 71204 București, Tel.: 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication « Revista de filozofie » paraît 6 fois par an. Toute commande de l'étranger sera adressée à ILEXIM-Département Export-Import Presse, P.O. Box 136—137, telex: 11226—Bucarest, Roumanie. rue 13 Décembre, n° 3, 79517 ou à ses représentants à l'étranger.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

i 8051

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXVIII Nr. 2 1981

2014

2022

SUMAR

60 DE ANI DE LA ÎNFIINȚAREA PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

- GHEORGHE EPURE, Contribuția tovarășului Nicolae Ceaușescu la dezvoltarea creatoare a concepției materialist-istorice cu privire la rolul conducător al partidului . 139
- DAMIAN HUREZEANU, Fundamentul teoretic al creării Partidului Comunist Român 147
- ELENA FLOREA, Națiunea, statul național independent și suveran — cadru necesar al victoriei revoluției și construcției socialiste 160

SOCIALISMUL ȘI CREATIVITATEA

- DAMIAN TEODOSIU, Muncă și creație 167
- ION MORARU, Sociologie și euristică 170
- CĂTĂLIN ZAMFIR, Cum poate fi măsurată creativitatea socială 173
- SEPTIMIU CHELCEA, Socialismul, deblocarea și stimularea creativității . . . 177
- ION RĂCARU, Cîteva aspecte ale relației muncă—personalitate—creativitate . . 180
- ELENA PUHA, Umanismul revoluționar și creativitatea umană 183
- VIOREL CORNESCU, Creativitate și originalitate în perfecționarea mecanismului economico-financiar 185
- GORUN MANOLESCU, Gîndirea arhitecturală și unele probleme ale creației tehnice . 189
- TRAIAN-DINOREL STĂNCIULESCU, Dinamica raporturilor tradiție-inovație în creația umană 192
- TUDOR GHIDEANU, Creația și stilul uman de generalitate 200
- CĂLINA MARE, Creație și creativitate filozofică 205
- CORNEL POPA, Despre genurile creației filozofice 210
- VASILE MACOVICIUC, Paradigme ale imaginarului în creația artistică 213
- FLORIN DRUȚĂ, Psihanaliza și problemele creativității 215

CRONICA IDEILOR

- TOMA ROMAN, „Noua dreaptă" între știință și mit 217
- DANA SAVU, Antimarxismul „noii drepte" 221

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

- Resursele unei sinteze estetice *(Grigore Smeu)*; Argumente pentru ontologia marxistă *(Florin Druță)*; Despre om și istoriile sale *(Gheorghe Dănișor)*; Cîmp participativ și context de conștientizare în inovarea învățămîntului *(Cătălin Mamali)* . . 223

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

- Adunarea Generală a Academiei de Științe Sociale și Politice *(O. Chețan)*; Notă cu privire la cel de al XVI-lea Congres Internațional de istoria științei *(L.M.)*; Sesiune științifică la Iași *(D.O.)*; Satul românesc—tradiții, actualitate, perspective *(C.L.)*; Scurte note și informări *(L.M.)* 233

Rev. filoz., XXVIII, 2, p. 133—244, București, 1981

32185

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

ТОМ XXVIII № 2 1981 г.

СОДЕРЖАНИЕ

60 — ЛЕТИЕ СОЗДАНИЯ РУМЫНСКОЙ КОММУНИСТИЧЕСКОЙ ПАРТИИ

• ГЕОРГЕ ЕПУРЕ, Вклад товарища Николае Чаушеску в творческое развитие историко-материалистического положения о руководящей роли партии 139
• ДАМИАН ХУРЕЗЯНУ, Теоретическое обоснование создания Румынской коммунистической партии.... 147
• ЕЛЕНА ФЛОРЯ, Нация, независимое и суверенное национальное государство — необходимые предпосылки для победы революции и социалистического строительства 160

СОЦИАЛИЗМ И ТВОРЧЕСТВО

• ДАМИАН ТЕОДОСИУ, Труд и творчество 167
• ИОН МОРАРУ, Социология и эвристика 170
• КЭТЭЛИН ЗАМФИР, Как можно измерить социальное творчество 173
• СЕПТИМИУ КЕЛЧА, Социализм, раскрепощение и стимулирование творчества 177
• ИОН РЭКАРУ, Некоторые аспекты соотношения труд — личность — творчество 180
• ЕЛЕНА ПУХА, Революционный гуманизм и творческие способности человека 183
• ВИОРЕЛ КОРНЕСКУ, Творческий дух и оригинальность в процессе совершенствования финансово-экономического механизма 185
• ГОРУН МАНОЛЕСКУ, «Архитектурное мышление» и проблемы технического творчества 189
• ТРАЯН-ДИНОРЕЛ СТЭНЧУЛЕСКУ, Динамика соотношения традиция-новаторство в человеческом творчестве 192
• ТУДОР ГИДЯНУ, Творчество и стиль обобщения 200
• КЭЛИНА МАРЕ, Творчество и философское творчество 205
• КОРНЕЛ ПОПА, К вопросу о типах философского творчества 210
• ВАСИЛЕ МАКОВИЧУК, Парадигмы воображаемого в художественном творчестве 213
• ФЛОРИН ДРУЦЭ, Психанализ и проблемы творческой способности 215

ХРОНИКА ИДЕЙ

• ТОМА РОМАН, «Новые правые» между наукой и мифом 217
• ДАНА САВУ, Антимарксизм «новых правых» 221

Rev. filoz., XXVIII, 2, p. 133—244, București, 1981.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

• Ресурсы нового эстетического синтеза *(Григоре Смеу)*; Аргументы в защиту марксистского познавания *(Флорин Друцэ)*; О человеке и его истории *(Георге Дэнишор)*; Мера участия и осознания в обновленном учебном процессе *(Кэтэлин Мамали)*. 223

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

• Общее собрание Академии социальных и политических наук *(О. Кецан)*; Программа XVI-го Международного конгресса истории науки *(Л. М.)*; Научное заседание в Яссах *(Д. О.)*; Румынское село — традиции, современность, перспективы *(К. Л.)*; Краткие заметки и информации *(Л. М.)* 233

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXVIII N°2 1981

SOMMAIRE

60 ANS DEPUIS LA CRÉATION DU PARTI COMMUNISTE ROUMAIN

- GHEORGHE EPURE, La contribution du président Nicolae Ceaușescu au développement créateur de la conception matérialiste-historique au sujet du rôle dirigeant du parti 139
- DAMIAN HUREZEANU, Le fondement théorique de la création du Parti Communiste Roumain 147
- ELENA FLOREA, La Nation, l'État national indépendant et souverain — cadre nécessaire de la victoire de la révolution et de la construction socialiste . . . 160

LE SOCIALISME ET LA CRÉATIVITÉ

- DAMIAN TEODOSIU, Travail et création 167
- ION MORARU, Sociologie et heuristique 170
- CĂTĂLIN ZAMFIR, Comment peut être mesurée la créativité sociale. 173
- SEPTIMIU CHELCEA, Le socialisme, le déblocage et la stimulation de la créativité 177
- ION RĂCARU, Quelques aspects de la relation travail—personnalité—créativité 180
- ELENA PUHA, L'humanisme révolutionnaire et la créativité humaine 183
- VIOREL CORNESCU, La créativité et l'originalité dans le perfectionnement du mécanisme économique-financier 185
- GORUN MANOLESCU, « La pensée architecturale » et certains problèmes de la création technique 189
- TRAIAN-DINOREL STĂNCIULESCU, La dynamique des rapports tradition—innovation dans la création humaine 192
- TUDOR GHIDEANU, La création et le style humain de généralité 200
- CĂLINA MARE, La création et la créativité philosophique 205
- CORNEL POPA, Au sujet des genres de la création philosophique 210
- VASILE MACOVICIUC, Paradigmes de l'imaginaire dans la création artistique . . . 213
- FLORIN DRUTA, La psychanalyse et les problèmes de la créativité 215

LA CHRONIQUE DES IDÉES

- TOMA ROMAN, La « nouvelle droite » entre la science et le mythe 217
- DANA SAVU, L'antimarxisme de la « nouvelle droite » 221

Rev. filoz., **XXVIII**, *2*, p. 133—244, Bucarest, 1981.

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- Les ressources d'une synthèse esthétique *(Grigore Smeu)*; Arguments pour l'ontologie marxiste *(Florin Druță)*; Au sujet de l'homme et de ses histoires *(Gheorghe Dănișor)*; Champ participatif et contexte de conscientisation dans l'innovation de l'enseignement *(Cătălin Mamali)* 223

LA VIE SCIENTIFIQUE

- L'Assemblée Générale de l'Académie des Sciences Sociales et Politiques *(O. Cheţan)*; Note concernant le XVIe Congrès International d'Histoire de la Science *(L.M.)*; Session Scientifique de Iassy *(D.O.)*; Le village roumain — tradition, actualité, perspective *(C.L.)*; Notes et Informations *(L.M.)* 233

60 DE ANI DE LA ÎNFIINȚAREA PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

CONTRIBUȚIA TOVARĂȘULUI NICOLAE CEAUȘESCU LA DEZVOLTAREA CREATOARE A CONCEPȚIEI MATERIALIST-ISTORICE CU PRIVIRE LA ROLUL CONDUCĂTOR AL PARTIDULUI

DE

GHEORGHE EPURE

Abordînd, dintr-o largă perspectivă materialist-istorică, problema creșterii rolului partidului în conducerea vastei opere de transformare revoluționară a societății românești, de edificare a societății socialiste multilateral dezvoltate și a comunismului în România, secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu, arăta de la tribuna Congresului al XII-lea al Partidului Comunist Român : „Este limpede pentru oricine că marile succese obținute de România socialistă sînt nemijlocit legate de uriașa activitate politică și organizatorică desfășurată de partidul nostru, care își îndeplinește cu cinste misiunea istorică de forță politică conducătoare a societății" [1]. Datorită justeței politicii sale, bazată pe aplicarea creatoare a concepției materialist-dialectice și istorice, a socialismului științific, a adevărurilor universal valabile la condițiile social-istorice concrete ale țării noastre, partidul s-a afirmat și se afirmă tot mai puternic „ca centru vital al întregii națiuni, de la care emană gîndirea cutezătoare, menită să asigure transformarea revoluționară a societății, forța ce însuflețește toate energiile creatoare și pune în valoare geniul întregului popor român, deschizînd patriei minunate perspective de progres și civilizație" [2].

Principiul rolului conducător al partidului și necesitatea creșterii continue a acestui rol în construcția socialistă s-a bucurat de o largă atenție în lucrările teoretice ale secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, care a adus, ca și în alte probleme teoretico-ideologice majore, elemente noi, creatoare la teoria clasică materialist-istorică privind acest aspect fundamental al dialecticii vieții sociale în socialism. Problematicii teoretice și practice a rolului conducător al partidului i-au fost consacrate capitole speciale în rapoartele prezentate la congresele IX, X, XI, XII, la conferințele naționale ale partidului din 1972 și 1977, în amplul studiu din 1967, *Rolul conducător al partidului în etapa desăvîrșirii construcției socialismului*, în expunerile la adunările festive organizate

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 19, București, Edit. politică, 1980, p. 236.

[2] *Ibidem*, p. 237.

cu prilejul aniversării a 45 de ani și a semicentenarului creării Partidului Comunist Român; totodată, ca străbate, ca un fir roșu, toate celelalte rapoarte, expuneri, cuvîntări cu valoare programatică referitoare la problemele organizării și conducerii societății socialiste ca sistem, la direcțiile evoluției acesteia, la forțele motrice ale progresului istoric în condițiile epocii contemporane etc.

Contribuția proprie, originală a tovarășului Nicolae Ceaușescu la analiza materialist-istorică a rolului conducător al partidului este unul dintre aspectele definitorii ale modului armonios în care îmbină, în întreaga sa activitate, teoreticul cu practicul, activitatea revoluționară practică de conducere și îndrumare a activității constructive a societății socialiste, cu abordarea și analiza teoretico-ideologică a celor mai complexe probleme ale dezvoltării istorice a României socialiste.

Din multitudinea contribuțiilor tovarășului Nicolae Ceaușescu la analiza și dezvoltarea creatoare a concepției materialist-istorice cu privire la rolul conducător al partidului, ne-am oprit, în textul de față, doar asupra cîtorva aspecte * : 1. fundamentul istoric al rolului conducător al partidului; 2. rolul conducător al partidului ca latură fundamentală a complexului proces de conducere a societății socialiste (a științei conducerii); 3. coordonatele procesului creșterii rolului conducător al partidului în perspectiva înaintării spre comunism și raportul dintre creșterea rolului conducător al partidului și dezvoltarea democrației socialiste.

1. În lucrările sale, dar mai ales în expunerile consacrate aniversării a 45 de ani de la crearea Partidului Comunist Român și a semicentenarului acestui eveniment de importanță istorică în mișcarea revoluționară din țara noastră — care a dat un nou avînt luptei de eliberare socială și națională a maselor largi ale întregului popor —, tovarășul Nicolae Ceaușescu a analizat și demonstrat amplu faptul că rolul de conducător politic al Partidului Comunist Român este *rezultatul obiectiv și necesar al dezvoltării istorice a țării* în ultimele decenii, se situează în consensul luptelor seculare duse de poporul român pentru progres și dreptate socială și națională, pentru independență și suveranitate, pentru înaintarea României pe calea civilizației. „Partidul nostru comunist — a arătat tovarășul Nicolae Ceaușescu — este continuatorul celor mai bune tradiții ale luptei de veacuri a poporului român pentru libertate națională și socială, el întruchipează trăsăturile înaintate ale proletariatului, are rădăcini viguroase în mișcarea muncitorească din România" [3]. Analizînd, în lucrările amintite, momentele principale ale istoriei mișcării muncitorești și revoluționare, ale istoriei partidului comunist, tovarășul Nicolae Ceaușescu a evocat întotdeauna cele mai importante evenimente ale trecutului istoric al poporului nostru, argumentînd ideea că rădăcinile istorice adînci ale

---

* Alte aspecte privind fundamentarea rolului conducător al partidului, direcțiile și modalitățile de exercitare a acestui rol, cu evidențierea unor importante contribuții proprii ale tovarășului Nicolae Ceaușescu, au format obiectul unor studii apărute în ultima perioadă, dintre care menționăm pe cele semnate de Vasile Rus, *Dialectica creșterii rolului conducător al partidului și a dezvoltării conștiinței socialiste*, în „Revista de filozofie", tom. XXVI, nr. 4, iulie-august 1979, p. 419—426 și de Mihai Chiorean, *Partidul Comunist Român în dinamica procesului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate*, în *idem*, tom. XXVI, nr. 6, noiembrie-decembrie 1979, p. 679—685.

[3] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 1, București, Edit. politică, 1968, p. 67—68.

Partidului Comunist Român rezidă în continuitatea idealurilor pentru care au militat masele populare, poporul român de-a lungul zbuciumatei sale istorii, idealuri pe care partidul revoluționar al clasei muncitoare le-a ridicat pe o treaptă superioară ; de aceea se poate afirma cu deplin temei că Partidul Comunist Român este o forță politică cu rădăcinile adînc implantate în solul realităților social-istorice naționale. „Istoria partidului nostru — subliniază, în acest sens, tovarășul Nicolae Ceaușescu — este istoria luptelor sociale și naționale ale clasei muncitoare, țărănimii, intelectualității, ale tuturor oamenilor muncii fără deosebire de naționalitate, este istoria nașterii și dezvoltării mișcării muncitorești și revoluționare din România. *Noi, comuniștii, sîntem continuatorii tradițiilor progresiste ale întregului popor*" [4].

Principalele momente ale acestei tradiții istorice, principalele mișcări de eliberare socială și națională, al căror legatar îl reprezintă partidul comunist, sînt : răscoala populară condusă de Tudor Vladimirescu, revoluția de la 1848 din Țara Românească, Moldova și Transilvania, unirea Principatelor din 1859 și formarea statului național român, reforma agrară din 1864, cucerirea independenței naționale din 1877.

Evenimentul cel mai important al istoriei politice și sociale a României moderne îl reprezintă afirmarea clasei muncitoare drept forța cea mai înaintată a societății, purtătoarea consecventă a idealurilor de progres, de eliberare socială și națională a poporului român, căreia „i-a revenit misiunea istorică de a duce mai departe lupta revoluționară a poporului, de a elibera întreaga societate de exploatare și asuprire, de a inaugura epoca dreptății sociale" [5]. Misiunea istorică a unei clase este expresia cerințelor de dezvoltare progresivă a societății. În cursul bătăliilor de clasă care marchează istoria contemporană a României, clasa muncitoare s-a afirmat, mai ales prin greva generală din 1920, „ca o *forță națională în stare să-și asume rolul de conducător al întregului popor* în lupta pentru transformarea revoluționară a societății, să conducă destinele întregii națiuni" [6]. Această maturizare istorică a clasei muncitoare a impus necesitatea creării unui partid revoluționar, capabil să organizeze și să conducă proletariatul în lupta pentru îndeplinirea sarcinilor sale istorice — eveniment care a avut loc la 8 mai 1921 și a cărui a 60-a aniversare o sărbătorim în această primăvară. „Continuînd lupta de veacuri pentru eliberarea socială și națională, cele mai bune tradiții ale mișcării muncitorești și socialiste din România, partidul comunist este în noile condiții istorice exponentul fidel al intereselor clasei muncitoare, ale întregului popor" [7]. Începînd din acest moment, clasa muncitoare, sub conducerea partidului comunist, a fost prezentă și s-a afirmat activ în toate evenimentele de importanță istorică, s-a situat consecvent în fruntea luptei pentru progres social, pentru dreptate și libertate socială și națională.

Clasa muncitoare a demonstrat practic că este *cea mai avansată forță a societății românești*, avangarda luptei întregului popor pentru

---

[4] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 5, București, Edit. politică, 1971, p. 861—862 (subl. ns. — *Gh. E.*).

[5] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, vol. 1, p. 341.

[6] *Ibidem*, p. 352 (subl. ns. — *Gh. E.*).

[7] *Ibidem*, p. 354.

drepturi economice și politice, pentru democrație, independență și suveranitate națională, pentru transformarea revoluționară a vechii orînduiri, iar partidul comunist că este conducătorul acestei lupte, exponentul fidel al intereselor tuturor celor exploatați și asupriți. Exercitarea acestui rol politic conducător — cerință a legilor dezvoltării sociale — a întîmpinat însă rezistența înverșunată a forțelor sociale și politice retrograde și exploatatoare, care dețineau puterea economică și politică. Așa cum arată tovarășul Nicolae Ceaușescu, „locul pe care partidul îl ocupă în viața țării noastre a fost dobîndit treptat, prin lupte grele împotriva claselor exploatatoare, pentru apărarea intereselor vitale ale întregului popor, pentru înfăptuirea politicii de construire a socialismului în România. Partidul nostru s-a afirmat ca singura forță politică în stare să conducă poporul pe calea socialismului și comunismului" [8].

Identificîndu-se cu năzuințele și aspirațiile clasei muncitoare, ale tuturor maselor populare, pentru o lume a dreptății, a libertății sociale și naționale, Partidul Comunist Român le-a organizat și le-a condus în aprigele bătălii social-politice din cele 6 decenii de la crearea sa pînă la triumful deplin al socialismului și a edificării societății socialiste multilateral dezvoltate în România. „Trecînd în revistă istoria de o jumătate de secol a partidului — arăta, în această ordine ideatică, tovarășul Nicolae Ceaușescu —, este un motiv de justificată satisfacție să putem constata că toate victoriile poporului român, toate marile sale înfăptuiri în procesul transformării revoluționare a societății se datoresc activității creatoare a Partidului Comunist Român, liniei sale politice, marxist-leniniste" [9].

Necesitatea obiectivă, istoricește determinată de evoluția socială, a rolului conducător al partidului clasei muncitoare, complex analizată de tovarășul Nicolae Ceaușescu, a fost sintetizată în *Programul* partidului nostru în termenii următori : „pornim de la faptul că partidele sînt un rezultat al dezvoltării istorice, că ele au apărut pe o anumită treaptă a evoluției sociale, în condițiile împărțirii societății în clase antagoniste. Partidul Comunist s-a născut odată cu dezvoltarea proletariatului ca clasă, cu asumarea conștientă de către acesta a rolului istoric ce-i revine în realizarea progresului social" [10].

Aceste teze exprimă, în ansamblul lor, contribuția creatoare a partidului nostru, a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, la aprofundarea și dezvoltarea tezelor enunțate de K. Marx și Fr. Engels în *Manifestul Partidului Comunist*, unde ei scriau : „Comuniștii luptă pentru înfăptuirea scopurilor și intereselor imediate ale clasei muncitoare, dar ei reprezintă totodată viitorul mișcării în mișcarea prezentă" [11] ; că ei au, din punct de vedere teoretic, „superioritatea de a înțelege limpede condițiile, mersul și rezultatele generale ale mișcării proletare" [12].

2. În fundamentarea și dezvoltarea originală a concepției revoluționare materialist-dialectice și istorice despre necesitatea rolului condu-

---

[8] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, București, Edit. politică, 1970, p. 313.

[9] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, vol. 5, p. 902.

[10] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 111.

[11] K. Marx și Fr. Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, ed. a VII-a, București, Edit. politică, 1970, p. 69.

[12] *Ibidem*, p. 46.

cător al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu s-a sprijinit pe teza clasică privind schimbarea fundamentală a raportului dintre spontan și conștient în dezvoltarea socială socialistă, în sensul sporirii continue a rolului factorului conștient în folosirea și stăpînirea legilor sociale. Această „conștientizare", arată secretarul general al partidului nostru, precum și transformarea cerințelor obiective ale acestor legi (ca necesități înțelese) în scopuri și programe ale acțiunii umane nu se realizează automat, de la sine : „Este bine să subliniem că instaurarea noii orînduiri creează premisele pentru folosirea conștientă a legilor sociale în vederea progresului continuu și multilateral al societății. Punerea în valoare a acestei superiorități a socialismului nu se realizează însă de la sine, ci impune o activitate susținută pentru cunoașterea temeinică a acțiunii legilor, pentru studierea atentă a realităților istorice din fiecare țară și din fiecare etapă de dezvoltare, pentru conducerea societății în conformitate cu tendințele și cerințele obiective ale dezvoltării economico-sociale" [13].

Acest proces de cunoaștere și folosire conștientă, liberă a legilor dezvoltării sociale în socialism — asigurată de către partid, care-și întemeiază întreaga activitate pe concepția materialist-dialectică și istorică — trebuie să întruncască atributele unui *act științific*. Pe această linie, tovarășul Nicolae Ceaușescu abordează și dezvoltă o idee de o deosebită importanță teoretică și practică în determinarea rolului conducător al partidului, și anume aceea *a corelației conștient-științific* în construcția socialistă, pilon al conducerii complexe — economico-sociale, politice etc. — a societății socialiste și a mutațiilor calitative ce le comportă acest cuplu pe măsura înaintării societății socialiste pe trepte superioare.

Complexitatea și amploarea crescîndă a obiectivelor și sarcinilor economico-sociale, caracteristice ritmului continuu ascendent de evoluție a societății noastre, realizarea unei noi calități la nivelul tuturor sferelor vieții sociale, impun creșterea continuă a rolului factorului conștient, precum și adîncirea caracterului științific al procesului respectiv. Această cerință — expresie a determinismului social propriu societății socialiste — se impune, în primul rînd, la nivelul factorilor de conducere, care elaborează căile de dezvoltare a societății, stabilesc strategia și mijloacele adecvate fiecărei etape și fiecărui moment evolutiv pe baza analizei condițiilor concrete social-istorice, economice, umane etc. din fiecare țară și, pe această bază, mobilizează și conduc masele de oameni ai muncii în opera de edificare a noii orînduiri. „În abordarea problemei conducerii economico-sociale — subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu — pornim de la considerentul că în etapa făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate avîntul forțelor de producție, complexitatea vieții sociale fac să crească tot mai mult rolul factorului conștient, al activității organismelor de stat și economice chemate să dirijeze întregul efort al poporului, pe baza unui plan unic". „De aceea vom acționa pentru perfecționarea continuă a conducerii societății pe baze științifice moderne, adoptînd permanent forme și metode de organizare corespunzătoare cerințelor în continuă schimbare ale vieții" [14]. Dinamismul societății noastre, complexitatea obiectivelor

[13] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7, București, Edit. politică, 1973, p. 32.

[14] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, vol. 5, p. 901.

ce trebuie realizate în economie, cultură, știință, tehnică, în toate domeniile vieții sociale — impunînd mutații corespunzătoare în caracterul conștient și, totodată, științific al conducerii și organizării activității sociale în ansamblul ei — ridică rolul conducător al partidului, ca element fundamental al factorului conștient, pe noi trepte. „Introducerea unui stil de muncă științific în toate compartimentele vieții economice și sociale impune îmbunătățirea continuă a activității partidului, perfecționarea modului în care el își exercită rolul conducător în societate, a metodelor de îndrumare și conducere a întregii activități de construcție a socialismului" [15]. Liniile noi de evoluție în cadrul corelației conștient-științific sînt realizate, la nivelul vieții sociale în condițiile socialismului, prin creșterea rolului conducător al partidului, prin perfecționarea metodelor de îndrumare și conducere pe baze științifice a procesului conștient de construcție a noii societăți.

În analiza raportului conștient-științific din perspectiva principiului rolului conducător al partidului, o contribuție deosebit de prețioasă aduce tovarășul Nicolae Ceaușescu în *Expunerea la deschiderea colocviului privind problemele științei conducerii societății* (6 martie 1972). Precizarea obiectului și a principiilor științei conducerii societății, a celei socialiste în principal — direcție problematică nouă în cîmpul teoriei sociale materialist-istorice, inițiată și fundamentată de către tovarășul Nicolae Ceaușescu, care și-a adus, astfel, încă o dată, un aport deosebit la dezvoltarea creatoare și îmbogățirea gîndirii filozofico-sociale contemporane — a fost determinată de intrarea țării noastre în etapa făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și apariția unei serii de probleme noi de ordin economic, social-politic, tehnic-științific, uman etc., legate de creșterea și modernizarea bazei tehnico-materiale a economiei, perfecționarea continuă a relațiilor de producție, așezarea consecventă a raporturilor sociale pe principiile echității socialiste, formarea și întărirea conștiinței socialiste a maselor de oameni ai muncii, la care se adaugă problemele noi pe plan internațional. „Pentru a putea da răspunsuri cît mai juste problemelor multiple și complexe pe care le ridică toate aceste schimbări revoluționare — subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu — se cer o cunoaștere adîncă a legilor obiective ale dezvoltării economico-sociale, o stăpînire temeinică a metodei materialist-dialectice de analiză a fenomenelor sociale, o înțelegere aprofundată a realităților istorice noi, a caracteristicilor economice, politice și sociale ale epocii în care trăim. Repeziciunea cu care se produc transformările în lume, interdependența tot mai strînsă între diferite fenomene social-politice, economice, tehnico-științifice și culturale conferă științei conducerii un rol fundamental în asigurarea mersului înainte al societății omenești pe calea civilizației și progresului" [16]. În centrul complexului activităților de conducere a societății socialiste, a sistemului de conducere a vieții politice și economico-sociale, locul central îl ocupă, în viziunea tovarășului Nicolae Ceaușescu, partidul comunist, pornind de la particularitățile orînduirii socialiste, cît și de la faptul creșterii importanței obiective a factorului politic, ca tendință universală a vieții sociale contemporane. „În condițiile orînduirii noastre — după

[15] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, vol. 4, p. 319.
[16] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, vol. 7, p. 28—29.

cum este și firesc —, în sistemul vieții politice și economico-sociale a tuturor domeniilor de activitate, un loc central ocupă *partidul comunist*" [17]. Aceasta, în primul rînd, întrucît el este partid de guvernămînt, iar în al doilea rînd, pentru că asigură organizarea și conducerea societății noastre pe baza concepției materialist-dialectice și istorice despre lume și societate. „Situarea fermă pe pozițiile materialist-dialectice, delimitarea categorică de concepția opusă, de idealism, reprezintă o condiție esențială pentru o analiză și interpretare justă a realităților economice și sociale" [18]. Ca atare — subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu — partidului îi revin responsabilități din ce în ce mai mari și mai complexe pe linia elaborării și cristalizării concepției științifice despre evoluția societății noastre și a unirii eforturilor întregului popor în vederea realizării programelor de dezvoltare economico-socială a țării, elaborate pe baza acestei concepții.

Dealtfel, unele dintre obiectivele esențiale ale științei conducerii, așa cum sînt sintetizate de către tovarășul Nicolae Ceaușescu, revin precumpănitor conducerii politice a societății, exercitată de către Partidul Comunist Român :

— o profundă și temeinică cunoaștere a proceselor economice și sociale, a realităților în care trăim, o previziune clară a dezvoltării societății și elaborarea, pe această bază, a unei linii generale juste ;

— munca de conducere, care presupune o deplină unitate de gîndire și acțiune ;

— cunoașterea permanentă a contradicțiilor ce acționează în societate și luarea măsurilor corespunzătoare pentru soluționarea lor — în conformitate cu legile dezvoltării sociale, cu orientarea generală a partidului ;

— consultarea largă a colectivelor de muncă și a cadrelor din toate sectoarele și domeniile, o strînsă legătură cu masele de oameni ai muncii, crearea cadrului organizatoric și juridic adecvat pentru participarea acestora la conducerea întregii societăți [19], democrația fiind atributul politic definitoriu al societății noastre, iar adîncirea ei continuă — sensul major al devenirii istorice spre comunism. Ca atare, problemele conducerii devin, din această perspectivă, tot mai mult un apanaj al politicului.

3. Una din ideile-forță ale operei teoretice a tovarășului Nicolae Ceaușescu este aceea că realizarea sarcinilor de organizare și conducere, a celor economico-sociale, politico-ideologice și educative tot mai complexe pe care le ridică etapa făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintarea țării spre comunism, impun ridicarea pe o treaptă superioară a activității partidului, creșterea continuă a rolului său conducător, partidul îndeplinind în continuare cerința obiectivă, reclamată de dialectica însăși a dezvoltării vieții sociale în socialism, a existenței unui nucleu social conducător. „În perioada făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și a trecerii spre comunism — se arată în *Programul* partidului nostru —, partidul va continua să constituie forța politică conducătoare a întregii activități economico-sociale" [20], revenindu-i sarcina

---

[17] *Ibidem*, p. 39.
[18] *Ibidem*, p. 51.
[19] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, vol. 7, p. 43—44, 48, 49, 50.
[20] *Programul Partidului Comunist Român*, p. 112.

„de a organiza și conduce în mod conștient amplul proces social de înaintare neîntreruptă a societății pe calea comunismului" [21].

Din perspectiva profund dialectică a demersului teoretic al analizei problematicii rolului politic conducător al partidului și a creșterii continue a acestui rol, tovarășul Nicolae Ceaușescu a ridicat, totodată, o problemă de o importanță teoretică și practică deosebită : cea a liniilor de evoluție a acestui factor politic. „Desigur, subliniază în acest sens tovarășul Nicolae Ceaușescu, se pune problema — cum vor evolua funcțiile și rolul partidului în procesul dezvoltării societății socialiste, în perspectiva trecerii la comunism" [22]. În această direcție, partidul nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu, au adus o contribuție de o deosebită valoare la dezvoltarea creatoare a concepției materialist-istorice, a socialismului științific. În viziunea lui Marx și Engels, dezvoltată de Lenin, partidul comunist — ca orice organism social — a apărut în anumite condiții istorice și ca atare existența sa are anumite limite istorice. „Nu trebuie să uităm nici un moment această concepție, acest adevăr, care-și păstrează pe deplin valabilitatea — subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu — ; în perspectiva istorică partidul va trebui să dispară, ca urmare a omogenizării din punctul de vedere al nivelului dezvoltării conștiinței a tuturor membrilor societății" [23]. Partidul comunist s-a născut odată cu dezvoltarea proletariatului ca clasă, cu asumarea conștientă de către acesta a rolului istoric ce-i revine în realizarea progresului social și va exista atît timp cît își va exercita misiunea istorică, obiectiv determinată, de a conduce transformarea revoluționară a societății, edificarea socialismului și comunismului. În concepția partidului nostru, a tovarășului Nicolae Ceaușescu, acest proces de evoluție a funcțiilor partidului pînă la dispariția sa are un caracter profund dialectic, realizîndu-se pe două linii convergente. În primul rînd, după cum se arată în *Programul P.C.R.*, „procesul de dispariție a partidului se va realiza, în mod evolutiv, prin integrarea sa în viața societății, prin participarea tot mai organică a membrilor de partid la întreaga viață socială în strînsă legătură cu masele populare" [24].

În fundamentarea acestei teze un rol deosebit are concepția tovarășului Nicolae Ceaușescu privind raporturile dintre partid-membrii săi-popor. „A intrat în obișnuință — arată secretarul general al partidului nostru în expunerea la adunarea solemnă din Capitală cu prilejul festiv al sărbătoririi împlinirii a 50 de ani de la înființarea Partidului Comunist Român — să vorbim despre partid ca despre o noțiune generală, idealizîndu-l. Cîteodată uităm însă că, de fapt, partidul sînt oamenii, istoria sa este istoria oamenilor, conștiința lui este conștiința oamenilor. Putem spune cu deplin temei : partidul sîntem noi, membrii săi, reprezentanții poporului (...). Sîntem astăzi întru totul îndreptățiți să afirmăm : *partidul este poporul, reprezentat prin cei mai buni fii ai săi*" [25]. Integrarea treptată a partidului în viața socială va avea ca efect ridicarea poporului, a maselor de oameni ai muncii la nivelul înțelegerii tot mai înalte a problemelor

---

[21] *Ibidem.*

[22] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, vol. 7, p. 39.

[23] *Ibidem*, p. 39—40.

[24] *Programul Partidului Comunist Român*, p. 111—112.

[25] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 5, p. 909 (subl. ns. — *Gh. E.*).

dezvoltării economico-sociale, la o cunoaștere științifică a legităților generale ale evoluției sociale, ca bază a unei activități libere conștiente.

Pe de altă parte, procesul dispariției treptate a partidului, „care se va încheia în societatea comunistă deplină, trece în mod obligatoriu prin întărirea și dezvoltarea la cel mai înalt nivel a rolului conducător al partidului în societate" [26].

Opera științifică, ideologică și politică a tovarășului Nicolae Ceaușescu, impresionantă prin profunzimea și multilateralitatea sa, luminează pilduitor o întreagă perioadă, cea mai fertilă din întreaga istorie a partidului nostru și a României socialiste. Novatoare, consecvent științifică și revoluționară, gîndirea teoretică a secretarului general al partidului se identifică cu cele mai înalte valori politice, morale, filozofice ale epocii noastre, cu lupta eroică a întregului nostru popor, călăuzit de Partidul Comunist Român, pentru o Românie liberă, prosperă și suverană.

La cea de-a 60-a aniversare a creării Partidului Comunist Român, semnificațiile ample ale acestui act istoric fundamental pentru existența prezentă și viitoare a poporului român dobîndesc valențe calitativ noi, impuse atenției și recunoașterii întregii omeniri contemporane prin ceea ce am început să denumim cu deplină îndreptățire și mîndrie : „Epoca Nicolae Ceaușescu".

FUNDAMENTUL TEORETIC AL CREĂRII PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

DE

DAMIAN HUREZEANU

În istoriografia mișcării muncitorești din România, momentul creării Partidului Comunist, acum șase decenii, în mai 1921, ocupă un loc de prim-plan. Evenimentul este tratat într-o perspectivă cuprinzătoare, implicînd înțelegerea întregii dezvoltări a mișcării muncitorești, descifrarea logicii procesului revoluționar din România [1]. Acesta este demersul propus de istoriografia noastră astăzi, demers care urmărește să dezvăluie premisele istorice ale făuririi partidului, să releve înscrierea lui în făgașul unei continuități și a unei deveniri care articulează strîns toate etapele parcurse de mișcarea muncitorească și revoluționară din România.

Numai că, evident, linia de continuitate a mișcării muncitorești nu se prezintă ca un „șir continuu", ca o curgere uniformă și nediferen-

---

[26] *Programul Partidului Comunist Român*, p. 112.

[1] Vezi *Mișcarea muncitorească din România 1916—1921*, București, Edit. politică, 1971 (colectivul de autori : C. Cușnir-Mihailovici, Fl. Dragne, Gh. Unc) ; *Crearea Partidului Comunist Român*, sub redacția I. Popescu-Puțuri, A. Deac, București, Edit. științifică, 1971.

țiată. Evoluția mișcării muncitorești din România învederează cu claritate o succesiune de etape distincte; aceste etape cristalizează un anume grad de maturitate a mișcării, exprimă anumite caracteristici de ordin organizatoric și politic-ideologic ale acesteia.

În ceea ce privește procesul dezvoltării mișcării muncitorești și socialiste pînă la crearea Partidului Social-Democrat al Muncitorilor din România (1893) situația e cît se poate de limpede. Transformările calitative de ordin organizatoric, politic și ideologic se succed cu rapiditate într-un proces de maturizare ascendentă care fac posibilă formarea partidului, conduc la realizarea acestui moment de sinteză al evoluției mișcării.

Ceea ce se cere subliniat este faptul că și după crearea P.S.D.M.R. mișcarea muncitorească și socialistă descrie o traiectorie în care putem distinge etape și profiluri bine conturate. Pentru oricine cercetează cu atenție trăsăturile mișcării la sfîrșitul secolului al XIX-lea, ale „vechii mișcări", cum se mai numea în publicistica socialistă de la începutul secolului al XX-lea, și caracteristicile mișcării muncitorești și socialiste din primul deceniu și jumătate a secolului nostru aspectele deosebitoare sînt evidente. Într-un fel se constituie ideea de „luptă politică" în „vechea mișcare" și în altul în condițiile evoluției mișcării socialiste după 1905, cînd se pun bazele noii etape în dezvoltarea sindicatelor și cînd cercurile „România muncitoare" caută să creeze o bază de masă proletară, largă și cuprinzătoare, pentru lupta politică. Într-un fel apelează la ideea luptei politice Morțun, Nădejde, Atanasiu, I. Radovici etc., care urmăresc cu deosebire nejustificate succese electorale, și într-alt fel văd lupta politică Mihai Bujor, C. Racovski, Al. Constantinescu, D. Marinescu etc., care o privesc ca pe forma care concentrează toate celelalte domenii ale luptei de clasă, care tinde să asigure accesul la putere al proletariatului. Într-un fel concep structura și acțiunea partidului liderii săi în intervalul 1893—1899 și în alt fel se poartă discuțiile privind organizarea, structura și rolul partidului la Congresele din 1912—1914.

Un indiciu elocvent asupra fizionomiei diferite a mișcării socialiste pînă la defecțiunea „generoșilor" din 1899 și de la începutul secolului nostru înainte este însuși tipul și pleiada de conducători care-și leagă numele de cele două etape. Ștefan Gheorghiu, Al. Constantinescu, I. C. Frimu, Gh. Cristescu, D. Marinescu, Mihai Bujor, C. Racovski, Ec. Arbore, pentru a evoca numai cîteva figuri ale socialismului român la începutul secolului al XX-lea, și-au înscris cu strălucire numele în istoria mișcării noastre muncitorești.

Este semnificativ că și în spațiul de timp de la începutul secolului al XX-lea mișcarea socialistă învederează o tendință de radicalizare, sau, altfel spus, este confruntată cu evenimente față de care reacționează printr-un plus de hotărîre și fermitate.

Iată, de pildă, viforosul an 1907. În toiul evenimentelor revoluționare, și mai ales după aceea, se fortifică atitudinile și pozițiile favorabile adoptării unor transformări agrare mai hotărîte, întăririi legăturilor între muncitori și țărani, creșterii preocupărilor mișcării socialiste pentru problema agrară.

Războaiele balcanice găsesc mișcarea socialistă pe o poziție principială, chemînd la întărirea frontului proletar de luptă interbalcanic, la

intensificarea spiritului ofensiv al clasei muncitoare, denunțînd energic mașinațiunile cercurilor politice dominante. Primul război mondial găsește mișcarea socialistă din România convinsă de necesitatea de a păstra vie și nealterată conștiința de clasă a proletariatului, de a rămîne fidelă idealurilor sale permanente, urmărind nu „să concilieze" antagonismele în numele „păcii civile", așa cum au făcut exponenții unor mari partide socialiste ale vremii — mai ales social-democrații germani și francezi —, ci să mobilizeze forța ofensivă a muncitorilor, să dezvăluie antagonismele și contradicțiile sociale. Mișcarea antirăzboinică pentru neutralitate, radicalizarea punctelor de vedere în problema agrară — mergînd pînă la ideea desființării depline a marii proprietăți —, în cea privind structura partidului și rolul acțiunii politice, toate acestea reflectă deplasări pe o traiectorie ascendentă, într-un sens ce indică un plus de fermitate și de combativitate a mișcării. Pe plan internațional, inițiativele, acțiunile și poziția mișcării socialiste sînt prezidate de același spirit, sînt pătrunse de același suflu. Conferința socialistă interbalcanică din 1915 de la București a fost printre cele dintîi manifestări viguroase, cu caracter internațional, din timpul războiului, care a ripostat social-oportunismului. De asemenea, cum se știe, socialiștii români au fost printre inițiatorii Conferinței internaționale socialiste de la Zimmerwald, alături de reprezentanți de stînga ai socialismului italian și elvețian. Această acțiune de largă rezonanță în epocă condensează și dă expresie concentrată poziției social-democrației române în perioada neutralității.

Etapele pe care le-a parcurs, așadar, mișcarea socialistă în jumătatea de secol premergătoare creării Partidului Comunist Român au sedimentat o experiență bogată și complexă care putea să furnizeze elemente pentru noi dezvoltări creatoare. Este semnificativ că în anii avîntului revoluționar 1918—1921, cînd accentul și preocupările mișcării cădeau pe înnoire, numeroși militanți, purtători ai cursului înnoitor, n-au omis să sublinieze valoarea înaintată, în multe privințe semnificativă, a experienței mișcării socialiste din etapele precedente. „Clasa muncitoare din România — se sublinia într-o importantă moțiune a muncitorilor gălățeni din 1 mai 1921 —, în tot timpul războiului și după război, a păstrat o atitudine consecventă cu adevăratele principii socialiste, stînd pe baza luptei de clasă intransigente" [2]. În raportul Partidului Socialist pregătit pentru proiectatul congres de la Cîmpina (august 1920) se scria: „În România, partidele ca și sindicatele au rămas credincioase luptei de clasă, luptei intransigente contra războiului... Partidele socialiste italian, român și elvețian au luat inițiativa pentru a restabili legăturile între socialiștii internaționali menite a determina o acțiune contra groaznicului război" [3]. De asemenea, în raportul asupra organizării mișcării sindicale, pregătit tot pentru același congres, se evidențiau tradițiile progresiste ale sindicatelor din România și înțelegerea corectă a raportului dintre sindicat și partid. „La noi, încă înainte de război — citim în acest raport —, se preconiza că în organizația sindicală lucrătorul găsește nu numai un sprijin pentru revendicările imediate, dar și mijlocul de a scăpa de

[2] „Nădejdea" din 1 mai 1921.

[3] *Documente din istoria mișcării muncitorești din România 1916—1921*, Edit. politică, 1966, p. 429—430.

asuprirea capitalistă prin înlăturarea exploatării omului de către om. Congresul actual — continua proiectul de raport — trebuie să stabilească în mod clar și lămurit că sindicatul este o uniune a muncitorilor unei ramuri de industrie ce conduce lupta economică a muncitorilor și care participă într-o colaborare constantă cu partidul politic al proletariatului la lupta clasei muncitoare pentru liberarea și desființarea tiraniei salariului, pentru victoria socialismului" [4].

În tumultul transformărilor revoluționare din 1918—1921, P. Constantinescu-Iași, intelectualul care s-a legat organic de clasa muncitoare și de idealurile ei, ținea să releve spiritul ofensiv, militant care însuflețise mișcarea socialistă română la începutul secolului al XX-lea. „Pe noi ne leagă acțiunea dinaintea, din timpul și după război mai mult de partidele naționale din Internațională (este vorba de Internaționala a II-a — *D.H.*) care poartă precizat pecetea revoluționară... care sînt de stînga" [5]. „Trebuie să ne recăpătăm cu orice preț echilibrul socialist revoluționar — sublinia un alt reprezentant al stîngii socialiste în 1920 — care-i în tradiția mișcării noastre și a mișcării socialiste din întreg Balcanul" [6].

Este demn de remarcat faptul că însuși mesajul Internaționalei Comuniste transmis membrilor partidului socialist la 10 decembrie 1920, document în care nota critică nu era scutită de imputări nedrepte, aprecia totuși pozitiv activitatea antebelică a Partidului Social-Democrat [7].

Dar crearea Partidului Comunist Român nu poate fi înțeleasă fără adîncile procese transformatoare pe care mișcarea muncitorească le-a parcurs între 1918—1921. Aceste procese se constituie, în totalitatea lor, ca un punct nou al dezvoltării mișcării muncitorești și socialiste. Ele cristalizează o experiență decisivă de luptă, de organizare și gîndire. Pe planul acțiunii practice revoluționare niciodată pînă atunci forța proletariatului nu s-a manifestat cu mai multă vigoare și combativitate; s-a petrecut un adevărat salt în domeniul organizării politice și profesionale a clasei muncitoare. Organizațiile socialiste din întreaga țară numărau în 1920 peste 100 000 de membri [8], iar sindicatele cuprindeau circa 260 000 de membri [9]. În întreaga istorie a mișcării muncitorești din România, pînă după cel de-al doilea război mondial, aceasta a fost perioada în care Partidul Socialist și mișcarea sindicală au avut cea mai puternică forță numerică.

Deși nu s-a realizat încă o deplină unire organizatorică între Partidul Socialist din România antebelică și organizațiile socialiste din provinciile românești reunite, mișcarea socialistă a acționat în general unitar

---

[4] *Ibidem*, p. 436.

[5] „Socialismul" din 8 martie 1920.

[6] *Ibidem*, 26 martie 1920, vezi și nr. 43 din 1 martie 1920.

[7] Vezi „Lumea nouă" din 14 mai 1922.

[8] La Conferința socialistă din 23—26 mai 1919 de la București se considera că existau cca 115.000 muncitori organizați dintre care: 70.000 în Ardeal, 30.000 în România antebelică și 15.000 în Bucovina („Socialismul" din 27 mai 1919).

Congresul extraordinar socialist din 13—14 octombrie 1919 evalua efectivul organizațiilor socialiste la 148.500 de membri. Vezi *Documente din istoria mișcării muncitorești din România. 1916—1921*, p. 258; C. Cușnir-Mihailovici, Fl. Dragne, Gh. Unc, *Mișcarea muncitorească din România. 1916—1921*, București, Edit. politică, 1971, p. 235.

[9] C. Cușnir-Mihailovici, Fl. Dragne, Gh. Unc, *op. cit.*, p. 235.

și coordonat, ca un corp comun. „Cele trei mari partide socialiste din România mărită, cel transilvănean, cel bucovinean și al nostru din țara veche — scria Teodor Iordăchescu în articolul *Unitatea socialistă* — au căzut de acord pînă acum asupra Declarației de principii (din decembrie 1918 — n.ns.) asupra programului (din mai 1919 — n.n.) și acuma în urmă asupra unei moțiuni de amănunt... alegerile sub un regim de dictatură militară... Unitatea lor de azi e [...] firească. Ea decurge din unitatea de ieri și se contopește în unitatea mondială socialistă care face însăși forța națională și internațională a socialismului.

Aceste trei fracțiuni socialiste nu sînt străine unele de altele. Sînt numai trei surori care se adună astăzi, prin forța istoriei, într-o singură casă spre a conlucra și mai cu spor pentru binele poporului acestei case, după cum și înainte au lucrat în același scop pentru popoarele în mijlocul cărora s-au aflat" [10].

La Conferința din mai 1919, care a adoptat un important document programatic al mișcării socialiste, au participat delegați ai Partidului Socialist din România, cît și reprezentanții partidelor socialiste din Ardeal, Banat și Bucovina [11]. Dealtfel, un comunicat apărut în ziarul „Socialismul" din 17 octombrie 1919 arăta că în urma adunării din octombrie 1919 a organizațiilor socialiste „au fost incluși în Comitetul Executiv al Partidului Socialist: 4 tovarăși din Ardeal, 2 din Basarabia, 2 din Bucovina..." [12].

Ulterior, activitatea pregătitoare pentru convocarea congresului general al Partidului Socialist, congres care urma să se țină la Cîmpina, implica, după cum se știe, întreaga mișcare muncitorească din țară. Inițial congresul trebuia să aibă loc între 11—19 aprilie 1920; apoi a fost amînat, printr-o hotărîre de ultimă oră a Consiliului general al Partidului socialist, pentru 1—8 august 1920, pentru ca dezbaterile și confruntările legate de pregătirea congresului să dureze pînă în mai 1921. În toată această perioadă, reprezentanții mișcării muncitorești și socialiste din Ardeal, Banat și Bucovina au participat la acțiunea de clarificare ideologică desfășurată cu o intensitate crescîndă și cu o cristalizare tot mai precisă a pozițiilor. Un moment foarte important în direcția realizării unității organizatorice a mișcării muncitorești l-a constituit Congresul Partidului Socialist și al sindicatelor din Ardeal și Banat din 15—16 august 1920. „Congresul — se sublinia într-una din moțiunile adoptate cu acest prilej — recunoaște că unirea puterilor constituie o necesitate de neînlăturat și, în consecință, declară că dorește desăvîrșita unificare cu partidul socialist din România veche. În vederea realizării acestui deziderat, partidul socialist din Ardeal și Banat încetează de a mai ființa ca partid independent și lasă în grija Congresului general, ce va avea loc mai tîrziu, cu participarea delegaților din toată țara, ca acesta să stabi-

---

[10] „Socialismul" din 16 octombrie 1919.

[11] Vezi *Documente din istoria mișcării muncitorești din România 1916—1921*, p. 199—205.

[12] În toamna anului 1918, Partidul Socialist din România a desemnat un Comitet executiv provizoriu compus din Al. Constantinescu, Gh. Cristescu, I. C. Frimu, T. Iordăchescu, Ilie Moscovici (secretar), I. Sion, Gh. Teodorescu. În semn de omagiu pentru activitatea sa revoluționară, a fost păstrat în Comitetul executiv, cu titlu onorific, și Cristian Racovski care activa din 1917 în Rusia Sovietică.

lească atît programul de acțiune, cît și statutul partidului unificat" [13].

Este drept, în mișcarea socialistă din Banat și Transilvania, dar mai ales în cea din Bucovina, poziția elementelor moderate sau de-a dreptul oportuniste a fost mai puternică decît în Partidul socialist din vechea Românie [14]. A existat și în mișcarea socialistă din România antebelică o anumită discrepanță între atitudinea maselor, marcată de un pronunțat spirit revoluționar, și orientarea unor cadre conducătoare din Comitetul executiv sau din Consiliul general al Partidului Socialist. În ansamblu, însă, în România antebelică, acțiunea și propaganda de partid, mergînd pînă la documentele de mare importanță privind orientarea mișcării, poartă o pecete mai hotărîtă, mai ofensivă. Secțiunea din București a Partidului Socialist, ca și secțiunile din Ploiești, din Galați, din Oltenia au jucat rol de motor al acțiunilor menite să asigure victoria liniei revoluționare în mișcarea socialistă.

Întreaga mișcare socialistă și muncitorească era antrenată, într-un fel sau altul, în fluxul înnoitor care ducea irezistibil spre crearea Partidului Comunist Român. La fel de semnificativă ca și acțiunea practică revoluționară a proletariatului sau ca dezvoltarea organizațiilor sale politice și profesionale și cu consecințe care aveau să se afirme în întreaga evoluție ulterioară a mișcării muncitorești a fost *dezbaterea ideologică* purtată în anii avîntului revoluționar. Așa cum am menționat, crearea P.C.R. nu poate fi înțeleasă fără extraordinara efervescență ideologică din 1918—1921, fără mutațiile survenite pe plan teoretic în cadrul mișcării.

Problema care a polarizat dezbaterile și a determinat pozițiile și atitudinile, orientările și curentele a fost acea a *revoluției*. Se poate afirma cu certitudine că această problemă s-a aflat la temelia noii orientări a mișcării socialiste și a creării Partidului Comunist Român. Din ea au decurs orientările tactice și strategice, felul în care se evalua experiența anterioară a propriei mișcări și cea internațională, pozițiile față de fenomenele revoluționare pe plan mondial, aprecierea epocii, ca atare, viziunea asupra structurii organizatorice a partidului etc. etc. Putem spune că nu a existat vreun aspect privind mișcarea muncitorească, rolul și misiunea sa eliberatoare, care să nu se răsfrîngă în concepția asupra revoluției, în felul în care era privită această chestiune.

Partidul Comunist Român s-a născut ca partid al *revoluției*, al *acțiunii* și al *practicii revoluționare*. El a izvorît din spiritul ofensiv al mișcării proletare de masă, aflată într-un amplu proces de radicalizare. Militanții de stînga din mișcare au fost interpreții acestui spirit ; prin lupta și eforturile lor, prin căutările și perseverența lor, au asigurat un curs înnoitor mișcării muncitorești revoluționare și i-au dat acel stat major care devenise o necesitate istorică. „Crearea Partidului Comunist Român pe baza ideologiei marxist-leniniste — se subliniază în Programul adoptat la

---

[13] *Documente din istoria mișcării muncitorești din România. 1916—1921*, București, Edit. politică, 1966, p. 477 ; vezi și p. 483 ; 584—585.

[14] Într-un articol publicat în „Socialismul" din 20 martie 1920, D. Fabian sublinia necesitatea sprijinirii mai active și eficiente a elementelor de stînga din conducerea mișcării din Transilvania pentru a realiza unificarea întregii mișcări socialiste române pe baze revoluționare. „Noi cunoaștem dincolo (în Transilvania — *n.ns.*) numeroase elemente, dintre cele mai capabile, care stau pe terenul declarației noastre de principii din 1918. Ce-a făcut partidul nostru pentru a le organiza, a le ajuta în propaganda lor maximală, a le ușura cucerirea maselor de acolo și a pregăti, pe calea asta, a maselor, unificarea ?".

Congresul al XI-lea al P.C.R. — a marcat o etapă nouă, superioară, atît pe plan politic și ideologic, cît și organizatoric în mișcarea revoluționară din România, în dezvoltarea detașamentului de avangardă al clasei muncitoare, a dat un nou și puternic avînt luptelor politice și sociale desfășurate de masele largi populare din țara noastră" [15]. Fundamentul teoretic al partidului comunist s-a constituit în jurul ideii de revoluție.

Într-adevăr, luînd documentele pe care le considerăm că exprimă poziția stîngii socialiste în anii avîntului revoluționar 1918—1921, vom observa că sînt toate pătrunse de conștiința necesității ruperii cu practica și teoria oportunistă, indiferent ce forme ar îmbrăca, a adoptării unui curs ferm, revoluționar de gîndire și de acțiune. În cunoscuta *Declarație de principii* din decembrie 1918, socotită document programatic al Partidului socialist, se dezavua în termeni hotărîți „tactica reformistă, oportunistă, a partidelor socialiste" care a împiedicat și a întîrziat „dezvoltarea conștiinței de clasă a proletariatului în vederea țelului final, deci revoluționarea maselor". În contrast cu această tactică, Partidul Socialist declara că „luptă pentru cucerirea prin orice mijloc a puterii politice din mîinile burgheziei române și întronarea dictaturii proletare în vederea realizării idealului comunist... Că pentru atingerea acestui scop, Partidul Socialist din România se va folosi de toate libertățile politice și-și va cuceri altele noi" [16].

Epoca dăduse un verdict categoric viziunii care prezidase activitatea Internaționalei a II-a. Instrumentarul ei teoretic și normele ei practice de acțiune s-au prăbușit în confruntarea cu realitatea vieții, cu desfășurarea concretă a evenimentelor. Caracterul revoluționar al epocii a trebuit să fie recunoscut de întreaga mișcare socialistă, de cvasitotalitatea curentelor din cadrul acesteia. Această recunoaștere cvasiunanimă a generat dealtfel dificultăți în limpezirea și în delimitarea pozițiilor. Fiindcă, în afara declarațiilor formale cu privire la „caracterul revoluționar al epocii", se ascundeau deosebiri profunde vizînd felul în care se înțelegea rolul, sarcinile și căile de urmat în noua conjunctură.

Exponenții curentului de dreapta admiteau ideea caracterului revoluționar al epocii, dar căutau, de exemplu, să salveze, pe cît cu putință, Internaționala a II-a și s-o repună în stare de funcționare fie și printr-o „fuziune" a ei cu Internaționala a III-a. Ei invocau caracterul specific al condițiilor obiective și subiective din România ca justificare a tacticii moderate, a unei politici pregătitoare, desfășurată preponderent în plan educativ și vizînd formarea conștiinței de clasă a proletariatului. În același sens invocau și caracterul special al împrejurărilor din Rusia care au dus la victoria Marii Revoluții Socialiste din Octombrie și pe care o considerau un experiment exclusiv rusesc, fără vreo semnificație mondială. În aprecierea dictaturii proletariatului făceau abstracție de conținutul de clasă al puterii instaurate, negînd, în numele democrației, nu numai dictatura, dar și legitimitatea însăși a noii orînduiri. Problema victoriei socialismului în România era tratată prin prisma cunoscutei teze a dez-

---

[15] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 40.

[16] *Documente din istoria mișcării muncitorești din România. 1916—1921*, p. 126—127.

voltării ţărilor înapoiate în orbita celor înaintate. Perspectiva socialismului român era condiţionată de transformarea socialistă a occidentului european [17].

În ce priveşte acţiunea maselor, dreapta socialistă era de fapt pentru restrîngerea acesteia sub pretextul „disciplinării" şi a controlului asupra mişcării revoluţionare, al canalizării pe un făgaş care îi tocea de fapt ascuţişul revoluţionar. Este semnificativ că şi exponenţii poziţiei centriste se pronunţau pentru „domesticirea acţiunilor proletare" din cauză că le-ar lipsi maturitatea organizării. Aceasta face ca conducerea mişcării — scria, de pildă, Şerban Voinea în *Pentru un program de acţiune*, unul din cele mai importante documente publicate în spiritul ideilor centriste — să fie „redusă la rolul de şlep, tîrîtă în dreapta sau în stînga după injoncţiunile masei nepregătite şi atothotărîtoare" [18].

Stînga socialistă vedea, dimpotrivă, în caracterul revoluţionar al epocii un prilej şi o cerinţă de a dezvolta mişcarea de masă şi acţiunea revoluţionară. Înţelegerea semnificaţiei noii epoci era legată indisolubil, în viziunea ei, de înţelegerea rolului Marii Revoluţii Socialiste din Octombrie, a dimensiunii sale istorico-mondiale. În centrul evenimentelor epocii se situa, în mod obiectiv, acest moment care înrîurise hotărîtor atmosfera revoluţionară a timpului. Revoluţia din Octombrie era considerată, astfel, un punct de reper inestimabil în redefinirea strategiei orientării mişcării muncitoreşti, aşa cum un alt punct de reper, dar cu sens negativ şi în opoziţie cu procesele petrecute în Rusia Sovietică, era, cum am mai amintit, Internaţionala a II-a şi experienţa ei apăsată de balastul oportunismului şi al renegării idealurilor autentice ale socialismului [19].

Orientarea mişcării muncitoreşti trebuia să servească, aşadar, acestor idealuri, să fie pătrunsă de slujirea lor energică, activă şi vie. „Partidele socialiste — scria un exponent al stîngii cu prilejul unei ample dezbateri care s-a purtat în coloanele ziarului „Socialismul" cu privire la linia programatică a mişcării — trebuie să aibă programe avînd la bază un principiu adînc reformator, o doctrină socială teoretică şi practică, singurul

---

[17] Vezi, de exemplu, dezbaterile Conferinţei socialiste din mai 1919, în special intervenţia lui Iacob Pistiner („Socialismul" din 25 mai 1919).

[18] „Socialismul" din 26 martie 1920.

[19] Analizînd şi criticînd slăbiciunile Internaţionalei a II-a, purtătorii curentului de stînga din mişcarea socialistă nu negau unele merite şi achiziţii pozitive ale acestuia, mai ales în planul acţiunii educative a maselor muncitoare. Găsim că poziţia stîngii socialiste faţă de Internaţionala a II-a se reflectă cuprinzător şi sugestiv în *Raportul* pregătit pentru congresul de la Cîmpina (august 1920). „Politica dusă pînă la război, — citim în acest document — a compromis foarte mult Internaţionala a II-a, iar cea din timpul războiului a distrus-o. Cangrenată de oportunism şi fără a putea rezolva contrazicerile mediului social burghez prin soluţiunile sale, această Internaţională a muncitorilor trebuia să dispară prin propriile ei greşeli.

Desigur, nu putem ignora considerabila înrîurire educatoare pe care Internaţionala a II-a a avut-o asupra popoarelor şi golul pe care l-a umplut prin bogata ei literatură. Nu trebuie să uităm nici influenţa sa spirituală pe care a exercitat-o asupra Europei, influenţa pe care nimeni, în afară de susţinătorii regimului burghez, nu îndrăznesc să i-o tăgăduiască în acţiunea sa pacifistă şi lupta pentru ridicarea intelectuală a muncitorilor.

Dar această epocă istorică s-a spulberat. Noi, socialiştii, care ne-am închinat întreaga viaţă idealului proletar, trebuie să judecăm fără slăbiciune propriile noastre greşeli. Aceasta ne-o cere desfăşurarea evenimentelor prin care trecem spre a nu cădea în greşelile predecesorilor noştri. Erorile trecutului ne ordonă a rupe cu ele şi a ne îndrepta calea către o nouă Internaţională, care trebuie să fie a faptelor" (*Documente din istoria mişcării muncitoreşti din România. 1916—1921*, p. 425; vezi şi p. 340).

fapt care dă caracterul de partid de clasă... E drept că ţara noastră nu stă gata spre a primi acum o formă socialistă, dar cînd jumătate din Europa este socializată şi cînd în cealaltă jumătate mocneşte revoluţia socială, ce alt ne poate preocupa pe noi, socialiştii, acum?" [20].

Caracterul epocii pe care o traversa mişcarea socialistă şi efervescenţa revoluţionară a maselor trebuiau să-şi găsească expresie adecvată într-o strategie de stînga, aptă nu numai să reflecte procesele petrecute, dar să reprezinte elementul dinamogen al acestora. „Doctrina socialistă — citim în articolul, semnificativ intitulat, *Datoria momentului* —, în acelaşi timp reflex şi îndrumătoare a mişcării proletare, a urmat şi ea evoluţia acestei ultime faze din desfăşurarea luptei de clasă. De aci deosebirea de vederi teoretică şi practică a partidelor socialiste din diverse ţări. Dar oricare ar fi caracterul şi cuprinsul acestor deosebiri, un fapt se impune de la prima ochire : pretutindeni masele se radicalizează, evoluează spre stînga. ...Da, am intrat în epoca revoluţiei sociale. De acest lucru trebuie să se pătrundă orice socialist, căci această convingere implică o anumită atitudine teoretică şi practică... Mai ales nouă, socialiştilor români, conştiinţa acestui fapt ne impune datorii mari. Să nu pierdem o clipă din vedere gîndul că de gradul pregătirii noastre depinde într-o bună măsură modul şi calitatea societăţii ce vom înfăptui" [21].

Ceea ce vroiau să recupereze reprezentanţii curentului de stînga din doctrina marxistă este, aşadar, *ideea revoluţiei* în termeni de acţiune. Era o problemă a epocii, generată de condiţiile ei specifice, propulsată spectaculos de ea. Dar e o chestiune ce ţine şi de însăşi esenţa concepţiei marxiste. În viziunea marxistă procesul istoric (creaţia istorică) apare, în adevăr, ca rezultantă a înlănţuirii dintre necesitate şi acţiune. Marxismul explică dezvoltarea socială pe o bază deterministă, dar necesitatea, în accepţia marxistă, nu înseamnă nicicum desfăşurarea oarbă a unor mecanisme materiale obiective, exterioare activităţii umane în general, praxisului social-istoric. Determinismul marxist include în ideea de necesitate rolul modelator al acţiunii umane. Departe de a fi fatalistă, obiectiv-mecanicistă, concepţia marxistă a istoriei acordă, dimpotrivă, o însemnătate excepţională acţiunii, subiectivităţii în istorie, elementului activ conştient, fără să fie însă voluntarist-subiectivistă, să nu ţină seama, adică, de premisele obiective pe care se înalţă şi operează praxisul social-politic.

Or, în perioada Internaţionalei a II-a s-au înstăpînit unele teze care vădeau conceperea marxismului într-o manieră mecanicistă, osificată, anchilozată. Determinismul marxist era înţeles ca autodezvoltarea unor premise materiale obiective care duc, în mod inexorabil, la transformarea societăţii. Socialismul (momentul trecerii la socialism) era privit exclusiv ca rezultat al maturizării condiţiilor obiective. Acumularea lor va determina — după această concepţie —, mai curînd sau mai tîrziu, saltul care, oricum, se va înfăptui.

Aparent optimistă, această viziune era puternic marcată de scepticism şi îngăduia o tactică pasivă, de expectativă, concentrată mai ales

---

[20] „Socialismul" din 24 mai 1919.
[21] „Socialismul" din 1 mai 1919.

spre munca de educație, de propagandă, pregătitoare, lipsită deci de hotărîrea și curajul faptei, al acțiunii, incapabilă, în fond, să treacă pragul de la invocarea revoluției la realizarea ei în fapt.

În contrast cu această viziune — apărată deschis sau disimulat de cei care se opuneau creării Partidului Comunist —, adepții orientării spre comunism militau pentru o mișcare politică fondată realmente pe coincidența dintre idee și faptă, pe restabilirea raportului dialectic dintre necesitate și acțiune în istorie, pe înțelegerea corectă a acestui raport. Ei erau, astfel, purtătorii unei viziuni mai adînci și mai cuprinzătoare asupra dezvoltării istorice, exprimînd, în același timp, mai exact sensul concepției marxist-leniniste, al socialismului științific. Subliniem că, în epocă, dezbaterile nu se desfășurau în plan filozofic ; ele aveau caracterul unor ascuțite înfruntări politice, țintind spre finalitate practică. Aceasta nu ne dispensează de a pătrunde și a decela sîmburele lor teoretic mai adînc. Or, din păcate, în afara unor apariții singulare [22], nici lucrări proeminente consacrate procesului făuririi Partidului Comunist Român nu au acordat suficientă atenție esenței teoretico-filozofice a înfruntării dintre curentele din mișcarea muncitorească din 1918—1921, deși conțin un bogat și valoros material concret cu privire la problemă.

Unele documente și articole ale vremii au dealtfel referiri directe la esența teoretică a controverselor și orientărilor din mișcarea muncitorească. Este revelator în această privință *Raportul asupra problemei agrare*, pregătit de Alexandru Dobrogeanu-Gherea pentru congresul din mai 1921. „Numai pătrunși de întreaga lumină a concepției marxiste — citim în acest raport — putem înțelege pînă în adîncime sensul și însemnătatea marilor evenimente sociale ce se petrec în jurul nostru... Viața reală, odată cu confirmarea strălucită a adevărurilor mari care alcătuiesc teoria istorică marxistă, a luminat pe toți socialiștii care au sarcina să se scuture de prejudecățile teoretice de tot felul. Ea a luminat atît asupra ultimelor cotituri ale drumului pe care merge societatea actuală, cît și asupra tălmăcirii amănunțite a însăși teoriei marxiste" [23]. Situația concret istorică făcuse caducă, după Al. D.-Gherea, ideea transformării pașnice a societății capitaliste, oricît de adîncă ar fi fost zguduirea produsă de această „transformare pașnică". „Viața reală a distrus și corespunzătoarea interpretare *extrem-mecanicistă* a concepției marxiste" [24]. „Viața reală" repudiase atunci formele idilice ale revoluției politice și prefacerii societății. Ea cerea un tribut mai greu : „fătul socialist" se năștea în forme incomparabil mai dure. Era necesară intervenția activă, fermă și tenace a factorului subiectiv, a acțiunii umane conștiente creatoare de istorie. „Nașterea unei noi societăți — se sublinia în acest document — reprezintă esențialmente un mare act de voință conștientă a unei clase sociale, a aceleia care este destinată și interesată la această « naștere ». Această voință de a pune mîna pe putere rămîne, în stadiul actual de dezvoltare a societății, alături de gradul de conștiință care-i corespunde, unicul factor hotărîtor al revoluției politice comuniste" [25].

[22] Considerații interesante, în acest sens, la Marin Badea, *Despre conținutul procesului de clarificare ideologică a mișcării muncitorești din România în anii premergători creării P.C.R.*, vezi *În slujba cercetării marxiste a istoriei P.C.R.*, f.e., 1971, p. 193—202).

[23] *Documente din istoria mișcării muncitorești din România 1916—1921*, p. 657.

[24] *Ibidem*, p. 658.

[25] *Ibidem*, p. 659.

Al. Dobrogeanu-Gherea propune, așadar, o strategie a „voinței" și nu a posibilului sau ineluctabilului. El dezvăluie, cu o vigoare ce face din raportul pe care l-a întocmit un document remarcabil sub aspect teoretic (nu și în ce privește soluționarea concretă a problemei agrare), esența procesului de reorientare a mișcării inițiată și promovată de stînga socialistă [26].

Problema clarificării ideologice, termen prin care de obicei se înțelege în literatura noastră de specialitate dezbaterea din cadrul mișcării muncitorești în anii 1918—1921 în legătură cu viitoarea sa orientare, are ca moment central atitudinea față de revoluție. Purtătorii „clarificării" sînt militanții de stînga, care reușesc nu numai să asigure victoria poziției susținătoare a revoluției în termeni de acțiune, în conformitate cu datele obiective ale epocii, cu situația concret istorică, dar și să fundeze pe acest teren Partidul Comunist Român. „Muncitorimea — scria în 1920 un reprezentant al stîngii, ca răspuns la documentul programatic centrist intitulat *Internaționalismul* — are nevoie de un partid care în mod deschis, mîndru să se declare ca partid revoluționar și să acționeze ca atare. E timpul de a activa. Pentru discuțiune e prea tîrziu... Unirea (este vorba de condițiile menținerii unității dintre stînga și centru în perspectiva Congresului din mai 1921 — *n.ns.*) depinde de împrejurări locale. Ea nu trebuie să consiste numai în acceptarea formală a teoriei comuniste, ci în practica revoluționară ca urmare a teoriei" [27]. Tactica partidului de tip nou, scria D. Fabian în replică la documentul programatic centrist, este judecată după faptul dacă vine sau nu „în interesul proletariatului luat ca clasă, în interesul apropierii de scop, în interesul revoluției sociale, *dacă era conformă cu necesitățile istorice și revoluționare*" [28].

Adeziunile repetate ale majorității zdrobitoare a secțiunilor mișcării socialiste la ideea creării Partidului Comunist și implicarea lor activă în procesul de transformare a Partidului Socialist izvorau din convingerea profundă că prin aceasta se făurește cu adevărat acea forță politică în care proletariatul vede garanția împlinirii misiunii sale istorice. „Partidul comunist, sincer apărător al clasei muncitoare — sublinia un document al Secției din Iași (prezentat în aprilie 1921) — trebuie să se pregătească în toate problemele de actualitate care interesează îndeaproape proletariatul... Partidul Socialist Comunist, cuprinzînd pe muncitorii cei mai conștienți și devotați, elita clasei muncitoare, va trebui să întreprindă o propagandă asiduă de limpezire a situației din sînul mișcării muncitorești și de pregătire a proletariatului în vederea înfăptuirii rolului său istoric" [29].

Partidul ca detașament de avangardă al proletariatului a fost una din tezele care au călăuzit mișcarea muncitorească din România încă în perioada în care s-a făurit, în 1893, Partidul Social-Democrat al Munci-

---

[26] Vezi Marin Badea, *op. cit.*, p. 198. Noua optică a mișcării socialiste cu privire la structura partidului clasei muncitoare, la locul și rolul său în societatea românească — subliniază M. Badea — se definea pornind de la perceperea corectă a interacțiunii dintre teoria și practica revoluționară, dintre caracterul obiectiv al mișcării istorice reale și acțiunea conștientă a subiectului creator, ce-și făurește propria istorie *(ibidem)*.

[27] „Socialismul" din 14 iulie 1920.

[28] „Lupta de clasă", an I, nr. 3 din 1 august 1920, p. 97; vezi și „Socialismul" din 24 iulie 1920.

[29] „Socialismul" din 9 aprilie 1921.

torilor din România. În noile condiții, ideea era legată de capacitatea lui de a conduce efectiv revoluția socialistă victorioasă, procesul transformării revoluționare a societății. E caracteristic în acest sens articolul *Transformarea partidului*, publicat în „Socialismul" din 25 februarie 1921 [30].

Punerea problemei revoluției în termeni de acțiune, ca moment central al cristalizării stîngii în mișcarea socialistă și muncitorească din România, nu înseamnă că de-a lungul celor doi ani și jumătate, cît au durat dezbaterile și confruntările în cadrul mișcării, evoluînd pînă la scindarea organizatorică a dreptei — la Consiliul general din ianuarie-februarie 1921 — de stînga și de „unitari" (centriști) a existat și o concepție tactică bine definită și unanim acceptată în cuprinsul stîngii asupra *desfășurării revoluției în țara noastră*. Stînga însăși nu era, bineînțeles, unitară și uniformă. Una erau grupurile comuniste și alta militanții socialiști de stînga sensibili, de pildă, la păstrarea unității cu „unitarii". În chiar grupurile comuniste existau deosebiri de vederi în privința procesului revoluționar din țara noastră.

Cei mai mulți militanți, inclusiv cei mai valoroși din rîndurile grupurilor comuniste, recunoșteau importanța condițiilor specifice în desfășurarea procesului revoluționar și necesitatea adecvării liniei tactice și strategice la aceste condiții. Ei disociau spiritul, atitudinea și concepția cu adevărat revoluționară, de tactica concretă într-o situație istorică dată. În acest sens se pronunțau, de exemplu, participanții la grupurile comuniste ca Em. I. Nicolau [31], Gh. Moraru [32], Gh. Moscu [33], Dic-Dicescu [34] etc. Este adevărat că au existat și păreri în sprijinul unei imediate porniri la acțiune, alimentate de o optică voluntaristă, de supraaprecierea condițiilor favorabile dezlănțuirii revoluției și a gradului de pregătire a maselor pentru asaltul nemijlocit al puterii. Fenomenul „stîngist" analizat cu atîta acuitate de Lenin în cunoscuta sa broșură s-a manifestat și pe terenul mișcării muncitorești din România. Prezența lui, explicabilă în împrejurările unei perioade de avînt, s-a făcut simțită multă vreme, cu toate consecințele, nu o dată adînci și serioase, pe care le-a antrenat : sectarism,

---

[30] „Un partid nu devine comunist — se scrie în acest articol — nici numai pentru că-și schimbă numele și nici numai pentru că acceptă anumite directive. Un partid devine comunist de-abia cînd el își schimbă structura și tipul de organizare, cînd, dintr-un partid de cotizanți anonimi, el devine un partid de proletari aleși, convinși, conștienți, încercați în luptă și capabili să reziste la luptă și să conducă masele mari la atac". Idei similare și în articolul *Ce trebuie să fie Partidul Socialist* în „Socialismul" din 1 martie 1920.

[31] Aderarea Partidului Socialist la Internaționala a III-a — scria E. Nicolau — „nu însemnează imediata pornire la revoluție. Mai întîi, aceasta nu se poate face la ordin... Dacă pentru cucerirea puterii, pentru doborîrea burgheziei și a statului capitalist, va fi nevoie de violență sau nu, asta depinde și de cumințenia claselor astăzi dominante" („Socialismul" din 29 februarie 1920).

[32] Vezi „Socialismul" din 1 martie 1920.

[33] Adeziunea la Internaționala a III-a și acceptarea principiilor acesteia, sublinia Gh. Moscu, „nu înseamnă dezlănțuirea revoluției în acest moment... esențialul este însă următorul: de a te pregăti pentru revoluție" („Socialismul" din 14 iulie 1920; vezi și C. Cușnir-Mihailovici, Fl. Dragne, Gh. Unc, *op. cit.*, p. 254).

[34] La conferința grupurilor comuniste române, care a avut loc în iulie 1921 în Rusia Sovietică, Dic-Dicescu și V. Popovici apreciau că „în România nu ne putem aștepta la o revoluție imediată, datorită îmbunătățirii treptate a situației economice" (Arh. Inst. de studii istorice și soicial-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R., fond 2, dosar 971, vol. III, fila 201, cf. C. Cușnir-Mihailovici, Fl. Dragne, Gh. Unc, *op. cit.*, p. 454—455).

autoizolare, inaderență la pulsul viu al năzuințelor și revendicărilor maselor, înlocuirea muncii pozitive și creatoare prin fraza și poza revoluționară. Atitudini fals eroice, fraze grandilocvente acopereau, de fapt, fuga de efortul tenace, de munca ordonată și disciplinată. Problema era, în fond, a raportului dintre strategie și tactică în dezvoltarea procesului revoluționar.

Într-adevăr, dacă din punctul de vedere al definirii obiectivelor strategice stînga mișcării socialiste se plasa într-o perspectivă necesară dezvoltării practicii revoluționare și creării partidului de tip nou, capabil să rezolve problemele puse în fața țării în conformitate cu interesele de clasă ale proletariatului, credem că ceea ce au stăpînit mai puțin reprezentanții curentului de stînga au fost aspectele de ordin tactic ale mișcării. Sigur, faza istorică de după război ridica cu acuitate în primul rînd jalonarea unor obiective cu caracter strategic; însă nu este mai puțin adevărat că ea solicita o mare acuitate și capacitate tactică : orice neglijare a problemelor tactice putea să aibă repercusiuni asupra mișcării în ansamblu. Or, unele acțiuni și puncte de vedere promovate de exponenții curentului de stînga, soluțiile pe care le formulau în legătură cu probleme importante ale vieții politice, ale realității social-economice — amintim, de pildă, poziția față de alegerile parlamentare, față de reforma agrară etc. — reflectă uneori o insuficientă înțelegere a raportului dintre obiectivele strategice și linia tactică, un anume imobilism în adaptarea principiilor generale la condițiile concrete de acțiune [35].

După cum se știe, cristalizarea noii orientări în mișcarea muncitorească din România se află în strînsă legătură cu problema afilierii partidului la Internaționala a III-a creată în martie 1919. Despre afiliere s-a discutat atît de mult în mișcarea muncitorească și socialistă din România încît s-a lăsat uneori impresia că ea a fost faptul dominant al mișcării, că se transformase într-un fel de țel în sine, că nașterea partidului se identifica și se subsuma afilierii. Este adevărat, în epocă nu se concepea ideea creării vreunui partid comunist ca un act izolat și distinct de Internaționala a III-a. Ea era considerată „Internaționala faptei", organizația întruchipînd prin excelență ideea și cauza revoluționară. Adeziunea la Internaționala a III-a nu are de aceea semnificația unui act de oportunitate; esențial în acest act este caracterul său de indiciu al transformării interne petrecute în mișcare; era un act care vorbea despre prefacerile petrecute în mișcare și despre caracteristicile ei, un act de conștiință revoluționară nu numai în sensul solidarității internaționale, ci al formării unei noi concepții asupra practicii și teoriei revoluționare a mișcării din propria țară, precum și pe plan internațional.

În afiliere își găseau expresie bilanțul restructurării interne și hotărîrea de a asigura o nouă linie de dezvoltare a mișcării. Dezbaterea în jurul problemei afilierii prilejuia verificarea întregului arsenal politic și ideologic și confruntarea diferitelor curente existente în mișcare. În ea se reflectă esența ideilor și a concepțiilor împărtășite de aceste curente. Tocmai această „dimensiune internă" a problemei afilierii prezintă, după noi, un interes aparte de ordin științific și ideologic.

---

[35] Mai amplu despre aceasta, Damian Hurezeanu, *Problema elaborării unei strategii de stînga în anii avîntului revoluționar din România (1918—1921)* în „Revista de filozofie" tomul 18, 1976, nr. 4, p. 518—520.

Orientarea spre comunism a mișcării muncitorești revoluționare în anii de după primul război mondial a fost unul dintre cele mai semnificative fenomene din întreaga istorie a mișcării muncitorești din România, ca și pe plan internațional. A fost un proces capital al vieții politice și al viitoarei dezvoltări sociale. Perioadă de turnantă a acestei dezvoltări, de creație istorică activă și vie, ea înscrie în palmaresul său, ca act fundamental, crearea Partidului Comunist Român a cărui acțiune și gîndire aveau să-și pună decisiv pecetea pe evoluția societății românești, pe destinele țării și ale poporului nostru.

NAȚIUNEA, STATUL NAȚIONAL INDEPENDENT ȘI SUVERAN — CADRU NECESAR AL VICTORIEI REVOLUȚIEI ȘI CONSTRUCȚIEI SOCIALISTE

DE

ELENA FLOREA

La cea de-a șaizecea sa aniversare glorioasă, Partidul Comunist Român se definește ca centru vital al națiunii noastre socialiste, de la care emană gîndirea și acțiunea cutezătoare menită să asigure transformarea revoluționară a societății, ca puternică forță ce și-a dovedit pe deplin capacitatea de a conduce poporul român pe calea revoluției și construcției socialiste, jalonată „de uriașe prefaceri revoluționare, de măreț realizări în toate domeniile de activitate" [1]. Dezvoltarea forței economiei naționale — ce situează în continuare România printre puținele țări din lume a căror dezvoltare economică urmează o linie ascendentă, dinamică și echilibrată —, promovarea largă a cuceririlor tehnico-științifice în toate domeniile de activitate, dezvoltarea cercetării științifice naționale, a învățămîntului și culturii, creșterea nivelului de trai și ridicarea calității vieții, perfecționarea relațiilor de producție, a ansamblului vieții sociale și a sistemului democrației socialiste, afirmarea tot mai puternică a procesului de omogenizare a societății, amplificarea relațiilor de colaborare și cooperare cu toate statele lumii, fără deosebire de orînduire socială — sînt realizări de importanță istorică ale întregului nostru popor obținute în anii socialismului, sînt expresia justeței politicii partidului comunist, a forței și superiorității socialismului.

Toate aceste transformări revoluționare, consecință a înfăptuirii neabătute a politicii partidului nostru, au schimbat și schimbă din temelii înfățișarea țării, modul de viață al oamenilor muncii, precum și fizio-

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1979, p. 6.

nomia, rolul și funcțiile națiunii însăși, ca formă istorică de comunitate și de afirmare a ființei naționale a poporului nostru.

Experiența istorică atestă că victoria noii orînduiri este strîns legată de aplicarea creatoare a socialismului științific la condițiile concrete, la particularitățile și la specificul țării, în funcție de interesele fundamentale ale noii societăți, de interesele vitale ale poporului, care, sub conducerea clasei muncitoare și a partidului comunist, pășește pe calea socialismului. În ansamblul particularităților și condițiilor concrete ce caracterizează țara noastră se înscrie, ca o coordonată de seamă, faptul că *România este un stat național unitar*, în cadrul căruia, împreună cu poporul român, trăiesc și naționalități conlocuitoare. În funcție de acest specific, întreaga politică — economică, socială, culturală — a partidului și statului nostru se orientează spre asigurarea celor mai favorabile condiții în vederea afirmării plenare a națiunii, a apărării intereselor naționale vitale ale poporului nostru și a realizării nobilelor sale idealuri de libertate, progres și civilizație, precum și a rezolvării juste a problemei naționale, a asigurării în fapt a egalității depline între toți oamenii muncii, fără deosebire de naționalitate. În întregul proces revoluționar străbătut de țara noastră, aceste aspecte au format și formează un tot unitar, indestructibil.

Așa cum atestă experiența țării noastre și a celorlalte țări socialiste, victoria revoluției și construcției socialiste nu este posibilă prin desființarea sau desconsiderarea națiunii și a statului național ca tip istoric de organizare politică a națiunii moderne, prin renunțarea la prerogativele lor fundamentale. Însăși cerința legică a construirii cu succes a socialismului și comunismului implică necesitatea păstrării, consolidării și dezvoltării funcțiilor constructive ale cadrului național în care are loc edificarea noii orînduiri. Acest proces solicită resursele materiale și întreaga avuție națională, capacitatea de creație materială și cultural-spirituală a poporului, disponibilitățile de efort ale maselor, unitatea și coeziunea, concentrarea într-un singur front a totalității activităților oamenilor muncii, intensificarea schimbului de valori materiale și spirituale pe plan mondial etc.

Națiunea română, statul nostru național reprezintă cadrul necesar al victoriei revoluției și construcției socialiste. Ridicîndu-se la luptă pentru eliberarea sa de sub jugul exploatării sociale și naționale, clasa muncitoare angajează în bătălia revoluționară pentru făurirea noii societăți toate forțele înaintate ale națiunii, poporul însuși, mobilizîndu-l și conducîndu-l pentru a-și apăra demnitatea, libertatea și independența, pentru afirmarea entității națiunii sale. Eliberîndu-se pe sine de exploatare și asuprire, constituindu-se în clasă dominantă a societății, clasa muncitoare își asumă, totodată, cu abnegație și curaj răspunderea eliberării sociale și naționale a întregului popor, a salvgardării independenței și suveranității țării. După Eliberare, deținînd puterea politică în stat, clasa muncitoare, în alianță cu țărănimea, intelectualitatea și cu celelalte categorii de oameni ai muncii, sub conducerea partidului comunist, acționează permanent pentru propășirea și bunăstarea națiunii, pentru apărarea libertății și independenței statului național, pentru consolidarea cadrului național de dezvoltare ca o condiție esențială a înfăptuirii idealurilor socialismului și comunismului, corespunzător condițiilor istorice specifice și voinței națiunii, a întregului popor. Întreaga dezvoltare a

lumii contemporane demonstrează în mod tot mai pregnant că socialismul nu este posibil fără salvgardarea independenței și suveranității, fără satisfacerea intereselor vitale ale poporului care pășește pe calea noii orînduiri, fără întărirea cadrului național în care se acționează pentru înfăptuirea revoluției și construcției socialiste.

Asigurarea progresului multilateral al națiunii socialiste, ridicarea pe o treaptă superioară a rolului și funcțiilor specifice ale statului național în condițiile noii societăți reprezintă o contribuție de seamă la însăși creșterea forței socialismului, întrucît permite formarea unor națiuni puternice, capabile să-și aducă din plin contribuția la îmbogățirea experienței generale a construirii socialismului și comunismului, la progresul întregii omeniri. Cu cît este mai puternică și mai prosperă fiecare națiune, fiecare stat socialist, cu atît mai mult se afirmă cauza socialismului în lume, sporește încrederea oamenilor muncii de pretutindeni în superioritatea noii orînduiri.

Apărarea cauzei socialismului înseamnă, înainte de toate, a obține în propria țară rezultate de însemnătate istorică în construirea socialismului, prin exercitarea plenară a prerogativelor naționale, prin asigurarea unității teritorial-statale și naționale, prin întărirea rolului conducător al partidului comunist și asigurarea deplinei lui independențe în stabilirea tacticii și strategiei revoluționare, prin exercitarea, pe întreg teritoriul și în toate sferele societății, a tuturor funcțiilor statului socialist, prin garantarea suveranității naționale care nu poate fi nici limitată, nici relativă, ci *deplină*, și care nu poate fi ruptă de purtătorii ei legitimi — națiunea și statul național.

Toate aceste aspecte fundamentale sînt, totodată, factori de importanță primordială pentru dezvoltarea continuă a relațiilor cu toate partidele comuniste și muncitorești, pe baza socialismului științific și a dreptului de a-și dezvolta de sine stătător linia politică, pentru intensificarea relațiilor de cooperare și colaborare cu țările socialiste și cu celelalte țări ale lumii și realizarea participării voluntare, egale și libere, la diferite forme de legături internaționale, pentru sprijinirea activă a luptei de eliberare a popoarelor aflate încă sub dominație străină ș.a.

Solidaritatea internațională nu exclude, ci, dimpotrivă, implică dezvoltarea propriei națiuni, întărirea statului național independent și suveran. De aceea, Partidul Comunist Român abordează îndatoririle naționale și internaționale într-o strînsă unitate dialectică și acționează, unitar, pentru îndeplinirea lor.

Toate aceste condiționări obiective între cerințele edificării noii orînduiri și necesitatea consolidării cadrului național în care are loc procesul revoluției și construcției socialiste demonstrează că *afirmarea națiunii socialiste, întărirea statului național, apărarea independenței și suveranității constituie — așa cum cu deplină justețe apreciază Partidul Comunist Român — o cerință legitimă, progresistă, revoluționară, aflată la ordinea zilei.*

Experiența construcției socialiste în țara noastră și în celelalte țări socialiste atestă că, în cadrul proceselor revoluționare de instaurare și consolidare a noii societăți și de evoluție spre comunism, națiunea dobîndește trăsături noi, în virtutea cărora se definește ca *națiune socialistă*, incomparabil mai unitară și mai omogenă decît a putut fi în condițiile

vechiului regim. Afirmarea și maturizarea noilor trăsături asigură manifestarea națiunii ca puternică *forță motrice* a progresului, ca bază a dezvoltării lumii socialiste, pentru conlucrarea egală și liberă cu toate națiunile.

Deosebita trăinicie ce caracterizează națiunea socialistă, durabilitatea în timp și eficiența influenței ei asupra evoluției societății se explică prin gradul ei de integrare în societate, prin nivelul la care — prin *acțiune socială* și *mobilizare națională* — răspunde sarcinilor și obiectivelor generale și specifice ale construcției socialiste, în fiecare etapă a procesului revoluționar.

Manifestarea națiunii ca forță motrice a progresului social și, totodată, afirmarea societății socialiste ca cel mai favorabil cadru de manifestare plenară a națiunii sînt asigurate și garantate de întărirea rolului conducător al clasei muncitoare și al partidului ei comunist. Tocmai acest aspect este reliefat atunci cînd în documentele partidului nostru se apreciază că Partidul Comunist Român este *centrul vital al națiunii noastre socialiste* și că rolul conducător al clasei muncitoare, în frunte cu partidul său, reprezintă una dintre cele mai semnificative caracteristici noi pe care națiunea le dobîndește în contextul orînduirii socialiste.

Această concepție asupra rolului națiunii și al statului național se deosebește fundamental de unele puncte de vedere care susțin, de pildă, că tendința istorică fundamentală a procesului evoluției națiunii socialiste ar fi fuziunea ei într-o formă mai largă de comunitate socială, determinată de dezvoltarea în viitor a forțelor de producție ale socialismului și comunismului. Această dezvoltare a forțelor de producție — în interacțiune cu transformarea treptată a conștiinței oamenilor, cu încetarea rolului granițelor naționale și cu avansarea unor forme integraționiste — ar transforma poporul în suportul viu al unei forme de comunitate mai largi și mai funcționale decît națiunea. Afirmînd evoluția națiunii în comunism spre „forme de comunitate mai largi", aceste puncte de vedere proiectează imaginea unei „omeniri nenaționale" ce ar rezulta dintr-un „îndelungat proces multilateral și general al dispariției națiunii", proces ale cărui premise s-ar naște „încă în condițiile socialismului dezvoltat" și s-ar desăvîrși în epoca „victoriei și afirmării comunismului în întreaga lume" [2].

Fără îndoială, dezvoltarea națiunii ca tip istoric de comunitate umană, precum și evoluția prezentă și viitoare a relațiilor dintre națiuni comportă și *dimensiuni mondiale*, fiind determinate și condiționate nu numai și exclusiv de factori interni, ci și de puternici factori internaționali, cum ar fi : accentuarea interdependențelor, soluționarea problemelor globale ale omenirii cu participarea tuturor popoarelor, lichidarea subdezvoltării, democratizarea vieții internaționale și instaurarea unei noi ordini economice și politice în lume, trecerea a noi popoare la socialism. Prin natura și conținutul său, procesul evoluției națiunii și a relațiilor dintre națiuni se desfășoară simultan și la scară națională, el presupunînd în mod obligatoriu dezvoltarea multilaterală a fiecărei națiuni, exercitarea

[2] Vezi în acest sens : I. P. Tamerian, *Nekotorîe aktualnîe voprosî teorii natii i nacionalnîh otnoșenii*, în : „Naucinîi kommunism", nr. 2, 1979, p. 28—29 ; A. Kösing, *Nation in Geschichte und Gegenwart*, Berlin, Dietz Verlag, 1976, p. 125 ; *Leninism and the National Question*, Moscow, Progress Publishers, 1977, p. 18, 29, 78.

deplină a independenței și suveranității naționale, păstrarea și dezvoltarea valorilor naționale, manifestarea liberă, neîngrădită a specificului național, afirmarea propriei entități, personalități și demnități naționale, bazate pe respectul deplin față de celelalte popoare. Prin urmare, *acest proces este în același timp național și mondial*, ambele dimensiuni implicîndu-se reciproc și îmbinîndu-se organic.

În afară de acest aspect, analiza lucidă a configurației actuale a comunităților umane și a evoluției lumii socialiste impune concluzia realistă că *încă foarte multă vreme* deosebirile lingvistice, naționale, culturale, politice, social-economice dintre popoare se vor menține, *comunitatea națională și cea statală păstrîndu-și în continuare rolul și toată importanța*. Sub acest aspect, procesul dialectic de apropiere între națiuni nu poate fi în nici un fel forțat, ci favorizat de acțiunea îndreptată spre înflorirea puternică a fiecărei națiuni, promovarea unor relații noi, democratice, de egalitate între ele. În acest context, problema cheie — așa cum apreciază partidul nostru — este lupta și eforturilepopoarelor pentru dezvoltarea și înflorirea națiunilor și țărilor lor, precum și pentru promovarea unor noi relații internaționale, ca mijloace și căi pe care istoria contemporană le-a impus și le-a verificat ca fiind superioare supranaționalității, indiferent de substratul ei ideologic.

Pledoaria ideologiei occidentale în favoarea supranaționalității este astăzi foarte puternică în cadrul confruntărilor de idei pe plan mondial. În ciuda fenomenelor petrecute pe scară istorico-mondială ce probează remarcabila forță de afirmare a națiunilor, această ideologie minimalizează sau contestă pur și simplu viabilitatea națiunii, proclamă „pieirea" sau „perimarea" ei, incapacitatea de a mai avea un rol de seamă în dezvoltarea societății, susținînd necesitatea organizării lumii, „la scara colectivităților mult mai vaste decît națiunea", la scara unei „colectivități unice", a acelui „mare ansamblu infra și supranațional", care ar putea corecta, diminua sau lichida „neajunsurile și dezechilibrul", „decrepitudinea" națiunii și a statului național, care ar putea oferi un cadru mult mai favorabil progresului multilateral al omenirii contemporane [3].

În realitate, viitorul națiunii se conturează ca un proces istoric îndelungat care — în concepția partidului nostru — trebuie privit în perspectiva istorică a dezvoltării forțelor de producție și perfecționării relațiilor sociale, a dispariției claselor și categoriilor sociale, a omogenizării și formării unei societăți unice a oamenilor muncii. Acest proces de devenire istorică presupune *exercitarea plenară de către națiune a tuturor funcțiilor și a întregului său rol, împlinirea menirii sale istorice*. Din această perspectivă, afirmarea rolului pozitiv și constructiv al națiunii pentru o îndelungată etapă istorică nu înseamnă nici absolutizarea națiunii ca formă istorică de comunitate umană, dar nici proclamarea incompati-

---

[3] Vezi în acest sens : Jean-Michel Leclercq, *La nation et son idéologie*, Éditions Anthropos, Paris, 1979 ; Gerald Mische, Patricia Mische, *Toward a Human World Order*, Paulist Press, New York, 1977 ; David Mitrany, *La paix et le développement functionnelle de l'organisation internationale*, în : *Théories des relations internationales*, P.U.F., Paris, 1977 ; James A. Nathan, James K. Oliver, *United States, Foreign Policy and World Order*, Little, Brown and Co., Boston, Toronto, 1976 ; Jacques Robin, *De la croissance économique au développement humain*, Éditions du Seuil, Paris, 1975.

bilității ei cu interesele socialismului sau cu cerințele progresului contemporan. Așa cum se apreciază în documentele partidului nostru, *națiunea este o realitate obiectivă și necesară, având un caracter istoric și acționînd ca sinteză și unitate a acelor realități și procese complexe ce cuprind ansamblul condițiilor, factorilor și forțelor prin a căror influență și activitate transformatoare și de durată se realizează evoluția progresivă a omenirii.*

Avînd în vedere faptul că întreaga realitate social-economică și politică a lumii contemporane atestă însemnătatea deosebită, de-a lungul unei întregi etape istorice, în plină desfășurare, a națiunii și a statului național independent, ca o importantă forță motrice a progresului, partidul nostru consideră că lupta pentru consolidarea și afirmarea națiunilor, pentru salvgardarea independenței și suveranității naționale — parte integrantă a luptei împotriva imperialismului, pentru transformarea revoluționară a societății și edificării unei noi și mai echilibrate ordini mondiale — reprezintă o datorie de mare importanță a comuniștilor, revoluționarilor, a tuturor forțelor progresiste, antiimperialiste și iubitoare de pace.

Filozofický Časopis

(R. S. Cehoslovacia)

Nr. 5/1980

Din sumar: J. LOUKOTKA, Introducere la caietele monotematice despre problemele actuale ale ateismului științific; I. HODOVSKÝ, Problema criticii marxiste a religiei; J. KAROLA, Constante și variabile ale teologiei catolice; A. SEKOT, Concepții nemarxiste despre viitorul religiei; J. ZOUHAR, Profilul ideologic al eforturilor culturale ale catolicismului ceh în anii '30; J. HROCH, Jaroslav Kabes și ateismul marxist ceh între cele două războaie; J. SVOBODA, Ladislav Klima — un filozof al rezistenței conciliante; J. LOUKOTKA, „Școala cehă a misticismului creștin" de Weinfurter; S. HUBIK, Budismul-Zen în contextul modernismului ideologic și religios actual burghez; F. KRENEK, Ateismul științific și teoria secularizării.

Nr. 6/1980

Din sumar: G.E. GLEZERMAN, Cu privire la cunoașterea legilor dezvoltării sociale; J. SUCHÁNEK, Formele proprietății și tipurile istorice fundamentale ale colectivității; S. ADAM, Problemele globale și dezvoltarea planificării și prognosticării; F. CIZEK, J. JANKO, Revoluția în științele naturii la sfîrșitul secolului XIX și începutul secolului al XX-lea și biologia; A.D. URSUL, Conceptul de eficacitate și căile dezvoltării sale; J. POVARKOV, Doctrina lui Epicur și destinul său.

Magyar Filozofiai Szemle

(R. P. Ungară)

Nr. 2/1980

Din sumar: TAMAS TÓTH, Contribuţii la istoria ideologiei conservatoare anticitadine; IVÁN DÉNES ZOLTÁN, Argumentele şi principiile iluzorii ale „progresului cumpănit"; KATALIN G. HAVAS, Există oare forme fără conţinut în logică?; ANTAL MÜLLER, Problema obiectivităţii şi adecvării în cunoaşterea fizică; BÉLLA BACSÓ, „Fragmente despre om"; LÁSZLÓ TÜTÓ, Marx despre istoria gîndirii sociale.

Nr: 3/1980

Din sumar: ATTILA ÁGH, Reificarea sau „moartea omului", „Societatea conformistă" sau conformismul în societate; SANDOR KARIKÓ, Contribuţii la problema conformism-nonconformism; DEZSÖ CSEJTEI, Categoriile fundamentale ale metafizicii lui Ortega y Gasset; GÁBOR MÁRFÖLDI, Contradicţiile teoriei relativităţii şi ale teoriei cuantice şi posibilitatea unei sinteze dialectice între cele două teorii; ERVIN ROZSNYAI, Lege şi alternativă; LÁSZLÓ KARSAI, Marx şi Engels despre problema naţională.

Nr. 4/1980

Din sumar: MÁTÉ SZABÓ, „Societas civilis" şi „bürgerliche Gesellschaft" (Problemele societăţii civile şi ale statului politic în istoria gîndirii burgheze); JÁNOS PELLE, Rousseau la răscrucea dintre roman şi filozofie. Julie sau Noua Heloïse; LÓRAND HEGYI, Modelul subiectiv-romantic al operei de artă; MÁRTON KAPOSI, Conceptul de intuiţie în estetica lui Croce; ISTVÁN SZABÓ, Teoria generativă a limbii şi filozofia limbajului; GYÖRGY FUKÁSZ, Ipoteze de lucru cu privire la estetica muncii); CSABA GOMBÁR, Despre antropologia politică.

DAMIAN TEODOSIU:

MUNCĂ ȘI CREAȚIE

O perspectivă filozofică asupra creativității nu se poate reduce la o simplă sinteză a multiplelor demersuri particulare pe care le întreprind diversele direcții specializate de gîndire — psihologia, pedagogia, sociologia, istoria artei și științei, a tehnicii și tehnologiei, a culturii în general — cu privire la aceeași temă. Trecînd dincolo de aspectele concrete, dar parțiale, ale feluritelor activități creatoare întîlnite în cadrul vieții sociale, ea are cu precădere datoria să se pronunțe asupra *rosturilor* pe care le împlinesc acestea — indiferent de conținutul lor determinat — în *realizarea esenței ființei umane*, ceea ce reclamă înțelegerea faptului că dialectica acesteia presupune o permanentă problematizare a existentului, făcută cu scopul de a descoperi în cadrul său acele fisuri ce permit și impun continua sa depășire.

Din acest punct de vedere, înțelegînd că *munca* — în toate speciile și variantele sale — este *realitatea ontică umană fundamentală* și, implicit, că raportul dintre activitatea creatoare propriu-zisă și munca cea mai simplă este analog cu raportul dintre cel mai pur diamant și cărbunele originar, filozofia marxistă înscrie un clarificator și hotărît ascendent teoretic asupra tuturor celorlalte concepții filozofice, trecute și contemporane. Dacă pe frontispiciul filozofiei hegeliene ar putea fi înscrisă teza potrivit căreia „libertatea este esența spiritului", pe acela al filozofiei marxiste poate să figureze, cu și mai multă îndreptățire, afirmația că „munca și creația, în toate formele lor, constituie esența omului". Dacă filozofia hegeliană explică devenirea universală ca urmare a tendinței „Ideii" de a-și rezolva contradicțiile-i perene, filozofia marxistă consideră că devenirea umană — istoria — este rezultatul rezolvării prin muncă și creație a contradicțiilor existenței umane.

Dar conștiința dubitativă, problematizatoare — premisa subiectivă fundamentală a transformării unui act general de muncă într-un act original de creație — nu se manifestă oricînd, oricum și oriunde cu aceeași amploare și cu aceleași consecințe. Există o diversitate de macro și micro structuri sociale favorizante și defavorizante care — prin felurite strategii obiective ori subiective — antrenează sau dezantrenează, sublimează sau refulează, orientează sau selecționează impulsul *potențial* al fiecărui individ spre creativitate. Tocmai de aceea, scrutînd dialectica condițiilor sociale în care își desfășoară acesta activitatea, filozofia trebuie să parvină, totodată, la o mai bună clarificare a rolului pe care îl au munca și creația în direcționarea raporturilor dintre individ și societate, în integrarea specifică a individului în societatea în care trăiește. Și pe acest plan, prin perspectiva simultan critică și constructivă pe care o deschide în problema dialecticii individ-societate sub raportul activității de muncă și creație, materialismul dialectic și istoric își vădește superioritatea față de opțiunile implicite sau explicite ale celorlalte viziuni filozofice. El pleacă de la dubla premisă că, pe de o parte, datoria socială primordială a individului constă în integrarea sa în formele de muncă socialmente necesare, dar și că, pe de altă parte, societatea are obligația să asigure tendențial condițiile necesare ca, în cadrul acestor forme, munca fiecărui om să capete tot mai mult valențele unei autentice creații care să exprime, într-o modalitate sau alta, multiplul său potențial inventiv, propria sa personalitate.

Care sînt condițiile social-ontologice primare ale valorificării optimale a potențialului creator al individului? Ne vom referi în continuare, succint, la două aspecte pe care le considerăm reprezentative pentru această problemă și care, totodată, aruncă o lumină revelatoare și asupra ontologiei actului creator individual.

Încă din secolul trecut, Marx a sesizat faptul că, deosebit de modurile de producție precapitaliste — ale căror baze tehnice erau „în esență conservatoare", deoarece „osificau" formele istoric-dobîndite ale diviziunii sociale a muncii —, industria modernă „nu consideră și nu tratează niciodată forma existentă a unui proces de producție ca ceva definitiv", reclamînd și impunînd „mobi-

Rev. filoz., XXVIII, 2, p. 167—216, București, 1981

litatea multilaterală a muncitorilor"[1]. Tocmai de aceea, „pregătirea absolută a omului pentru nevoile schimbătoare ale muncii" și „alternarea felului de muncă" se impun ca cerințe obiective ale unei „inexorabile legi naturale", pe care însă ordinea socială capitalistă o transformă, pentru muncitor, într-o „problemă de viață și de moarte"[2]. Efectul direct al acestei pregătiri multilaterale — care, în condițiile social-istorice analizate de Marx, puteau fi înfăptuite, la nivelul producătorilor direcți, doar ca excepție — îl constituie *creativitatea*, întrucît numai o asemenea pregătire *poate* explica faptul că „ceasornicarul Watt a inventat mașina cu abur, bărbierul Arkwright mașina de tricotat cu urzeală, iar bijutierul Fulton vaporul"[3]. Dar, în ciuda acestei inexorabile cerințe a industriei moderne, aceeași organizare socială — arată Marx — reproduce în ansamblu, în alte modalități, vechea diviziune socială a muncii, cu particularitățile ei osificate, „desființînd toată liniștea, stabilitatea și siguranța din viața muncitorului" și amenințînd „să-l facă inutil, împreună cu funcția sa parțială"[4]. Socialismul și comunismul, înțelese ca procese istorice nelimitate, vizează o asemenea restructurare a raporturilor sociale, încît, printr-o autentică și conștientă integrare a individului în viața socială și printr-o pregătire multilaterală și polifuncțională a oamenilor, să se realizeze descătușarea potențialului creator al tuturor producătorilor din comunitate în cadrul tuturor formelor de muncă desfășurate de către aceștia. În acest fel, din excepție abil subordonată finalității exploatatoare a capitalului și din trăsătură specifică a unei minorități laborios selectată, *creativitatea* trebuie să devină treptat *regula dominantă a comportamentului de muncă*, manifestîndu-se — la diverse niveluri valorice — în toate tipurile de acțiuni sociale:

A doua condiție social-ontologică fundamentală a generalizării comportamentului creator — și care poate fi considerată drept esența explicației pe care o dă Marx fenomenelor sociale —, o constituie *dezalienarea socială a muncii*, adică abolirea oricărei forme de exploatare, a oricărei apropriieri de valori produse prin muncă de către un nonproducător ca urmare a unor situații sociale coercitive de natură obiectivă sau subiectivă. Eliminînd cauzele contradicțiilor interumane antagoniste din societate, dezalienarea muncii realizează o raportare egalitară, social-echitabilă a producătorilor la condițiile lor materiale de muncă, ceea ce deschide largi perspective obiective pentru afirmarea creatoare a fiecărui om în activitatea sa individuală de producție. Trebuie să observăm însă că este vorba, aici, doar de dezalienarea *socială* a muncii, proces care pune în cauză numai modalitățile în care se raportează indivizii unii la alții în cadrul condițiilor lor materiale de muncă. Cu alte cuvinte, este vizată doar restructurarea relațiilor *sociale* în care se realizează legătura subiectului muncii cu *obiectul muncii*: în timp ce, în capitalism, relațiile sociale îi înstrăinează reciproc pe indivizii participanți la procesul de muncă, datorită raportării lor inegale la obiectul muncii — și, implicit, la valorile rezultate din procesul de muncă —, în socialism se realizează o principială egalizare a acestei raportări, ceea ce atrage după sine dezinstrăinarea relațiilor reciproce dintre oameni. În acest proces *social*, legătura dintre subiectul și obiectul actului de muncă, dintre muncitor și condițiile sale materiale de muncă, nu are decît rolul unui raport derivat, iar obiectul muncii ca atare apare doar în ipoteza de *mediator* al relațiilor interumane, întrucît, pe primul plan, apar relațiile dintre subiecții procesului de muncă și nu acelea dintre ei și obiectul muncii. De aceea dezalienarea socială a muncii nu este decît premisa *obiectivă* a atitudinii creatoare, premisă care se cere continuată prin transformarea atitudinii *subiective* a subiectului muncii față de obiectul său de muncă, adică de dezalienare *individuală* a actului de muncă.

Depășind aceste condiții social-ontologice ale comportamentului creator, ne vom opri pe scurt asupra condițiilor ontologice individuale ale acestuia. Deși, în ultimă instanță, munca este o activitate socială, ea poate și trebuie să fie analizată și ca un proces direct, individual, în cadrul căruia subiectul realizează o transformare reală a obiectului asupra căruia își concentrează efortul său material și spiritual. Dacă, evident, orice activitate creatoare este și o activitate de muncă — întrucît în cadrul său se realizează efectiv un produs inexistent anterior și care rezultă din valorificarea forței de muncă potențiale a subiectului producător —, afirmația reciprocă nu mai este adevărată. Deosebirea dintre un act de creație (original) și un act de muncă (*non-original*, deci repetitiv) stă în faptul că în timp ce în actul de creație este produs un obiect nou, inedit în mod *absolut*, inexistent ca tip la nivel social, în actul de muncă este produs un obiect *relativ* nou, inexistent ca atare, individual, în timp și în spațiu, dar existent deja ca tip la nivel social. Întrucît această caracterizare se aplică atît obiectelor materiale, cît și celor spirituale, trebuie să

[1] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, în: K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 495.
[2] *Ibidem*, p. 496.
[3] *Ibidem*, p. 497.
[4] *Ibidem*, p. 495.

deosebim, aşadar, între prima demonstraţie (originală) a unei teoreme anterior nedemonstrată şi repetarea acelei demonstraţii într-un moment ulterior, repetare care necesită — desigur — un efort spiritual de muncă, dar nu şi unul de creaţie ; de asemenea, trebuie să deosebim între produsul original rezultat ca urmare a unei invenţii sau inovaţii determinate — prototipul obţinut printr-o activitate de creaţie — şi produsele rezultate din repetarea ulterioară a aceleiaşi tehnologii, care sînt rezultate ale muncii dar, în măsura în care sînt strict repetitive, nu sînt rezultatul unui efort creator. Am putea spune că în timp ce procesul de muncă este un proces extensiv, deoarece proliferează un produs deja existent ca tip, pe care îl înmulţeşte *cantitativ*, numeric, procesul de creaţie este un proces intensiv, deoarece în cadrul său rezultă un nou tip de produs *calitativ* superior tipurilor analoage deja existente. În ansamblul lor, toate activităţile umane producătoare de „obiecte" — termen prin care înţelegem atît obiectele materiale, cît şi pe cele spirituale, inclusiv situaţiile sociale etc. — glisează între aceste două limite, diferenţiindu-se între ele doar prin nota de originalitate şi de creativitate care le caracterizează.

Care sînt, atunci, condiţiile ontologice individuale ale comportamentului de muncă creator? Dincolo de condiţiile social-ontologice, obiective, la care ne-am referit anterior, care sînt condiţiile ontologice individuale, subiective care generează conştiinţa dubitativă a omului şi determină transformarea unui act de muncă într-un act de creaţie?

Am afirmat mai sus că înţelegerea condiţiilor social-ontologice ale activităţii de creaţie aruncă o lumină revelatoare şi asupra ontologiei actului creator individual. Într-adevăr, o primă asemenea condiţie o constituie pregătirea multilaterală, intensivă şi extensivă, a subiectului întrucît numai ca urmare a unei asemenea pregătiri este posibil — nu însă şi necesar — ca un proces de muncă să devină un autentic proces de creaţie de valoare determinată. Cunoaşterea de către subiect a tuturor determinărilor obiectului muncii sale, a structurii interne a acestuia, a relaţiilor sale variate cu alte obiecte, a ipostazelor diverse în care se prezintă sau în care se transformă, este o condiţie *sine qua non* a elaborării mintale — şi, ulterior, practice — a unei alte ipostaze, inedită, superioară celei date. Numai o asemenea cunoaştere poate ridica probabilitatea producerii unui obiect nou, valid şi, în măsura în care cunoaşterea este mai profundă, realizîndu-se din perspective diferite, probabilitatea în cauză poate căpăta cote mai înalte. Este evident că o asemenea pregătire *subiectivă* multilaterală este aptă să servească, totodată, şi adaptabilitatea socială a subiectului la activităţi sociale cu un spectru mai larg, ceea ce evită sau atenuează stările de alienare sau inaderenţă la situaţii şi activităţi sociale inedite.

Acest punct de vedere nu se contrapune imperativului specializării, ci, dimpotrivă, pledează pentru o îmbinare fructuoasă a acesteia cu pregătirea multilaterală, în care caz fiecare latură se completează armonios cu cealaltă. Aşa cum nu putem pretinde nici unui subiect o atitudine absolut creatoare în toate activităţile sale — , nici un om neputînd să atingă o asemenea limită ideală de perfecţiune, care, dealtfel, ar conduce către relativizarea tuturor valorilor —, tot la fel nu putem pretinde o pregătire multilaterală absolută la cote valorice maxime ; dar, simultan, putem considera drept realistă afirmaţia că fiecare om are valenţe subiective superioare unei pregătiri îngust specializate şi, de asemenea, capacităţi creative potenţial valorificabile care depăşesc simpla activitate repetitivă.

Pe de altă parte, dezalienarea individuală a actului de muncă este o altă premisă, la fel de necesară, pentru transformarea acestuia într-un act de creaţie de valoare determinată. Trebuie să observăm că dezalienarea socială a muncii, deşi obiectiv necesară, nu este singura condiţie a descătuşării creativităţii individuale, întrucît este posibil ca subiectul muncii să aibă raporturi dezalienate cu ceilalţi participanţi la procesul de muncă — întreţinînd, aşadar, relaţii neantagoniste cu aceştia —, în timp ce raportul său *direct* cu obiectul muncii să fie un raport de indiferenţă sau chiar de opoziţie, ceea ce exclude posibilitatea unui aport creator la transformarea acestuia. Dezalienarea individuală a muncii priveşte, aşadar, raportul direct dintre subiectul şi obiectul procesului de muncă şi constă în apropierea subiectivă, de către subiect, a obiectului muncii sale, în pasiunea şi voinţa de a-l stăpîni şi de a-l modela conform cerinţelor sale subiective şi al posibilităţilor determinate pe care le oferă obiectul în sine. Actul de muncă poate fi înfăptuit, la limită, chiar şi în condiţiile indiferenţei producătorului faţă de obiectul muncii sau, mai mult, în condiţiile în care subiectul îl priveşte pe acesta din urmă ca pe o povară ; dar, un asemenea act de muncă exclude *ab initio* — chiar în condiţiile unei competenţe cognitive — orice virtute creatoare care, dimpotrivă, nu poate fi decît rodul pasiunii pentru activitatea concretă respectivă de muncă. Activitatea creatoare este favorizată deci de acea atitudine care, fundamentată pe o multilaterală cunoaştere a obiectului, diminuează distanţa *subiectivă* dintre subiectul şi obiectul muncii — în care caz obiectul muncii devine obiectul pasiunii subiectului — sau, la limită, realizează o imaginară şi momentană identi-

tate între subiect și obiect. Numai această imaginară, momentană și unică identitate — în cadrul căreia subiectul se dăruiește obiectului muncii sale — poate produce creații originale care poartă pecetea creatorului lor, a personalității sale. De aceea numai cele două ontologii — cea social-obiectivă și cea individual-subiectivă — ne pot da o viziune completă asupra actului de creație în diferențierea sa relativă față de actul de muncă.

ION MORARU:

SOCIOLOGIE ȘI EURISTICĂ

Oamenii sînt, prin definiție, ființe creative și creînd se creează permanent pe ei înșiși. K. Marx a subliniat nu o dată disponibilitățile creative ale omului: „Căci el — omul — nu se dedublează numai intelectual, ca în conștiință, ci efectiv, prin muncă, și se contemplă deci pe sine însuși într-o lume creată de el"[1].

Societatea umană cu multiplele ei trebuințe, în continuă dezvoltare, este cea mai mare generatoare și consumatoare, în același timp, de potențe creative. Societatea este zona de convergență către care tinde și pe care se afirmă plenar și competitiv creativitatea. Nu ne putem imagina creativitatea individuală în afara socialului, ci numai în social și prin social. Prin nevoile și trebuințele vieții materiale, societatea este generatoare și re-generatoare de potențe și facultăți creative, de aptitudini și talente, de inventivitate și spirit inovator, de creativitate în proporție de masă.

Organizarea socială, natura relațiilor de producție, atitudinea față de om, ideologia, cultura, structura micro și macrocolectivităților, relațiile dintre oameni în sfera social-productivă, climatul social, valorile fundamentale etc. sînt factori care, în mod diferențiat, de la o societate la alta, de la o orînduire social-economică la alta, își pun pecetea pe creativitate, putînd s-o stimuleze puternic sau s-o inhibe, s-o propulseze puternic la nivelul maselor sau s-o restrîngă nepermis, doar la nivelul grupurilor elitiste.

Orînduirea noastră socialistă este vital interesată în a dezvolta la maximum, din considerente principial-umanitare și social-economice, potențialul creativ al indivizilor și colectivităților, în a crea cele mai favorabile condiții pentru stimularea puternică a creativității individuale și sociale. Principiile umanist-revoluționare ale partidului și statului nostru sînt generatoare și propulsatoare de creativitate socială. *Societatea socialistă multilateral dezvoltată este vital interesată în afirmarea creativității* și își înscrie printre obiectivele ei prioritare și pe acela al dezvoltării multilaterale a personalității umane.

În socialism, spre deosebire de oricare altă orînduire socială, nevoia societății de creativitate individuală și socială și nevoile indivizilor și colectivităților de a-și manifesta plenar acest atribut definitoriu și necesar al ființei lor sînt *convergente și coincid*.

Societatea socialistă pornește de la premisa umanist-democratică și optimistă, cu temeiuri profund științifice, potrivit căreia *orice om este posesorul unui potențial creativ*, mai mic sau mai mare, pe care și-l poate dezvolta în condiții favorabile de mediu social, educație și autoeducație, de voință, efort și pricepere. Această teză este puternic stimulativă pe plan social-educativ. Din această perspectivă, orice grup social, clasă, categorie socială, orice comunitate umană, *toate popoarele și națiunile sînt*, fără discriminare, *purtătoare de potențe creative*, pe care și le pot dezvolta și amplifica prin activitate, muncă, efort, culturalizare, educație și autoeducație, progres social-economic și politic.

Spre deosebire de psihologie și praxiologie, dar în legătură și cooperare cu ele, în prelungirea lor, *sociologia* aduce o schimbare de unghi și de problematică în cercetarea creativității. Ea comută punctul de vedere de pe individ pe grup (micro și macro). Dacă psihologia, prin valențele sale tipologice și diferențiale, este tentată să studieze mai mult ceea ce este particular, ceea ce îl deosebește pe un individ de altul din perspectiva creativi-

[1] K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 556.

tăţii, sociologia, prin specificul ei, este dispusă să ia în consideraţie preponderent, elementele care-i apropie pe indivizi, grupuri şi macrogrupuri, din perspectiva teoriei creativităţii, a disponibilităţilor lor creative. Dacă psihologia se preocupă preponderent de mecanismele psihice ale ideilor noi, originale şi valoroase, sociologia se comută pe relaţiile social-umane, pe factorii de ambianţă socială şi umană care stimulează sau perturbă creativitatea. Trecerea de la individ la grup, deplasează interesul şi accentul pe *relaţiile* dintre indivizi, care, în termeni praxiologici, după T. Kotarbinski, pot să fie de cooperare pozitivă, cînd se ajută reciproc, sau de cooperare negativă, cînd se stînjenesc reciproc. În termenii psihosociologiei, aceste relaţii pot să fie de largă colaborare şi cooperare, tovărăşeşti şi amicale, sau tensionale şi conflictuale. Natura acestor relaţii îşi pune pecetea pe creativitatea individuală şi social-grupală, stimulînd-o, sau dimpotrivă, inhibînd-o.

Microsociologia a pus în evidenţă o mulţime de particularităţi ale grupului mic, iar macrosociologia a evidenţiat tendinţele, particularităţile şi manifestările macrocolectivităţilor. Aceste particularităţi, ale unora şi ale altora, se raportează în mod diferenţiat la creativitatea socială. Apoi diferitele profesiuni sociale oferă posibilităţi diferenţiate de dezvoltare a creativităţii individuale şi colective, de la o creativitate înaltă, în anumite domenii, pînă la o creativitate scăzută în domeniile automatizate, cu activităţi repetitive, mai mult sau mai puţin rutiniere. Problema compensării deficitului de creativitate profesională, la cei care lucrează în aceste domenii, prin activităţi complementare, înalt creative şi stimulative, intră tot în aria de investigaţie a sociologiei.

Dacă ne deplasăm interesul de pe microcolectivităţile profesionale pe microgrupurile şcolare, ne întîlnim cu problematica complexă, profundă şi extrem de importantă din punct de vedere social-uman, a sociologiei educaţiei, a pedagogiei, unde problemele creativităţii se cer tratate cu cea mai mare atenţie, cu pricepere înalt profesionalizată şi competenţă. „De la psihologie şi sociologie, creativitatea a intrat în sfera pedagogiei, care întinereşte văzînd cu ochii, pe măsură ce practică metodele creative şi concepe acţiunea educativă la scara vieţii omului şi a întregii societăţi" [2].

Creativitatea socială, într-un fel, se situează în prelungirea creativităţii şcolare. Din acest punct de vedere, se impune un aforism cu valoare de adevăr : vei culege în societate creativitatea pe care ai semănat-o în şcoală. Premisele comportamentului creativ, ale deprinderilor creative şi stilului de muncă creativ se formează în şcoală, la o vîrstă fragedă, extrem de flexibilă şi uşor influenţabilă sub acţiunea factorilor educativi. Dacă societatea doreşte să aibă grupuri profesionale înalt creative, este necesar să se străduiască să formeze colectivităţi şcolare înalt creative.

La rîndul ei, cercetarea creativităţii sociale va fi cu atît mai multilateral şi mai profund investigată, cu cît la ea vor participa eficient şi convergent toate ştiinţele care investighează acest vast teritoriu — omul şi societatea.

Vom semnala faptul că cel mai constant ax unificator, care trece transversal printr-o serie de discipline, care facilitează medierile, ni se pare a fi *conceptul de acţiune.* Îl găsim în psihologie ca *acţiune mintală,* în praxiologie ca *acţiune eficientă,* în sociologie ca *acţiune socială colectivă.* Grupurile şi colectivităţile sociale sînt, din această perspectivă, *grupuri de acţiune* transformatoare, complexă, multilaterală, profundă etc. La acest nivel, acţiunea devine practică socială multiplă (productivă, social-politică, educativă etc.), al cărei conţinut esenţial este acţiunea transformatoare, la dimensiuni social-istorice, acţiune în care şi prin care colectivităţile transformă natura, societatea, creează valorile materiale şi spirituale şi, totodată, omul şi colectivităţile umane se transformă pe ele însele, prin efectele retroactive ale acţiunii sociale.

Creativitatea socială se realizează şi ea în şi *prin acţiunea socială,* se conjugă cu acţiunea, într-o relaţie deterministă, de la acţiune la creativitate, de la creativitate la acţiune şi, mai ales, de la creativitate la acţiunea eficientă.

Societatea, privită din perspectivă acţională, este un *vast cîmp de probleme* dinamice, complexe, cu grade diferite de dificultate, ce se cer rezolvate, soluţionate. Grupurile şi colectivităţile sociale desfăşoară, din acest punct de vedere, *o acţiune de rezolvare creativă a problemelor social-umane.*

Aici descifrăm problematica de bază a unei noi, interesante şi fecunde discipline ştiinţifice — *euristica.* Ea ne apare drept o ştiinţă complexă în curs de a se naşte. Poate tocmai de aceea euristica cunoaşte, în momentul de faţă, interpretări dintre cele mai diverse, găsindu-se, cumva, în etapa construcţiei conceptuale, a căutărilor de obiect şi de problematică [3].

Ni se pare interesant de semnalat faptul că euristica (de la gr. *heuriskein,* ce se poate

---

[2] L. Topa, *Creativitatea,* Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, p. 6.

[3] Vezi St. Lanţoş, *Specificul conceptului de euristică şi domeniile de referinţă ale acestuia,* în *Valoarea euristică a previziunii ştiinţifice,* Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1976, p. 117—129.

tălmăci prin „a afla", prin extensie „a descoperi", „a crea", „a inventa" etc.), fiind o disciplină complexă, încearcă să integreze parțial, selectiv și diferențiat o serie de alte discipline (psihologia, praxiologia etc.) asimilînd dialectic tot ceea ce poate contribui la fundamentarea problematicii sale.

De la praxiologie preia conceptul de acțiune, plasîndu-și obiectul de studiu în aria *acțiunilor umane*. Prin îngustarea sferei, însă, ocupîndu-se numai de *acțiunile creative*, le aprofundează. Pornind de la modalitățile exploratorii ale *psihologiei*, euristica încearcă o joncțiune, prin intermediul praxiologiei, între creația ideativă și creația materială, conjugînd pe această cale acțiunea mintală și acțiunea practică, *acțiunea creativă ideativă cu acțiunea creatoare practică* (invenție, inovație etc.). În consens cu *sociologia*, euristica se plasează în cîmpul acțiunilor creatoare complexe, asimilează modele și strategii eficiente, experimentate social în perioade mari de timp.

Pe de altă parte, euristica încearcă să se plaseze pe punctul de vedere fertil al *concilierii dintre infralogic și logic* în creativitate și creație, ceea ce îi oferă posibilitatea să facă o largă deschidere, prin intermediul logicii, către metodologia contemporană (formalizare, axiomatizare, modelare etc.), în cooperare cu care își construiește metodele sale euristice.

Ea tinde să întărească infralogicul prin procedee logice și să slăbească logicul de tip clasic prin procedee infralogice. Cultivă o logică de tip „slab", față de cea clasică, bazată pe plauzibil și o infralogică întărită, bazată pe tendința de argumentare și demonstrare, fie și parțială, a infralogicului, considerat de unii indemonstrabil și plasat ca atare exclusiv în cîmpul aleatorului, fanteziei, intuiției, inspirației etc. Euristica rămîne sensibilă la limbajele vagi, deosebit de operante în planul infralogicului, dar și la raționamentul nuanțat care le conjugă cu logicul. Din această perspectivă, euristica încearcă să cultive algoritmicul, specific logicului și nonalgoritmicul, propriu infralogicului, în sinteza lor.

Așadar, euristica ne apare drept o disciplină complexă, de mare sinteză, ce adoptă o strategie subtilă, flexibilă și eficientă, de conciliere a antitezelor, de evitare a extremelor, operînd pe zone divergente, aparent antinomice, pe care încearcă să le armonizeze „Eu aș îndrăzni să numesc *euristică* — afirmă un cercetător cu contribuții însemnate la elaborarea acestui domeniu — studiul procedeelor și al metodelor de rezolvare a problemelor" [4].

[4] G. Pólya, *Descoperirea în matematică. Euristica rezolvării problemelor*, București, Edit. științifică, 1971, p. 6.

Ținînd seama de problematica convergentă pe anumite zone a sociologiei și euristicii, de unele interferențe, impactul dintre ele trebuia să se producă cu necesitate. Dar este interesant de semnalat faptul că, după opinia noastră, inițiativa i-a aparținut sociologiei și nu euristicii. Această tentativă se explică prin unele nevoi intrinseci ale sociologiei care au determinat-o să iasă în întîmpinarea euristicii.

Așa se face că în literatura de specialitate a început să apară, cu oarecare timiditate, nu prea frecvent și nici de prea mult timp, termenul de *euristică socială* sau *socioeuristică*. Nu știm precis cine l-a folosit prima oară. Cînd se va scrie istoria domeniului, sau poate chiar mai curînd, se va preciza și acest lucru.

Socioeuristica se înfățișează astăzi ca o disciplină complexă, de sinteză, o știință interdisciplinară, născută din corelația sociologiei și euristicii, avînd drept scop rezolvarea creativă a problemelor sociale, prin strategii, procedee și metode de tip euristic. Așa cum am mai spus, cooperarea dintre cele două discipline se cere înțeleasă într-o manieră reversibilă, avantajoasă pentru ambele discipline. Prin extrapolare, diferențiată și judicioasă, euristica poate transfera sociologiei modele posibile de *rezolvare creativă* a problemelor sociale complexe, dificile, dinamice, iar sociologia poate retroceda euristicii procedee, metode și modele, experimentate social-istoric, de rezolvare creativă a problemelor sociale. Societatea omenească deține un tezaur extrem de bogat de probleme rezolvate creativ, de experiență social-umană verificată în cele mai complexe și dificile situații. Cu mult înainte de a ființa euristica, societatea, din nevoi practice, a experimentat de-a lungul milenarei sale existențe, asemenea metode și procedee creative, de rezolvare a problemelor sociale.

Prin cooperarea dintre sociologie și euristică, aceasta din urmă are posibilitatea să-și verifice propriile sale strategii, procedee și metode pe terenul fertil și complex al sociologiei și să asimileze noi rezultate, îmbogățindu-și în continuare metodologia.

Desigur, nimeni nu se așteaptă ca euristica să devină un panaceu al tuturor problemelor sociale. Este necesară o muncă tenace și de lungă durată, în echipă complexă, pentru a elabora modele socioeuristice de rezolvare a problemelor sociale. Se cere elaborată o tipologie a problemelor în ordinea complexității și creșterii gradului de dificultate și o elaborare de procedee metodologice-strategice, cupluri și seturi de metode, care se potrivesc unor tipuri de probleme. Este puțin probabil să ne așteptăm că va fi găsit algoritmul rezolvării tuturor problemelor, sau că toate problemele sociale vor putea să fie tipizate și rezolvate prin metode potrivite. Izomorfismul problemă-metodă este foarte important, dar

nu ştim cît de general şi cît de operaţional este el.

Matematica, prin rezolvarea de probleme specifice domeniului său, cu grade diferite de dificultate şi complexitate, deţine o îndelungată, vastă şi aprofundată experienţă în acest domeniu, ce poate şi trebuie să fie fructificată şi generalizată. Triada matematică-euristică-sociologie devine deosebit de fertilă şi promiţătoare în perspectiva viitorului apropiat. Sociologia s-a dovedit foarte receptivă la asimilarea metodelor cuantificate, a modelelor matematice, avînd în acest sens o experienţă pozitivă, pe care se poate grefa socioeuristica. Nu este în intenţia şi nici nu ţine de competenţa noastră să intrăm aprofundat în asemenea probleme, ci doar să le semnalăm.

Din perspectiva comentariilor precedente, într-un sens larg, înţelegem prin *creativitate socială* capacitatea intelectual-ideativă, afectivă, volitivă, acţional-transformatoare a colectivităţilor (clase, categorii sociale, comunităţi umane, formaţiuni de muncă etc.) de producere a *ideilor* şi *lucrurilor* noi, originale şi valoroase, necesare dezvoltării societăţii omeneşti, progresului social-uman. În consens cu viziunea socioeuristicii, prin creativitate socială înţelegem şi activitatea colectivităţilor de *rezolvare eficientă* a problemelor multiple, complexe şi dificile cu care se confruntă viaţa socială.

Desigur, ca orice definiţie, şi aceasta constituie doar un reper operaţional pentru activitatea proprie de cercetare, lăsînd cale deschisă completărilor, aprofundărilor şi nuanţărilor ulterioare.

CĂTĂLIN ZAMFIR:

CUM POATE FI MĂSURATĂ CREATIVITATEA SOCIALĂ

Creativitatea este definită în mod curent drept *capacitatea unui sistem* (fie persoană umană, fie grup social mai larg, sau chiar societate) *de a găsi la problemele sale soluţii noi, originale*. Pentru ca definirea să fie completă este nevoie să mai adăugăm un aspect fundamental: *calitatea* soluţiilor. Fără presupoziţia calităţii, nu sîntem în prezenţa creativităţii. Un sistem care adoptă o soluţie nouă, diferită de cele practicate, dar totodată şi mai proastă decît ele, cu greu ar putea fi considerat drept creativ.

Creativitatea reprezintă pentru societăţile actuale, în mod special pentru societatea noastră, un *indicator evaluativ* deosebit de important. Argumentele sînt destul la îndemîna simţului comun şi de aceea nu voi face decît să le enumăr pe scurt. Societăţile actuale sînt foarte dinamice. Probleme noi apar continuu, cerînd soluţii noi. Schemele anterioare de înţelegere a lumii şi de acţiune prezintă un ritm ridicat de învechire. Trecem de la o dezvoltare extensivă la una intensivă. Limitarea resurselor naturale solicită la rîndul ei masiv inventivitatea. Eficienţa activităţilor nu mai creşte prin creşterea volumului lor şi a mijloacelor utilizate, ci prin inventarea de noi soluţii mai eficiente. În plus, în cazul societăţii noastre, capacitatea creativă este cerută în mod special de opţiunea înlocuirii formelor capitaliste, cristalizate printr-o largă experienţă socială timp de cîteva secole, cu forme noi socialiste de organizare, caracterizate printr-un grad mai ridicat de complexitate, lipsite însă de tradiţie, de o cunoaştere şi experienţă care să le susţină.

Diagnoza capacităţii creative a unui sistem social este, de asemenea, importantă pentru că ea ne vorbeşte nu despre *starea trecută* a sistemului, ci despre *starea lui viitoare*. Are, cu alte cuvinte, o importantă capacitate de prognoză. Indicatorii performanţei sistemului reprezintă mai mult o bază de evaluare a stării *trecute* a acestuia. Dacă sistemul s-a modificat, ei nu ne vor spune foarte mult despre performanţele sale viitoare. Indicatorii *capacităţii*, printre care se numără şi indicatorul de creativitate, ne spun despre starea actuală a sistemului, ajutîndu-ne să prevedem performanţele sale viitoare. Un sistem social care prezintă o capacitate actuală scăzută de creativitate, nu va putea cu siguranţă în viitorul imediat să realizeze performanţe decît modeste.

Creativitatea este opusă la două alte stări distincte. În primul rînd *conservatorismului*. Un sistem care este excesiv de ataşat de schemele existente de organizare, nu are disponi-

bilităţi suficiente de a sesiza situaţiile noi şi de a căuta soluţii mai adecvate sau pur şi simplu mai eficiente decît cele pe care le-a experimentat deja. Dogmatismul în istoria societăţilor socialiste a fost nu numai teoretic, ci şi practic. În fapt, dogmatismul teoretic reprezintă *ideologia* unei orientări conservatoare, lipsa de dorinţă de schimbare, de găsire a unor forme de organizare mai eficiente, mai în acord cu noile condiţii.

Sistemele conservatoare nu sînt, în lumea noastră deosebit de dinamică, caracterizate prin imobilitate absolută. Ne întîlnim mai degrabă cu *forme atenuate ale conservatorismului*. Sistemele recurg la schimbare, dar nu structural. Conservîndu-şi structurile fundamentale, ele caută doar să le adapteze mai eficient la noile situaţii. În condiţiile în care este nevoie de crearea de noi structuri, o asemenea strategie duce doar la soluţii paleative care se vor dovedi ineficace, sau în cel mai bun caz de o eficacitate mediocră. Se ştie că sînt două tipuri de reacţii ale unui sistem la schimbarea condiţiilor sale de viaţă, sau la imperativul creşterii eficienţei: fie perfecţionarea structurilor sale, adaptarea mai bună a sa, dezvoltarea structurii date, fie schimbări structurale. În funcţie de condiţii, opţiunea cea mai adecvată este fie una fie cealaltă. Un *sistem creativ* nu este neapărat acela care îşi tot schimbă structura, care recurge mereu la schimbări structurale, ci cel care, în condiţiile date, determină care dintre acestea două este calea cea mai bună. Este deci *acel sistem care poate opta* fie pentru conservarea structurii, fie pentru schimbarea ei. Conservatorismul este ataşat, dincolo de determinarea eficienţei reale, de menţinerea structurii şi adaptarea ei mai bună. Deşi în unele cazuri el poate fi corect, capacitatea sa creativă este slabă. În acelaşi timp, conservatorismului îi este caracteristică „schimbarea prin criză". Sistemele actuale greu îşi pot conserva structurile în condiţii de rapidă schimbare. Atitudinea conservatoare este caracterizată prin faptul că schimbarea structurală nu este acceptată şi promovată pentru că ea reprezintă soluţia cea mai bună, cea mai eficientă, ci doar pentru că, şi în momentul în care, vechea structură este complet blocată. Cînd aceasta a intrat în criză şi schimbarea este inevitabilă. Acceptarea schimbării doar sub ameninţarea crizei, a conflictului este evident o caracteristică a orientării conservatoare.

A doua stare opusă creativităţii este *oscilarea*, fluctuaţia între diferite soluţii. Deşi creativitatea este asociată cu capacitatea unui sistem de a se schimba, *nu orice schimbare este un indiciu de creativitate*. Uneori ritmul rapid de schimbare nu indică o evoluţie rapidă, ci este mai mult asociat cu o stare specială a sistemelor în criză, care, nemaiputînd utiliza vechile strategii, dar nefiind nici capabile să inventeze o nouă strategie suficient de bună, oscilează rapid între diferite soluţii slabe. Fiecare soluţie fiind insatisfăcătoare este abandonată rapid pentru o altă soluţie, care, la rîndul ei, nefiind nici ea suficient de bună, va fi abandonată în favoarea altei soluţii. O asemenea stare de fluctuaţie, de oscilaţie între mai multe tipuri de soluţii poate fi complet destructivă pentru sistem, dezorganizatoare. Ea indică doar o *voinţă abstractă de schimbare* dar insuficient susţinută de capacitatea de a găsi o soluţie suficient de bună şi de a o practica. În acest sens, *creativitatea unui sistem* nu poate fi măsurată prin *cantitatea schimbării*, ci prin *calitatea ei*. Schimbarea rapidă, de tip fluctuant, oscilatoriu este destul de frecventă în situaţiile noi, dinamice, atunci cînd sistemele nu au capacităţi creative suficient de ridicate.

Măsurarea capacităţii creative a unui sistem social — mai ales a macrosistemelor — ridică însă o serie de dificultăţi mult mai accentuate decît măsurarea capacităţii de creativitate a individului, provenite din poziţia subiectului cercetător faţă de obiectul de cercetat. Sînt trei dificultăţi majore în elaborarea unui instrumentaj de măsurare a capacităţii creative a unui sistem social:

a) *Orizontul temporal*. Activitatea individuală se desfăşoară într-un orizont temporal uşor de cuprins. Activitatea de soluţionare a unei probleme de către un individ este cuprinsă între o minimă de cîteva zeci de secunde, mergînd pînă la maximum cîteva zile sau, în cazuri rare, la cîţiva ani. Ciclul activităţii umane este deci uşor observabil. Activităţile sistemelor sociale de soluţionare a problemelor lor specifice are un orizont temporal mult mai îndelungat. Ele necesită un minimum (cazuri cu totul şi cu totul excepţionale) de cîteva zile, cele mai multe înscriindu-se însă în orizontul anilor. Din această cauză apar dificultăţi principiale de observare a comportamentului practic de soluţionare de probleme în cazul sistemelor sociale.

b) *Posibilitatea experimentării*. În cazul indivizilor, tehnicile de măsură a capacităţilor de orice gen, nu numai a creativităţii, au mers nu pe observarea comportamentului natural, mai greu de interpretat, ci pe provocarea comportamentului în situaţii experimentale, controlate. Este metoda testelor. Se formulează probleme, relativ simple şi special imaginate pentru a evidenţia o capacitate sau alta, individul fiind pus să le rezolve, sub observaţie. Sistemele sociale, de regulă, nu pot fi „testate". Nici un cercetător nu poate pune o societate, un oraş şi nici măcar o organizaţie să acţioneze într-o situaţie

experimentală. Cel mult pot fi realizate grupuri sociale restrînse care pot fi puse în condiţiile experimentale.

Şi chiar dacă sîntem în posesia unor date referitoare la modul în care un sistem social a rezolvat o problemă sau alta, datorită orizontului temporal în care s-a plasat acţiunea, rezultatele riscă să nu mai fie semnificative pentru situaţia prezentă a sistemului. Dinamica sistemului poate fi în unele cazuri destul de rapidă în aşa fel încît datele obţinute din analiza performanţelor să nu mai vizeze capacităţile creative actuale, ci pe cele trecute.

c) *Complexitatea problemelor.* Gradul de complexitate al problemelor pe care le are individul de rezolvat este substanţial mai redus decît cel al problemelor care confruntă sistemele sociale. Ele sînt relativ inteligibile la nivelul cunoaşterii actuale. Soluţiile primite sînt destul de uşor de clasificat din punctul de vedere al noutăţii şi al calităţii. Cercetătorul poate determina gradul de creativitate al indivizilor, analizînd calitatea şi originalitatea soluţiilor formulate. Problemele sociale sînt de un grad de complexitate care depăşeşte adesea semnificativ capacitatea de înţelegere de care societatea actuală dispune. Înseşi soluţiile sînt atît de complexe încît este dificil chiar de a le delimita. În orice caz, cercetătorul se află cel mai adesea în situaţia dificilă de a nu putea să determine gradul de originalitate al unei soluţii şi, în mod special, calitatea acesteia. Această dificultate apare foarte clar în discuţia referitoare la *alternativele istorice*. O comunitate a ales într-o anumită situaţie istorică o cale de evoluţie. Existau *în acel moment şi în acea situaţie* mai multe *căi posibil de ales* sau doar una singură? Dacă existau mai multe, erau unele dintre acestea mai bune decît cea aleasă? Cercetătorul nu dispune de regulă de suficiente date pentru a răspunde la asemenea întrebări. Problema alternativelor istorice este încă obiect exclusiv al speculaţiilor, şi încă nu al analizei ştiinţifice riguroase.

Aceste trei dificultăţi, care provin în mod special din diferenţele de *mărime* dintre subiectul cunoscător şi obiectul de cunoscut, sînt de natură a ne da o orientare generală în ceea ce priveşte direcţia în care ar trebui căutaţi indicatorii capacităţii de creativitate ai sistemelor sociale. Este evident, pe baza acestei analize, că luarea în considerare a performanţelor sistemelor sociale ca sursă de determinare a capacităţilor lor creative este dificilă, în unele cazuri putîndu-se dovedi nerelevantă pentru starea actuală. Deşi o asemenea pistă nu trebuie neglijată, ea este, cel puţin în prezent extrem de dificilă. Există însă şi o altă posibilitate, mai indirectă, mai dificilă prin multiplele cunoştinţe pe care le implică, dar mai fezabilă. Şi anume, luare în considerare a diferitelor caracteristici ale funcţionării sistemelor sociale, care, cel puţin la nivelul cunoştinţelor existente, sînt asociate cu creativitatea : condiţii care asigură sau blochează creativitatea, particularităţi ale procesului social de decizie care sînt asociate cu o capacitate creativă ridicată sau dimpotrivă cu o capacitate creativă scăzută.

Desigur, este dificil a stabili o listă cu criterii ale capacităţii creative a unui sistem social, dar nu imposibil. În continuare voi prezenta o listă tentativă de acest gen.

1. *Obiective clar formulate.* Unele studii asupra creativităţii au demonstrat faptul că existenţa unor obiective clar formulate reprezintă o condiţie a unui proces de descoperire eficient. Cînd se ştie cu claritate ceea ce se urmăreşte a se descoperi, şansa descoperirii creşte. Căutarea de soluţii şi selectarea soluţiilor celor mai bune pot fi realizate doar atunci cînd există un cadru de referinţă cît mai clar cu putinţă.

2. *Obiective împărtăşite.* Nu este suficient să existe numai obiective formulate cu claritate, ci este nevoie ca aceste obiective să fie larg împărtăşite de către comunitatea în cauză, să fie profund interiorizate ca proprii obiective. Fără pasiunea individuală, fără implicarea subiectivă profundă, şansele unei activităţi creative sînt reduse.

3. *Feedback asupra performanţelor sistemului.* Cu cît există un feedback mai bun asupra performanţelor, cu atît şansele descoperirilor sînt mai mari. Feedback-ul asupra performanţelor reprezintă o motivare activă a căutării continue de noi posibilităţi. Lipsa de feedback sau un feedback cu rol predominant, justificator sau apologetic blochează performanţele, căutarea de noi soluţii. De multe ori sistemele sociale care sînt orientate spre creaţie eficientă caută activ să se raporteze la performanţele altor sisteme similare, dezvoltînd indicatori comparativi de performanţă pentru a putea explora mai bine limitele posibilului de invenţie.

4. *Stimularea atitudinii critice.* Menţinerea continuă a unei atitudini critice asupra propriilor opţiuni şi practici, stimularea analizei concrete a performanţelor obţinute, este de natură nu numai a motiva căutarea mai departe, dar şi crearea unui climat favorabil formulării de alternative. Climatul critic trebuie să fie stimulat nu numai în ceea ce priveşte realizările superficiale şi concrete, ci însuşi principiul soluţiilor adoptate. Critica superficială şi marginală poate să inducă în eroare.

5. *Asumarea incertitudinii.* Descoperirea are loc într-un climat de ridicată incertitudine. Numeroase cercetări au demonstrat că asumarea subiectivă a unui nivel ridicat de

certitudine este caracteristic unor sisteme slab creative, asumarea incertitudinii fiind dimpotrivă caracteristica tuturor proceselor cu grad ridicat de creativitate. Incertitudinea rezidă în considerarea cunoştinţelor existente ca provizorii şi incomplete, ţinerea tuturor soluţiilor formulate, inclusiv a celor practicate, sub rezerva noilor date, acceptarea principială a posibilităţii ca opţiunile făcute la un moment dat să fie revizuite sub presiunea noilor date. Asumarea incertitudinii reprezintă o atitudine fundamentală în cunoaştere care se manifestă inclusiv în climatul critic.

6. *Explorarea alternativelor.* Un sistem social, caracterizat printr-un grad ridicat de complexitate, are mereu în faţa sa un posibil acţional larg. El nu poate fi niciodată sigur că, pe lîngă soluţia pe care a formulat-o nu mai există şi alte soluţii posibile mai bune. De asemenea, posibilul său acţional este dinamic. Apariţia unor noi condiţii poate să ducă la generarea de noi posibilităţi mai bune. Un sistem creativ este caracterizat prin aceea că are continuu o orientare activă în explorarea alternativelor acţionale. Caută mereu să formuleze alternative, examinează calitatea acestor alternative, fiind gata, atunci cînd dobîndeşte convingerea că deţine o soluţie mai bună, să o abandoneze pe cea practicată în favoarea acesteia. Un sistem creativ nu recurge la schimbare doar ca urmare a crizei, a neputinţei de a mai continua cu vechile metode de organizare, ci o adoptă atunci cînd are convingerea că a găsit o posibilitate mai eficientă.

7. *Generarea de cunoaştere.* Creaţia se face cu cunoştinţe. Lipsa de cunoaştere este însoţitoare (cauză şi efect totodată) a atitudinii conservatoare. Putem să ne aşteptăm deci că cu cît un sistem social oarecare generează o activitatea de cunoaştere internă mai amplă, susţine şi stimulează cercetarea ştiinţifică, cu atît el va fi mai creativ. Stimularea cercetării, pe de o parte, este un simptom al atitudinii creative, iar pe de altă parte, oferă instrumentele unei creaţii efective.

8. *Mecanisme democratice.* Există un larg consens în momentul actual între specialişti că mecanismele democratice de conducere a unui sistem social reprezintă o condiţie în mod deosebit favorizantă pentru creativitatea acestuia, în timp ce mecanismele autoritare de conducere tind să fie mai conservatoare şi mai slab eficiente din punctul de vedere al calităţii soluţiilor.

9. *Absorbţia ideilor.* Cînd se spune că un sistem social ia decizii, formulează alternative, alege etc. se are în vedere că aceste activităţi sînt colective. Gîndirea colectivă valorifică pe cea individuală, putînd, din această cauză, să atingă performanţe mai ridicate decît aceasta din urmă. În acest raport dintre gîndirea individuală a persoanelor participante la un sistem social şi produsele colective ale activităţii acestuia se poate găsi un indicator clar al creativităţii sociale. Dacă soluţiile adoptate de sistemul social în cauză sînt mai slabe decît alternativele formulate la nivelul gîndirilor individuale, atunci eficienţa decizională a sistemului este extrem de scăzută.

Soluţiile colective creative, cu un grad ridicat calitativ, se caracterizează prin două aspecte. În primul rînd, ele tind să depăşească calitativ soluţiile pe care o persoană sau alta le poate formula, ele beneficiind de o largă experienţă colectivă. În al doilea rînd, soluţiile colective tind să fie realizate la nivelul maxim al raţionalităţii comune, practice, putînd adesea să o depăşească prin utilizarea unor mijloace de tip ştiinţific. Din această cauză, la nivelul bunului simţ cu greu pot fi imaginate soluţii alternative mai bune. O critică eficace a unor asemenea soluţii colective sau chiar formularea de alternative mai bune poate fi realizată doar prin utilizarea unor mijloace de cunoaştere mai puternice decît cele ale simţului comun, a celor de tip ştiinţific.

Din punct de vedere practic, deci, se poate considera că un sistem social are mecanisme decizionale eficace, creative, atunci cînd soluţiile pe care el le formulează sînt suficient de bune, încît, la nivelul conştiinţei comune (bunului simţ) a participanţilor să fie dificil a se formula alternative care să pară mai bune. Dimpotrivă, dacă participanţii — majoritatea lor — au impresia că ştiu „de ce treaba nu merge bine" şi „ce ar trebui făcut pentru a se îmbunătăţi", acesta este un semn destul de sigur că creativitatea sistemului este scăzută. Soluţiile sale sînt suficient de slabe, deoarece sînt uşor criticabile la nivelul unei conştiinţe individuale. Aceasta poate chiar formula alternative care par să fie mai bune. În acest caz, putem aprecia că *raţionalitatea socială este inferioară raţionalităţii individuale*. Este, de exemplu, cazul fenomenelor birocratice. O instituţie poate lua decizii care, la nivelul simţului comun al membrilor săi, sînt considerate a fi slabe sau chiar iraţionale. Aceste performanţe slabe se explică prin intervenţia unor mecanisme de ordin social, extracognitiv. Dimpotrivă, un sistem eficace în luarea deciziilor va elabora soluţii greu criticabile cu mijloacele modeste ale cunoaşterii de care un individ sau altul dispune. Un asemenea caz este destul de curent în experienţa sociologului. Atunci cînd intră într-o întreprindere, de exemplu, el poate avea surpriza că cei care lucrează aici ştiu destul de bine care sînt problemele şi chiar care ar fi soluţiile. Perfecţionarea activităţii presupune aici o raţionalizare elementară, realizabilă la nivelul simţului comun, iar nu neapărat una mai puter-

nică, cu mijloace ştiinţifice.

Există, în principiu, posibilitatea ca persoanele individuale să se înşele, să nu înţeleagă complexitatea problemelor pe care sistemul social în cauză le are de rezolvat. Acest caz este însă mult mai rar decît s-ar putea crede.

Această relaţie dintre individ şi sistem este exprimată clar şi în gradul de satisfacţie pe care primul îl manifestă în legătură cu cel de-al doilea. În presupoziţia că nu există un conflict de interese între individ şi sistem, gradul de satisfacţie al individului cu soluţiile adoptate de acesta din urmă exprimă în mare măsură rezultatul estimării practice a valorii lor. Atunci cînd membrii unui sistem nu sînt satisfăcuţi de organizarea sistemului în cauză, aceasta este un indiciu al capacităţii creative scăzute a sistemului. Sociologul utilizează adesea, în lipsa altor instrumente mai puternice, în estimarea calităţii organizării unui sistem social, perceperea organizării de către participanţii individuali la activitatea sistemului, gradul de satisfacţie al acestora, cu diferitele aspecte ale acesteia. Numeroase analize teoretice şi metodologice au demonstrat că aceşti indicatori sînt suficient de buni pentru a estima capacităţile creative ale sistemelor sociale.

SEPTIMIU CHELCEA:

SOCIALISMUL, DEBLOCAREA ŞI STIMULAREA CREATIVITĂŢII

Asigurînd în fapt dreptul la învăţătură şi muncă, înlăturînd discriminările sociale şi de altă natură, socialismul oferă pentru prima dată în evoluţia societăţii posibilitatea reală a afirmării creativităţii maselor. *Dreptul la creativitate* constituie o notă definitorie a societăţii socialiste multilateral dezvoltate. Avem însă nu numai dreptul, dar şi *datoria de a fi creativi*. Pe toate planurile, în toate domeniile de activitate ni se cere să promovăm noul. „Fără a aşeza la baza întregii dezvoltări tot ceea ce este mai nou în ştiinţă, în toate domeniile — spunea tovarăşul Nicolae Ceauşescu —, nu putem construi nici societatea socialistă multilateral dezvoltată, nici comunismul" [1].

În aceste condiţii, este firesc ca *stimularea creativităţii* să preocupe în cel mai înalt grad întreaga noastră societate. Îndemnul la creaţie originală găseşte un ecou din ce în ce mai mare în rîndul maselor largi.

Specialiştii sînt de acord că productivitatea creativă poate fi dezvoltată prin procedee adecvate. În acest sens, s-au constituit organisme specializate pentru studierea experienţei pedagogice în dezvoltarea talentului ştiinţific creativ, au fost iniţiate cercetări care au confirmat ipoteza că originalitatea nu diferă de celelalte forme de comportament operant şi au fost puse în practică programe de utilizare a creativităţii în rezolvarea de probleme, demonstrîndu-se că sporirea productivităţii creative se menţine la parametri înalţi cantitativi şi calitativi (de unicitate şi de utilitate) mult timp după efectuarea „antrenamentului" de creativitate.

În acest context, mai ales din perspectivă psihosociologică, *deblocarea creativităţii* constituie un domeniu de investigare şi un cîmp de acţiune cu nimic mai puţin promiţător decît cel al stimulării creativităţii. Şi totuşi, chiar pe plan mondial, cercetarea factorilor psihosociali care blochează creativitatea a fost pînă acum neglijată. Dintre clişeele culturale, care, după opinia lui James L. Adams [2], frînează creativitatea, unele se regăsesc şi în societatea noastră socialistă, cu forme mai mult sau mai puţin specifice de manifestare.

Aşa, de pildă, unul din cele mai răspîndite clişee culturale este cel ce postulează contradicţia dintre muncă şi umor. Se pare că este des întîlnită prejudecata că *munca exclude umorul*. În cele mai diferite împrejurări, pe diferite tonuri, ne este dat să auzim: „Este o treabă serioasă, nu-i de glumă!". Chiar aşa să fie?! Exclude munca umorul? Deloc. Cu atît mai mult munca creativă! Subordonîndu-se însă clişeului cultural, mulţi cred totuşi că dacă ne încruntăm rezolvăm mai

[1] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 15, Bucureşti, Edit. politică, 1978, p. 427.

[2] James L. Adams, *Conceptual Blockbusting*, Stanford, California, 1974.

bine problemele, muncim mai bine. În realitate, încurajînd gluma, încurajăm creativitatea. Așa cum remarca un specialist în organizarea muncii, Karl Stefanic-Allmayer, conducătorul revistei „Organisation und Betrieb", care apare la Viena, „oamenii fără umor sînt fie de compătimit, fie de ocolit (uneori și una și alta...") [3].

Aproape la fel de răspîndit este și clișeul cultural bazat pe *falsa înțelegere a modestiei*. Chiar în rîndul specialiștilor, în cadrul manifestărilor științifice, înregistrăm declarații de acest fel: „Am încercat să aducem o *modestă* contribuție la..." etc. etc. De ce modestă? De ce nu majoră, esențială?! Înțelegerea greșită a modestiei ca valoare socială blochează creativitatea. În *Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, al eticii și echității socialiste*, adoptat la Congresul al XI-lea al P.C.R., se afirmă că „indiferent de poziția care o ocupă în societate, comunistul trebuie să dea dovadă de modestie". Adesea se reține doar acest lucru, făcîndu-se abstracție de precizarea ce urmează: el, comunistul, „trebuie să combată îngîmfarea, aroganța, disprețul față de semeni". În acest sens se cere comuniștilor, tuturor cetățenilor patriei să fie modești. Dar modestia mai înseamnă și „lipsă de relevanță, lipsă de strălucire". Să nu fim deloc modești — în acest din urmă sens —, să încercăm și să facem totul pentru a străluci în domeniul nostru de activitate, atît la nivel național, cît și internațional. Pînă la un punct „a voi înseamnă a putea". A face publică dorința de a fi cel mai bun într-un domeniu sau altul nu constituie, după opinia mea, lipsă de modestie, ci o garanție în plus a mobilizării spre a deveni cel mai bun. Cîți dintre noi avem însă curajul să declarăm că dorim să fim cei mai de seamă psihologi, filozofi sau sociologi, într-o țară în care creația din domeniul științelor social-umane să fie strălucitoare? Prea adesea nu ne propunem decît să aducem modeste contribuții și... uneori reușim.

Intim legată de acest clișeu cultural apare și *aprecierea mai mult a efortului decît a rezultatelor*. Am fost educați în ideea că geniul înseamnă 99% transpirație și 1% inspirație. Îmi este totuși greu să mi-l imaginez pe Einstein lac de sudoare definitivînd teoria relativității... Nu cred că cel care muncește mai mult este mai valoros decît cel care produce mai mult. Chiar între două persoane care obțin aceleași rezultate, ar trebui preferată cea care a depus eforturi mai mici, și-a simplificat munca sau a realizat-o cu eleganță, fără multă transpirație. O astfel de persoană mai are rezerve ce pot fi mobilizate în continuare, în timp ce persoana care a depus eforturi deosebite obținînd aceleași rezultate a dat maximum ce putea da. De la ea nu se mai poate spera nimic în plus.

Apreciind mai mult efortul, și nu în primul rînd rezultatul, substituim mijlocul scopului. Acțiunea socială eficientă este orientată constant spre scop. Orice substituție a scopului periclitează eficiența acțiunii. În termenii discuției noastre, apreciind mai mult efortul decît rezultatul blocăm creativitatea.

Un alt clișeu cultural cu efecte inhibitorii asupra creativității este iluzia că *oamenii inteligenți nu greșesc*; de aici — frica de a greși. Desigur, frica de greșeală are o determinare complexă, factorii legați de sancțiunile economice și sociale se îmbină cu factorii psihosociali. Acest clișeu cultural frînează introducerea noului, chiar atunci cînd sancțiunile socio-economice sînt foarte puțin probabile.

În realitate, și oamenii cei mai inteligenți greșesc: ceea ce îi deosebește este faptul că ei *fac mereu greșeli noi*. Oare progresul științei nu constă în descoperirea greșelilor oamenilor de geniu?! Parafrazîndu-l pe Pavlov, exagerînd, dar cred că nu prea mult, putem spune: „Greșelile sînt aerul savanților!" În lumea oamenilor de știință, frica de a greși se concretizează în confirmarea tuturor ipotezelor din cercetare; în acest caz avansul cunoașterii este însă minim, ipotezele nu sînt deloc îndrăznețe, *probează* evidența sau *repetă* ceea ce alții deja au demonstrat. În Cuvîntarea rostită cu prilejul conferirii titlului de doctor în științe politice și a titlului de doctor în economie, tovarășul Nicolae Ceaușescu atrăgea atenția că nu trebuie să ne fie teamă de faptul că în cercetările noastre vor apărea rezultate discutabile. „Nu de aceasta trebuie să ne fie teamă; principala teamă și principalul pericol constau în a nu desfășura activitate de cercetare datorită fricii de a nu greși" [4].

Deblocarea creativității nu se rezumă, firește, la abandonarea clișeelor culturale amintite sau, în general, la eliminarea tuturor prejudecăților ce frînează apariția noului. Promovarea noului presupune existența unor structuri social-economice capabile să recepteze și să încorporeze elementele novatoare. Prin esența sa, socialismul asigură condițiile afirmării creative a tuturor oamenilor. Tocmai de aceea sînt incompatibile cu orînduirea noastră socialistă situațiile de blocare a creativității prin practici administrative depășite sau prin acțiunea unor factori psihosociali inhibitori. Mă voi referi în continuare la unii

[3] Karl Stefanic-Allmayer, *33 de principii de conducere a întreprinderii*, București, Edit. politică, 1970, p. XIII.

[4] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 428.

din factorii psihosociali care exercită o influenţă frenatoare asupra creativităţii.

Aşa cum remarca şi James L. Adams, *lipsa de cooperare şi de încredere între membrii formaţiilor de muncă* (echipe de execuţie sau de cercetare) face inovaţia, dacă nu imposibilă, cel puţin improbabilă. În echipele de muncă în care fiecare lucrează *alături* de ceilalţi şi comunică *doar cu sine* este puţin probabil că noul se va putea afirma. Într-un climat de suspiciune, de invidie sau concurenţă neloială, lansarea unei idei noi oferă celorlalţi prilejul criticilor pe cît de neprincipiale, pe atît de distrugătoare. Aflat în germene, noul este totdeauna departe de perfecţiune. Pentru a se maturiza, trebuie sprijinit, nu demolat. Sînt numeroase căile de ucidere a noului: „despicarea firului în patru", persiflarea sau, pur şi simplu, ignorarea. Ultima modalitate mi se pare a fi şi cea mai periculoasă. Spre deosebire de primele două, nu cere nici un efort şi, în plus, lasă şi aparenţa bunelor relaţii. Ignorarea de către colectivitate a rezultatelor muncii creatoare este adesea mai greu de suportat chiar decît critica fondată pe „despicarea firului în patru", care şi ea îl poate demobiliza pe creatorul frămîntat el însuşi de îndoială. Încrederea deplină în colegii de muncă, perceperea colectivului ca un suport pentru a munci mai bine, deblochează creativitatea. Cercetările sociologice concrete au evidenţiat mari rezerve în ceea ce priveşte încurajarea de către colectiv a muncii bine făcute[5]. Pe o scală cu 5 trepte, indicatorul „colectivul apreciază şi încurajează munca bine făcută" a luat valoarea 3,76, fiind cu 0,60 mai mic decît valoarea considerată dezirabilă de către cei investigaţi (1751 de oameni ai muncii din industria chimică).

Ca şi lipsa sprijinului din partea colectivului de muncă, *lipsa de înţelegere din partea şefului direct* intervine în blocarea manifestării creativităţii. Un şef autoritar, fără o viziune de perspectivă, nu va încuraja efortul creator al subordonaţilor. Dimpotrivă, preocupat de îndeplinirea sarcinilor curente, un astfel de şef va trece pe lîngă ideile noi, ucigîndu-le în cel mai bun caz prin ignorare. Stilul de conducere al şefului direct trebuie să aibă drept componentă centrală sprijinirea, încurajarea muncii de calitate. În cercetarea sociologică la care m-am mai referit, valoarea acestui indicator era 3,83, cu 0,66 mai puţin decît situaţia ideală, dorită de oamenii muncii chestionaţi. Şi aici mai sînt încă rezerve, valoarea limită a indicatorului fiind 5. De remarcat, totuşi, că aprecierea gradului în care şeful direct încurajează munca bine făcută este mai pozitivă decît aprecierea modului în care colectivul sprijină o astfel de muncă.

Atitudinea sportivă, de încurajare a performanţei celorlalţi, trebuie formată şi consolidată la nivel de masă, printr-un proces educativ extins de la preşcolari la toţi oamenii muncii. De asemenea, aşa cum există în prezent în şcoli ore de „dezvoltarea vorbirii", ar trebui să existe în programa şcolară şi ore de „dezvoltarea creativităţii". Ideea nu e nouă. Experienţa Venezuelei, de exemplu, este încurajatoare: în programele şcolare sînt prevăzute cîte 2 lecţii săptămînal de „dezvoltarea inteligenţei". Ministrul venezuelean pentru dezvoltarea inteligenţei umane, Luis Alberto Machado, declara într-un interviu: „În decursul secolelor oamenii au fost învăţaţi să asimileze cunoştinţe, însă nu şi cum să gîndească. Ei au fost învăţaţi unde şi cum să găsească cunoştinţe, dar nu şi cum să îmbine cunoştinţele pentru a ajunge la alte idei. Au fost învăţaţi regulile gîndirii logice, dar nu şi regulile de a elabora concepte noi. A fost predată cultura, dar nu şi originalitatea. Au fost predate roadele inteligenţei, dar nu şi cum să-ţi dezvolţi inteligenţa" („International Herald Tribune", 3 iulie 1980). Fără îndoială, autorul recentei şi atît de controversatei lucrări *Dreptul de a fi inteligent*, nu greşeşte. Chiar dacă nu subscriem afirmaţiilor incitante ale lui Machado: „Fiecare copil este un geniu!", „Învăţămîntul distruge originalitatea!" ş.a., nu putem să nu fim de acord că actualele sisteme şcolare mai au mult de făcut pentru dezvoltarea la nivel de masă a creativităţii.

Aşa cum am susţinut şi în concluziile lucrării *Elemente de psihosociologie a muncii eficiente*[6], integrarea învăţămîntului cu cercetarea şi cu producţia creează condiţii optime pentru educarea creativităţii tineretului prin muncă şi pentru muncă. Orele de atelier, ca şi practica în producţie ar putea fi transformate în adevărate lecţii de dezvoltare a creativităţii.

În condiţiile concrete ale revoluţiei tehnico-ştiinţifice din ţara noastră, s-ar putea iniţia cursuri de sporire a creativităţii încă din grădiniţă, continuînd în şcoala generală, în orele de atelier şi de practică productivă. Firește, ele ar putea continua în forme adecvate şi în învăţămîntul superior. Producerea de obiecte în cadrul practicii productive ar corespunde mai direct criteriului calitativ al utilităţii actului creativ, ar putea restruc-

[5] Vezi Ioan Mărginean, *Colectivul de muncă*, în volumul *Dezvoltarea umană a întreprinderii*, Cătălin Zamfir, (coordonator) Bucureşti, Edit. Academiei, 1980, cap. 5.

[6] Septimiu Chelcea, Adina Chelcea, *Elemente de psihosociologie a muncii eficiente*, Bucureşti, Edit. politică, 1977.

tura atitudinea subiectului față de emisia de idei noi, ar determina mai ușor amînarea sau suprimarea primei idei, care, de regulă, nu este cea mai satisfăcătoare sub raportul creativității.

Transformarea orelor de atelier și de practică productivă în adevărate cursuri de dezvoltare a creativității presupune colaborarea strînsă a psihologului cu maistrul instructor subordonarea activităților față de programul de dezvoltare a creativității, instruirea psihologilor, ca și a tuturor cadrelor didactice, în tehnica productivității creative, elaborarea unor manuale adecvate și a unor instrumente specifice de măsurare a creativității. Procedeele analitice de stimulare a creativității (listele de control, analiza epistemologică, lista elementelor constitutive), procedeele asociative (asocierea forțată, asocierea liberă), sinectica, *brainstorming*-ul (cu toate variantele sale), ancheta tip Delphi etc. ar trebui larg prezentate și general cunoscute.

Pentru educarea creativității prin și pentru muncă, procedeul listei de control *(check-list)* este, poate, cel mai adecvat. Cu privire la produsele și activitățile ce se cer realizate în orele de atelier sau de practică productivă, se pot formula întrebările pe care inițiatorul tehnicii „asaltului de idei", Alex F. Osborn, le propune pentru stimularea creativității: ce alte întrebuințări decît cele obișnuite pot fi date produselor și activităților cotidiene?; Pot fi adaptate lucrurile și modalitățile de acțiune existente la necesitățile actuale și de perspectivă ale unei situații particulare?; Ce consecințe ar avea sporirea dimensiunilor unui lucru sau prelungirea unei acțiuni?; Ce s-ar întîmpla dacă ar fi micșorate dimensiunile sau durata lucrurilor și acțiunilor?; Ce consecințe ar avea substituția lucrurilor și acțiunilor?; Ce rezultate ar avea combinarea lucrurilor și activităților?

Pornind de aici, se poate ajunge la unele idei noi, materializate în produse și activități inedite. În acest fel s-ar contribui eficient la sporirea creativității în procesul instructiv-educativ.

În ceea ce privește deblocarea creativității direct în procesul muncii, există un potențial de creativitate încă insuficient valorificat. Înlăturarea blocajelor psihosociale și stimularea creativității permit ridicarea la creație și originalitate a tuturor oamenilor muncii în acord cu idealurile socialismului și comunismului.

ION RĂCARU:

CÎTEVA ASPECTE ALE RELAȚIEI MUNCĂ-PERSONALITATE-CREATIVITATE

Este un lucru bine precizat în gîndirea marxistă că raportul dintre om și obiectul muncii constituie, încă din cele mai vechi timpuri, un proces dialectic deosebit de complex. Această caracteristică pune în evidență dimensiunile proprii ale umanului, definește însăși evoluția societății omenești, devenind cu atît mai mult proprie epocii contemporane. Totuși, continuă să existe o discrepanță „între accentul pe care societatea noastră îl acordă muncii în realitatea vieții și muncii cotidiene și puținătatea meditațiilor filozofice axate pe dinamica muncii, în sens de nucleu al dinamicii omului"[1]. Firește, această sarcină n-ar putea fi rezolvată aici. De aceea, din vasta relație muncă-personalitate-creativitate vom încerca să reliefăm cîteva aspecte capabile să pună în lumină semnificații etice inedite ale complicatului raport om-muncă.

Definind munca drept „transformare efectivă a unui proiect (spiritual) într-o realitate concretă, pentru a imprima un spor de valoare lumii obiective"[2], punem deja în evidență două elemente: munca determină (direct sau, cel mai adesea, mijlocit) cursul întregii vieți sociale și, în al doilea rînd, nu mai puțin important, dar în dependență de primul, ea însăși — creînd valori — se impune ca valoare.

[1] Ion Ianoși, *Umanism, viziune și întruchipare*, București, Edit. Eminescu, 1978, p. 181.

[2] Eugeniu Speranția, *Axiologia muncii*, în „Revista de filozofie", nr. 2/1977, p. 194.

Observația de mai sus ne permite să introducem o distincție pe care ne vom întemeia analiza ce urmează. Este vorba de diferența ce apare, pe fondul raportării la structura de valori a diferitelor epoci, între munca înțeleasă ca necesitate social-obiectivă, cu funcție moral-integrativă (într-un anumit sens, valoarea ei „intrinsecă" [3]) și locul ce i se atribuie în societate, aprecierea ei socială, cu alte cuvinte, valoarea ei *în epocă*.

În condițiile societății socialiste, munca devine în cel mai înalt grad o formă de manifestare plenară a ființei umane, un factor de bază al progresului social general și, totodată, al procesului formativ atît individual, cît și colectiv. Pe aceste trăsături se fundamentează și în socialism valoarea ei socială intrinsecă. Două elemente semnificative vin să modifice însă formarea *atitudinii* față de ea. Primul vizează *conștiința*, înțelegerea socială a funcționalității trăsăturilor subliniate mai sus, iar cel de-al doilea — schimbarea locului și rolului muncii în sistemul de valori. În această ultimă calitate, se evidențiază concordanța de sens și conținut axiologic între sistemul valorico-normativ al socialismului și muncă. Socialismul nu operează, astfel, în *ierarhia valorică* o schimbare oarecare a locului pe care îl ocupă munca, ci una de fond, condiționînd exercitarea firească, deplină a rolului ei formativ și afirmativ pentru om și personalitatea sa de realizarea efectivă a atributului ei specific pentru noua orînduire: *criteriu fundamental de apreciere* a modului de apropriere personală și colectivă a sistemului valorico-normativ. Înțelegerea funcționalității complexe și autentic umane a muncii în socialism integrează într-un sistem axiologic interiorizat și dinamic nu numai simpla constatare a rolului activității productive ca factor de satisfacere a cerințelor personale și sociale, ci și afirmarea ei ca necesitate interioară și totodată ca mod de punere în act a capacităților creatoare ale individului, ca sursă și măsură principală a onoarei și demnității, ca satisfacție și sens al vieții. Pe scurt, avem de-a face cu conștiința multiplu dimensionată a *scopului* pentru care trebuie acționat și a *mijloacelor* corespunzătoare, la fel de stimulative pentru o reală emancipare valorică a omului. Aceasta nu apare însă ca expresie a spontaneității sociale, ci drept rezultat al unei intense munci educative desfășurată de factorii de răspundere ai societății noastre. Aceasta cu atît mai mult cu cît realizarea unor asemenea mutații în planul conștiinței are un caracter procesual, foarte adesea antinomic, fiind determinată de o multitudine de factori: obiectivi și subiectivi, individuali sau de grup, în care se confruntă influențele cele mai diferite asupra conduitei.

Înlăturarea relațiilor de proprietate privată asupra mijloacelor de producție creează premisele unei reale transformări a conținutului și caracterului muncii, permite continua îmbunătățire a cadrului de desfășurare a acesteia. Nivelul atins în această dezvoltare devine el însuși un criteriu moral-fundamental de apreciere a ascendenței sociale și individuale: În procesul edificării noii orînduiri, deși „vechea diviziune a muncii se păstrează încă o perioadă istorică, munca devine, cu adevărat, în toate compartimentele sale, ceea ce este de drept: activitate esențial-umană, prin care omul se inserează în lume, o transformă, imprimîndu-i pecetea geniului său creator..." [4].

Recunoscînd și mai ales valorizînd pozitiv funcții și finalități intrinseci ale muncii, societatea socialistă urmărește implicit și realizarea lor efectivă. Această cerință se materializează în urmărirea realizării permanente a dublei finalități a muncii — ca sursă a sporirii bunurilor materiale și ca sursă a formării omului. Se impune aici o precizare. În cazul primei funcții a muncii, socialismul nu consideră munca drept simplu mijloc al dezvoltării proprietății socialiste. Așa cum sublinia secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, „fiecare trebuie să înțeleagă că are *datoria morală și patriotică* de a-și consacra întreaga energie, competență și forță de muncă dezvoltării proprietății socialiste — principalul izvor al înfloririi economico-sociale a țării, al bunăstării și fericirii întregii națiuni" [5]. Observarea muncii ca „datorie morală și patriotică" o integrează direct în structura internă de valori a personalității. De aceea, afirmarea omului prin actele sale de creație nu este o simplă realizare existențială, ci presupune o implicare complexă a ființei sale, implicare în care nevoile ei de personalitate se disting și se satisfac cu prioritate. Astfel, se poate afirma, credem, că *munca generează, întreține și satisface în mod esențial nevoia omului de personalitate*. Ea determină, în consecință, dimensiunile superioare ale lui „a fi" pentru om. Aceasta se relevă cel mai bine prin considerarea celei de a doua funcții a muncii, în care accentul se pune, în mod direct, pe rolul muncii în dezvoltarea personalității integrale.

[3] Vezi și Vasile Popescu, *Morala socialistă a muncii*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1975, p. 59 ș.u.

[4] Al. Tănase, *Introducere în filozofia culturii*, București, 1968, p. 20.

[5] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, București, Edit. politică, 1977, p. 64—65 (subl. ns.).

Edificarea societății socialiste multilateral dezvoltate reclamă tocmai dezvoltarea creatoare a capacităților omului, afirmarea sa plenară multilaterală. Creativitatea — caracteristică distinctă a epocii noastre, relevată cu pregnanță de documentele partidului și statului nostru, devine definitorie pentru dezvoltarea socialistă a societății — trebuie să se regăsească și în caracteristica personalității sub aspectul său moral. În acest context, personalitatea apare ca o descătușare, ca o desprindere a individului dintr-o stare de inerție socială pentru a se ridica la adevărata creație istorică. De aici, importanța esențială ce trebuie acordată, în desemnarea trăsăturilor distincte ale personalității umane, laturii creativității. Evidențierea acestei trăsături este justificată atît de necesitatea impusă de progresul social, cît și de faptul că, în socialism, încă mai găsim oameni care renunță la realizarea de sine, la adevăratele lor vocații, talente, de dragul unor facilități existențiale. Căci personalitatea, în dimensiunea ei fundamentală, se definește prin asumarea responsabilă a participării omului la creația istorică conștientă. A fi „personalitate" nu înseamnă „a munci" pur și simplu, ci *a munci creator*. Munca creatoare devine și trebuie să devină caracteristica autenticei dezvoltări socialiste și, în acest cadru, se constituie drept definitorie pentru afirmarea ei ca valoare morală, pentru instituirea ei reală ca datorie fundamentală, de onoare a personalității. De aici și înțelegerea muncii creatoare drept „măsură axiologică" a personalității. Deoarece, ca factor al progresului, munca este promotoarea noilor relații sociale, personalitatea creatoare în muncă își definește valoarea superioară, care îi permite comunicarea activă cu societatea și realizarea unei reglări conștiente, din ce în ce mai adecvate, a relațiilor cu semenii săi.

Dacă considerăm însă dimensiunile complexe din punct de vedere moral ale personalității, creativitatea —, deși o notă a sa fundamentală — , nu este suficientă pentru o definire corectă. Aceasta deoarece o înțelegere a personalității morale trebuie să aibă în vedere *sistemul* integral al trăsăturilor cu valoare morală cuprinse în conceptul generalizator. Or, creativitatea este, credem, insuficientă pentru determinarea sistemului de atribute morale propriu personalității, uneori fiind chiar și contradictorie din punct de vedere etic. Dacă orice personalitate morală, cu atît mai mult în actualul stadiu al edificării societății noastre, este una creatoare, nu orice act de creație este expresia integralității personalității morale. Iată de ce, în structura morală a personalității omului de tip nou, creativitatea se subordonează sistemului valoric integral, care, din punct de vedere etic, poate fi tradus, sintetizat prin categoria *binelui*. Deci, creativitatea se acceptă ca trăsătură a personalității morale numai în măsura în care elementul nou rezultat din creație este și un element (rezultat) *bun din punct de vedere moral*. Dar nici prin aceasta nu acoperim în întregime înțelesul etic al creativității. Deoarece, în general, *munca* se distinge ca un *factor al progresului*, iar, în societatea noastră, prin rezultatele, dar mai ales prin implicațiile sale, se definește drept *activitate constructivă, revoluționară*, elementul „nou" și „bun", ca produs de creație, trebuie să se realizeze în chip necesar la *cotele valorice de vîrf*. Prin aceasta, elementul „nou-bun" accede la calificarea sa praxiologică, dar și etică, drept „cel mai bun".

„Cel mai bun" coincide, din punct de vedere praxiologic și etic, cu *calitatea superioară* a produsului creat, respectiv a acțiunii, conduitei corespunzătoare. Această determinare valorică privește deci, nu numai produsul muncii, ci și calitatea globală, inclusiv morală a comportamentului ce stă la baza realizării sale și, mediat, a ființei umane însăși. Avînd ca scop producerea celui mai bun lucru, munca transferă, așadar, în același timp, această exigență praxiologică și asupra ființei umane, cu alte cuvinte, o transformă într-o *exigență etică*. De aceea, personalitatea morală a socialismului se definește prin înțelegerea necesității îndeplinirii muncii în perspectiva *celui mai bun lucru de făcut*, realizat în cadrul acțiunii umane [6]. În acest sens, putem defini personalitatea morală din unghiul de vedere și în funcție de calitatea superioară a muncii pe care o realizează. Altminteri spus, mai putem defini personalitatea morală ca fiind conștiința și conduita corespunzătoare, efectivă, în vederea realizării celui mai bun lucru în cadrul procesului de muncă; proces de muncă ce trebuie înțeles atît ca creație a valorilor materiale și spirituale, cît și ca transformare a omului însuși (Marx).

După opinia noastră, atitudinea pozitivă a individului față de muncă, în socialism, tinde la îmbogățirea calitativă a caracteristicilor „rolului" personalității. Cum procesul muncii, ca unul definitoriu și hotărîtor pentru om, cunoaște o evoluție ascendentă, care se desfășoară, mai ales în epoca actuală, sub semnul trecerilor calitative superioare, rezultă că nevoia omului de personalitate exprimă, direct, influența stimulatoare a muncii, iar indirect, determină, la rîndul ei, efectivitatea legii calității superioare sub semnul căreia activitatea productivă evoluează. Iată de ce

---

[6] Vezi și Ioan Grigoraș, *Principii de etică socialistă*, București, Edit. științifică, 1974, p. 210.

exigența unei noi calități în activitatea noastră socială și constructivă impune continuu reconstrucția critică a calității vieții și conduitei umane, a personalității morale în ansamblul ei. Ca atare, procesul valorizării superioare a muncii va conduce la îmbogățirea imaginii despre sine însuși a omului; atitudinea pozitivă față de muncă favorizează, astfel, creșterea simțului propriei identități, a personalității, munca, prin nevoia de a promova relații sociale optime între oameni, devenind determinantă esențială a cunoașterii de sine și de altul.

În esență, relația subiect-obiect în procesul muncii are un caracter dinamic, complicîndu-se pe măsura evoluției însăși a societății. Dar această complexitate relevă, în primul rînd, o dimensiune nouă — aceea a relației dintre subiectul moral într-o continuă autoformare și obiectul muncii. Prin această relație, munca distinge omul ca subiect al unor datorii și răspunderi față de societate și față de sine însuși; în al doilea rînd, ca personalitate activă, omul își autoreglează libertatea în raport cu natura, atît în sensul creșterii capacității sale de a o domina, cît și pentru a preîntîmpina consecințele negative ale transformării ei în procesul muncii; în al treilea rînd, ca subiect moral, omul devine răspunzător față de rezultatele muncii sale, atît din perspectiva condiționării vieții și progresului social în ansamblul său, cît și din unghiul realizării autenticității vieții sale individuale.

ELENA PUHA:

UMANISMUL REVOLUȚIONAR ȘI CREATIVITATEA UMANĂ

Prin creativitate se înțelege, în general, capacitatea potențială sau reală de realizare a unor valori. Atribuită inițial zeilor, creativitatea a fost considerată drept putere de a crea din nimic. Dintr-un atribut al divinității creativitatea devine însă treptat un atribut al omului. Procesul îndelungat de desacralizare și de mistificarea creativității urmează, în principal, două direcții strîns corelate: pe de o parte, lărgirea ariei de activități și realizări care se înscriu în sfera creației, iar pe de altă parte, sporirea considerabilă a numărului celor care sînt considerați capabili de activitate creatoare.

Tematica omului creator — dezvoltată pe larg în creațiile artistice ale Renașterii, iar pe plan conceptual în aceeași perioadă de filozofi ca Nicolaus Cusanus, Giovani Pico della Mirandola ș.a., prezentă, de asemenea, și în preocupările tehnico-științifice ale epocii —, exaltă libertatea omului, capacitatea lui de a construi lumea culturii și artei, efortul de a domina forțele naturii. Renașterea, deplasînd creativitatea în sfera puterilor umane, o atribuie însă numai personalităților de excepție, capabile să construiască o nouă viziune artistică sau să domine lumea spiritual, prin cunoașterea „rațiunilor" și a principiilor care o guvernează. Nu este greu de recunoscut în această afirmare a posibilităților demiurgice ale spiritualității omului noile exigențe ale societății față de om în zorii unei epoci de profunde mutații economice, social-politice și culturale. Privilegiul acordat studiului omului în Renaștere, intuirea și afirmarea demnității sale prin elogiul libertății și creației fac ca *umanismul* să devină „mai mult decît descoperirea omului, după expresia bruckhardiană, un *instrument cu ajutorul căruia omul dobîndește și afirmă propria sa putere creatoare*" [1].

În acest sens, am amintit aici dezvoltarea pe care a cunoscut-o umanismul în filozofia românească interbelică, locul privilegiat acordat omului care se definește pe sine prin creație, exprimînd o cerință și o direcție necesară de acțiune în devenirea poporului nostru. Stilul eroic de viață, propus de autorul *Existenței tragice*, concepția „activistă" a culturii, elaborată de T. Vianu, personalismul energetic al lui Const. Rădulescu-Motru sînt axate pe ideea capacității creatoare a omului și a necesității afirmării și valorificării ei. Concepția lui Tudor Vianu, ca una din expresiile cele mai reprezentative ale umanismului românesc, atribuie creativității

[1] Eugenio Garin, *La Cultura del Rinascimento. Profilo storico*, Laterza, 1967, apud Alexandru Duțu, *Eseu în istoria modelelor umane*, București, Edit. științifică, 1972, p. 150 (subl. ns.).

un conținut larg, considerînd-o drept o dispoziție a ființei umane care poate fi afirmată în orice domeniu al activității sale. El atribuie „activității omenești creatoare de cultură tot atîtea ținte cîte poate să-și asume o activitate omenească" [2].

Dealtfel, mult anterior, definirea omului de către Marx, în *Manuscrisele economico-filozofice*, prin activitatea spontană și liberă, crease premisele teoretico-filozofice pentru înțelegerea creativității ca necesitate umană ce rezultă din specificul vieții și activității omului. Potrivit concepției lui Marx, orice proces de satisfacere a necesităților umane — materiale sau spirituale — creează în același timp noi necesități și noi situații care cu greu pot fi reduse la cele anterioare. Fiind de nerezolvat prin mijloacele deja acceptate, noile situații și probleme obligă pe om, într-un anumit grad, să acționeze creator, să transforme regulile și schemele deja acceptate.

Pe această bază se poate afirma că atitudinea și comportarea fiecărui om sînt și trebuie să fie creative. Valoarea lor se probează însă nu în planul nevoilor individuale, ci în cel al vieții colective, prin raportarea realizărilor individuale la cerințele dezvoltării progresive a societății. V. Pavelcu apreciază că sensul creativității umane este dat de acea treaptă a realizărilor care se obiectivează în valori social-istorice, științifice, morale, artistice, juridice, tehnice și economice [3]. Exprimînd însăși esența procesului de adaptare umană, creativitatea, demonstrează V. Pavelcu, nu este un simplu efect al tehnicilor folosite, al algoritmelor și modelelor intelectuale aplicate. Se mai cere: „interes, înțelegere și pasiune pentru noi realizări și noi valori". Fără acest „substrat afectiv", „fără impulsul dinamic și pasional al interesului", fără aspirația spre mai bine, spre autodepășire, „tehnica și știința sînt litere moarte, investiție fără acoperire" [4]. V. Pavelcu demonstrează necesitatea corelării criteriilor *noutății* și *originalității* în validarea creației cu cele de ordin axiologic, cu determinarea motivației creației, rezultată din aderarea la un anumit sistem de valori. Criteriul axiologic „ne poate orienta spre descoperirea și înțelegerea factorilor care stimulează forțele creatoare, selectează și ierarhizează valorile creative" [5].

Din această perspectivă, o teorie asupra creativității umane nu e posibilă decît în cadrul unor elaborări de sinteză, întemeiate pe o concepție științific fundamentată, dinamică despre om.

Programul-directivă de cercetare științifică și dezvoltare tehnologică, adoptat de Congresul al XII-lea al partidului, pune în fața cercetării sarcina de a situa în centrul preocupărilor „formarea omului nou, înarmarea lui cu temeinice cunoștințe științifice, cu o concepție înaintată despre lume, care să-i permită participarea activă, conștientă la întregul proces de transformare a naturii și societății, de edificare a socialismului și comunismului în patria noastră" [6].

Înfăptuirea obiectivelor actualei etape de dezvoltare a țării, circumscrisă de planul cincinal 1981—1985, presupune un efort pentru mobilizarea conștiinței individuale și sociale, valorificarea creativității umane la scara întregii societăți.

Realizarea unei noi calități în toate domeniile de activitate, accelerarea ritmului dezvoltării social-economice, afirmarea revoluției tehnico-științifice, ca obiective ale cincinalului în care am pășit în acest an, ridică o gamă de probleme de stringentă actualitate ce fac necesară fundamentarea unor strategii concrete de formare a conduitelor creative. Între acestea reținem pe cele legate de creșterea productivității muncii sociale, folosirea eficientă a resurselor umane și materiale, valorificarea inteligenței științifice și tehnice românești etc. Rezolvarea lor impune, mai ales, articularea strategiilor de stimulare a creativității în programul global de dezvoltare a societății, asigurînd convergența lor optimă.

Procesul perfecționării societății socialiste și cel al formării omului nou, deși legate organic, nu se află într-o relație automată, lineară. Tocmai de aici rezultă necesitatea descifrării verigilor prin care se realizează medierea necesară, astfel încît edificarea societății socialiste multilateral dezvoltate să se răsfrîngă optim asupra dezvoltării factorului esențial — omul —, iar procesul afirmării personalității umane să susțină cît mai eficient pe cel al edificării noii orînduiri, prin îndeplinirea obiectivelor dezvoltării noastre social-economice și spirituale.

Situat la interferența unor discipline ale naturii, societății și omului, *umanismul revoluționar socialist* poate constitui instrumentul acestei coordonări și al stimulării creativității. Întemeiat pe nucleul tezelor lui Marx despre

---

[2] Tudor Vianu, *Filozofie și poezie*, București, 1943, p. 262.

[3] V. Pavelcu, *Metamorfozele lumii interioare*, Iași, Edit. Junimea, 1976, p. 80.

[4] *Ibidem*, p. 18.

[5] *Ibidem*, p. 86.

[6] *Programul-directivă de cercetare științifică, dezvoltare tehnologică și de introducere a progresului tehnic în perioada 1981—1990 și direcțiile principale pînă în anul 2000*, București, Edit. politică, 1979, p. 31.

om și pe proiectul său asupra „omului total" — ca elemente constitutive ale concepției despre sistemul social și transformarea revoluționară a acestuia — umanismul revoluționar socialist este teoria omului multilateral dezvoltat, a căilor realizării sale în contextul afirmării multilaterale a societății socialiste și a înaintării spre comunism.

Programul partidului nostru, documentele Congresului al XII-lea al partidului, lucrările secretarului general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, angajează o problematică largă în abordarea procesului de formare a omului nou. Această problematică privește planul vieții personale, cel al dezvoltării globale a societății, a epocii, în intercondiționarea lor complexă. Transformarea umanismului din proiect teoretic în structuri obiective ale existenței, acțiunii și gîndirii umane este garantată de preocuparea constantă a partidului și statului nostru pentru perfecționarea tuturor componentelor vieții, pentru conjugarea transformărilor din planul vieții sociale și individuale. Activitatea conștientă și liberă a individului, afirmarea sa ca subiect real al istoriei, dau dimensiunile creativității umane în cadrul acestei forme superioare a umanismului. Preocuparea constantă pentru atragerea întregului popor la activitatea directă de conducere a societății constituie o coordonată definitorie a politicii partidului nostru cu largi implicații sociale și umane. La Congresul al II-lea al Consiliilor populare, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia că „trebuie să facem totul —, arăta secretarul general al partidului — pentru a asigura funcționarea în cît mai bune condiții a acestui cadru, pentru perfecționarea lui, pentru a asigura ca în toate domeniile masele populare să fie participante active la tot ceea ce se hotărește în țara noastră" [7].

Dezvoltarea formelor democrației directe constituie o garanție pentru înlăturarea pericolului înstrăinării instituțiilor sociale prin birocratizare, asigură îndeplinirea optimă a atribuțiilor social-umane cu care sînt investite. Pentru ca democrația să fie reală și efectivă în societatea noastră, simultan cu perfecționarea cadrului instituțional care amplifică participarea maselor la decizie și control, se desfășoară un amplu proces de pregătire politico-ideologică pentru cunoașterea de către toți membrii societății noastre a obiectivelor dezvoltării social-economice, a politicii interne și externe a partidului. Participarea reală, creativă a maselor la procesul de decizie, ca unul din cele mai puternice instrumente prin care se stimulează și se exprimă capacitatea și forța de creație a maselor, este influențată hotărîtor de nivelul de cunoaștere și înțelegere a problemelor din domeniul respectiv, a celor legate de actul de conducere, precum și de motivarea pe care o are conduita de agent social de decizie.

Societatea socialistă, prin structurile sale și prin funcționalitatea lor, considerate nu doar ca factori favorizanți pentru manifestarea creativității, ci constitutivi ordinii, motivelor și resorturilor care fac real însuși actul de creație, prin raporturile de colaborare și căutări colective pe care le promovează, conferă un sens adînc și generos vieții individului, efortului său creator, procesului individual și colectiv de autoperfecționare.

[7] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Congresul al II-lea al Consiliilor populare*, în „Scînteia" din 13 sept. 1980, p. 4.

VIOREL CORNESCU :

CREATIVITATE ȘI ORIGINALITATE ÎN PERFECȚIONAREA MECANISMULUI ECONOMICO-FINANCIAR

Înfăptuirea revoluției socialiste, ca și construirea noii societăți nu se realizează automat, de la sine, ci presupune cu necesitate o conducere științifică, capabilă să elaboreze programul de acțiune și să mobilizeze masele în vederea transformării revoluționare a societății în conformitate cu cerințele progresului social, cu particularitățile naționale și cu interesele majore ale poporului.

O asemenea conducere a întregii activități economico-sociale trebuie să se caracterizeze prin rigurozitate științifică și realism, prin înalta capacitate de investigare și inovație, astfel încît să poată călăuzi acțiunea con-

ştientă a tuturor oamenilor muncii în direcţia progresului rapid al tuturor domeniilor de activitate. Partidul nostru a fost şi este preocupat continuu de elaborarea unei asemenea concepţii ştiinţifice, novatoare, cu privire la conducerea şi organizarea societăţii, pentru crearea de mecanisme de funcţionare eficiente a tuturor subdiviziunilor acesteia.

În cadrul acestor preocupări se înscrie şi *perfecţionarea continuă a mecanismului economic*, ca parte integrantă a sistemului de organizare şi conducere a economiei socialiste. Acest proces se include în acţiunea largă de dezvoltare şi perfecţionare a forţelor şi relaţiilor de producţie, acţiune care atrage inevitabil schimbări în cadrul sistemului de conducere a economiei, a formelor şi metodelor de administrare, gospodărire şi gestionare a proprietăţii socialiste etc. El are o determinare obiectivă, reprezentînd o cerinţă a progresului social-economic, a mersului înainte al societăţii.

Pentru ca procesul de perfecţionare a mecanismului economic, a întregului sistem de organizare şi conducere a economiei şi a societăţii să se transforme într-un program concret de acţiune, este necesar ca factorul conştient să urmărească *promovarea unei gîndiri creatoare*, capabilă să elaboreze soluţii noi şi originale, forme organizatorice şi de conducere, metode de lucru etc. adecvate pentru fiecare etapă de dezvoltare prin care trece societatea noastră.

Creativitatea şi *originalitatea* se desprind astfel, ca *componente însemnate ale procesului complex de evoluţie a societăţii socialiste*, fiind implicate profund în dezvoltarea şi perfecţionarea tuturor laturilor activităţii social-economice. Promovarea elementelor de noutate, evident în conformitate cu cerinţele legilor economice obiective, asigură avîntul economiei, dezvoltarea armonioasă şi echilibrată a acesteia, accentuarea factorilor calitativi în toate domeniile. Iată de ce nu putem vorbi despre perfecţionarea vieţii economico-sociale a societăţii fără a avea în vedere manifestarea atît în domeniul teoriei, cît şi al practicii sociale, a creativităţii, a gîndirii originale. Aceasta generează ideile noi, înnoiri în modurile de organizare, de conducere, îndrumare şi control a activităţilor social-economice etc.

Viaţa economică a societăţii nu se desfăşoară la întîmplare, ea este guvernată de legi economice obiective, de interese de grup sau individuale, de acţiuni reglative ale factorului conştient etc. Toate acestea îşi găsesc expresia în mecanismul economic, care, în practica economică concretă, se realizează printr-o mare diversitate de forme, metode şi pîrghii.

Mecanismul economic poartă amprenta relaţiilor sociale de producţie, ca atare mecanismul economic din ţările socialiste reflectă specificul economiei socialiste, a mişcării ei, şi anume, planicitatea. Pornind de la acest specific, nu putem totuşi vorbi de un mecanism unic pentru toate ţările socialiste, deoarece acesta se constituie pornind de la nivelul de dezvoltare a forţelor de producţie şi a relaţiilor de producţie în fiecare ţară, de la condiţiile concret-istorice ale fiecărei etape, de la concepţia economică reflectată în politica economică adoptată etc. De asemenea, mecanismul economic odată elaborat şi constituit nu trebuie privit static, dat o dată pentru totodeauna, ci în continuă evoluţie, corespunzător mersului dinamic al vieţii economice a societăţii. În cadrul acestui proces de evoluţie, determinat de factori obiectivi, intervine inevitabil omul, care sesizează disfuncţionalităţile în mecanismul economic şi care, prin capacitatea lui creativă, nu se limitează numai la eliminarea carenţelor înregistrate, ci produce idei noi, originale şi valoroase pe baza cărora se perfecţionează mecanismul economic.

Pentru a sesiza importanţa actului creativ în procesul de elaborare şi perfecţionare a mecanismui economic, credem că este necesar să vedem, pe scurt, ce este, de fapt, *mecanismul economic*. Acesta, după părerea noastră, se prezintă ca *mod de organizare, conducere şi funcţionare a vieţii economice*, cuprinzînd totalitatea principiilor, formelor şi metodelor de conducere şi gestionare a economiei naţionale şi a verigilor ei componente, sistemul de categorii, de pîrghii economico-financiare (preţ, credit, dobîndă etc.) şi de indicatori, modalităţile de folosire a cerinţelor legilor economice obiective, sistemul cointeresării materiale, sistemul de reglementări juridice a fenomenelor şi proceselor economice şi sistemul relaţiilor economice şi juridice dintre subdiviziunile economiei naţionale, dintre plan şi piaţă. Toate aceste elemente ale mecanismului economiei trebuie astfel gîndite şi create încît să se asigure armonizarea lor şi, astfel, realizarea unui angrenaj suplu şi funcţional, cu rol de dinamizare a vieţii economice.

Deşi are o determinare obiectivă, mecanismul economic socialist ce funcţionează într-o anumită etapă şi într-o anumită ţară este o creaţie a oamenilor, care aplică creator cerinţele legilor economice obiective la realităţile concrete, dirijează pîrghiile economico-financiare, elaborează sisteme de cointeresare, indicatori economici, forme şi metode de conducere şi gestionare etc., în conformitate cu interesele generale ale societăţii. Iată de ce, atunci cînd vorbim despre mecanismul economic, despre necesitatea perfecţionării

lui, este necesar să avem în vedere rolul factorului subiectiv, care, pornind de la realități și de la cerințele progresului social-economic, nu numai că produce idei noi și originale, dar asigură și finalizarea lor, transpunerea lor în viața economică. Prin urmare, în cadrul acestui proces complex de perfecționare a mecanismului economic asistăm la derularea a două etape, și anume :

1) elaborarea de idei noi, originale, respectiv inovația ca reflectare a creativității ;
2) finalizarea inovației, respectiv creația concretizată în implementarea noului în viață.

Creativitatea, privită de majoritatea specialiștilor drept capacitate a omului de a genera idei sau „...de a produce o neoformație (o nouă alcătuire) materială, organizațională sau spirituală, valoroasă pentru om și societate"[1], *reprezintă o necesitate în activitatea de conducere și organizare a societății*. Ea se manifestă ca *o premisă a perfecționării sistemului de conducere și organizare, implicit a mecanismului economic*.

Prin introducerea noului, a inovației economice, respectiv prin actul de creație, se asigură dinamizarea întregii economii și, în același timp, se creează condițiile pentru valorificarea superioară a potențialului material-uman al societății, pentru ridicarea nivelului calitativ al întregii activități economice și, în final, pentru creșterea bunăstării materiale și spirituale a întregului popor. Se pun astfel în valoare toate calitățile economiei socialiste, ale sistemului economic socialist, asigurînd propulsarea societății noastre pe traiectoria progresului social-economic neîntrerupt.

Perfecționările aduse mecanismului economico-financiar din țara noastră, pe baza Hotărîrii Plenarei C.C. al P.C.R. din martie 1978, se înscriu în efortul inovațional economic înregistrat în cadrul societății noastre în ultimii 15 ani, în ampla acțiune de afirmare a unei noi calități în viața economică. Noul mecanism economico-financiar trebuie văzut ca rezultat al preocupării continue a partidului și statului nostru pentru îmbunătățirea și perfecționarea formelor și metodelor de conducere și organizare a economiei, pentru lărgirea cadrului de participare nemijlocită a oamenilor muncii la decizii, pentru creșterea responsabilității lor în gospodărirea părții din avuția națională pe care o folosesc, pentru ridicarea eficienței economice a fiecărei unități și a întregului sistem economic. Așa cum a fost conceput și cum se aplică, el nu constituie o negare a „vechiului" mecanism, ci perfecționarea acestuia, înnoirea lui în funcție de noile realități și cerințe ale etapei actuale.

La baza perfecționării mecanismului economico-financiar a stat și stă noua concepție despre dezvoltarea economică, creație a secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, care pune pe prim plan eficiența economică. Ca atare, procesul de perfecționare a avut în vedere, în principal, următoarele direcții :

— înlăturarea din cadrul mecanismului a acelor elemente care frînau progresul economic ;
— includerea în mecanism a unor elemente care să permită declanșarea inițiativei creatoare a tuturor oamenilor muncii ;
— stabilirea mai rațională a atribuțiilor, competențelor și responsabilităților unităților economice și a celorlalte subdiviziuni ale economiei naționale ;
— asigurarea flexibilității întregului mecanism economico-financiar.

Aceste direcții, materializate în măsuri concrete de însemnătate deosebită, au fost și sînt condiționate de perfecționarea continuă a întregii vieți sociale, politice, economice, ideologice și educative, de elaborarea și aplicarea unor acte juridico-normative corespunzătoare, de promovarea unei gîndiri creative și de crearea condițiilor pentru declanșarea creativității în domeniul economic, de ridicarea gradului de conștiință și a spiritului de responsabilitate al tuturor membrilor societății.

Elementele de noutate — cu rezonanțe și implicații deosebite în activitatea unităților economice și, evident, a întregii economii, sînt *autoconducerea muncitorească* și *autogestiunea economico-financiară*, considerate, pe bună dreptate, *pilonii centrali* și, în același timp, *suportul economic și practic al noului mecanism economico-financiar*. Introducerea autoconducerii muncitorești a permis și permite afirmarea plenară a democrației economice autentice ; ea apare, în perioada actuală, ca formă concretă prin care se realizează în practică tripla calitate a oamenilor muncii : de proprietari, producători și beneficiari. Autoconducerea muncitorească se bazează pe autogestiune, concepută ca formă concretă prin care se administrează, gospodărește, conduce și dezvoltă proprietatea socialistă la nivel microeconomic[2].

Înlocuirea gestiunii economice cu autogestiune economico-financiară a presupus

---

[1] Andrei Roth, *Omul creativ*, București, Edit. politică, 1978, p. 11.

[2] Vezi Mihai Părăluță, *Perfecționarea conducerii și planificării economico-financiare. Autoconducerea muncitorească și autogestiunea economică a întreprinderilor* în „Revista economică", nr. 45, 1980.

căutări intense în direcția promovării de forme și metode moderne de gospodărire cu maximă eficiență, în condițiile actualei etape de dezvoltare a țării, a părții din avuția națională încredințată de societate spre administrare unităților economice, întărirea disciplinei și responsabilității celor ce muncesc etc. De fapt, toate elementele noului mecanism economic vizează mai buna gospodărire a avuției naționale, efectuarea unei activități de calitate, creșterea eficienței economice. Ele gravitează în jurul conceptului de autogestiune, își trag seva din el și, în același timp, concură la realizarea cerințelor lui. Se poate spune că autogestiunea economico-financiară se suprapune integral cu problematica noului mecanism economico-financiar la nivel microeconomic [3].

Introducerea autogestiunii economico-financiare și a autoconducerii muncitorești, ca dealtfel întreg procesul de perfecționare a mecanismului economic au permis înnoiri în ansamblul de pîrghii, instrumente, metode de administrare, gospodărire și conducere a unităților economice, în sistemul de relații economico-financiare care se stabilesc între unități, între acestea și statul socialist. Noutățile vizează în principal următoarele probleme :

— perfecționarea indicatorilor economico-financiari prin : înlocuirea valorii producției globale cu valoarea producției nete ; introducerea indicatorilor fizici pe baza cărora se stabilesc sarcinile de producție, investiții, comerț exterior etc. ; extinderea și îmbunătățirea sistemului indicatorilor și normativelor de eficiență ;

— îmbunătățirea activității de planificare, acțiune prin care se urmărește fundamentarea științifică a planurilor anuale și cincinale, prin creșterea autonomiei fiecărei unități în elaborarea acestora și încadrarea organică a planurilor proprii în planul unic național ;

— perfecționarea finanțelor unităților economice și reglarea rentabilității prin creșterea rolului pîrghiilor economico-financiare în activitatea întreprinderilor, întărirea disciplinei financiare, introducerea bugetului de venituri și cheltuieli, instrument în care se reflectă starea economică, echilibrul financiar al fiecărei întreprinderi. Tot aici, se cuvine a sublinia dreptul de constituire, la nivelul fiecărei unități economice, a unor fonduri proprii, necesare pentru asigurarea autogestiunii economico-financiare și pentru cointeresarea oamenilor muncii, cum sînt : fondul de dezvoltare economică, fondul mijloacelor circulante, fondul pentru construcții de locuințe și alte investiții cu caracter social, fondul pentru acțiuni sociale, fondul pentru participarea oamenilor muncii la beneficii.

Elementele noi legate de perfecționarea finanțelor întreprinderii urmăresc transformarea acestora într-un factor activ de sporire a eficienței economice ;

— așezarea pe criterii noi a planificării, destinației și repartizării beneficiilor, asigurîndu-se, pe de o parte, sursele necesare pentru autofinanțare și pentru cointeresarea producătorilor prin participarea lor la beneficii, și, pe de altă parte, contribuția fiecărei unități la formarea veniturilor generale ale statului socialist.

Toate acestea asigură prefaceri și înnoiri în întregul sistem funcțional și de conducere al unităților economice, transformări de ordin calitativ în întreaga activitate economico-financiară, administrativă, juridică și social-politică a întreprinderilor, angrenarea lor mai suplă la circuitul economic național.

Inovația economică reflectată în perfecționările aduse mecanismului economic-financiar, rezultat al capacităților creative existente în țara noastră se înscrie în ansamblul măsurilor de amploare și acțiunilor destinate să asigure înnoirea întregii vieți economico-sociale, trecerea la o nouă calitate în toate domeniile de activitate. Această preocupare constantă a partidului nostru pentru nou, pentru promovarea ideilor noi și valoroase în domeniul economic, ca și pentru implementarea acestora în practica economică au ca scop, în principal, următoarele :

— accentuarea laturilor calitative în întreaga activitate economică ;
— creșterea rolului și a responsabilității oamenilor muncii în conducerea și gospodărirea unităților economice ;
— aplicarea corectă a principiului centralismului democratic ;
— elaborarea de structuri moderne și eficiente de organizare și conducere a unităților economice, a întregii economii ;
— declanșarea energiilor creatoare și a inițiativei tuturor oamenilor muncii ;
— creșterea susținută a eficienței economice etc.

Numai deschizînd larg porțile noului, stimulînd gîndirea creatoare a specialiștilor, a tuturor oamenilor muncii, este posibilă înnoirea în societate, accelerarea acestui proces și, prin el, a progresului social-economic. Procesul de inovație economică reprezintă o sursă inepuizabilă a dezvoltării, un factor al creșterii economico-sociale, cu condiția ca factorul politic să asigure condiții pentru afirmarea creativității și originalității și în acest domeniu.

Perfecționările aduse mecanismului economico-financiar, rezultat și al procesului inovațional, constituie, în același timp, un factor de declanșare pe mai departe a creativității

[3] *Ibidem*.

în domeniul economic. Aplicarea în practică a tuturor măsurilor de perfecționare prevăzute în Hotărîrea C.C. al P.C.R. din martie 1978 a declanșat gîndirea creatoare a cadrelor de conducere și a personalului muncitor din unitățile economice, în direcția adaptării activității întreprinderilor la noile cerințe, a găsirii de soluții viabile pentru punerea în valoare cu mare rapiditate a noutăților. De asemenea, pe măsură ce se transpun în viață elementele noului mecanism, apar idei noi de perfecționare și îmbunătățire, de adaptare a lor la specificul întreprinderilor.

Noul mecanism, prin promovarea largă a autoconducerii muncitorești, invită și incită la gîndire creatoare, la elaborarea de soluții originale pe toți oamenii muncii. Stăpîni ai mijloacelor de producție, beneficiari ai rezultatelor producției, aceștia au dobîndit conștiința de conducători, au drepturi și competențe de conducători și, prin urmare, au îndatorirea și responsabilitatea de a-și pune în valoare potențele creative, de a elabora soluții noi, originale, prin care activitatea lor și a întreprinderii în care muncesc să se înscrie ca o activitate eficientă, plină de răspundere. Pentru aceasta, la nivelul întreprinderilor, a altor structuri organizatorice se folosesc metode și tehnici de stimulare și dezvoltare a creativității ca : *brainstorming*-ul, sinectica, tehnica Delphi etc. Putem spune că noul mecanism economico-financiar are, printre altele, calitatea de a crea o stare de spirit și o ambianță favorabilă creativității și creației în cadrul unităților economice. Ceea ce ne rămîne nouă, celor ce lucrăm în aceste unități sau la alte nivele, este de a profita de o asemenea stare în mod corespunzător și conform intereselor societății.

GORUN MANOLESCU :

GÎNDIREA ARHITECTURALĂ ȘI UNELE PROBLEME ALE CREAȚIEI TEHNICE

Secolul nostru a adus cu sine o investigare analitică fără precedent, dar și o sete de sinteză fără egal în evoluția istorică a cunoașterii. De aici, o tensionare evidentă care amenință să devină critică și pentru a cărei atenuare s-a recurs la soluții precum „inter", „multi", „pluri" și „trans"-disciplinaritatea[1]. Mai ales perspectiva ultimă pare a oferi, prin abordările pe care le promovează (sistemică, cibernetică, semiotică, comunicațională etc.), una dintre ieșiri pe baza tendinței de a extinde universul discursului la contexte de semnificare din ce în ce mai cuprinzătoare.

În acest efort epistemologic general se încadrează, credem, și *gîndirea arhitecturală* pe care o propune și o teoretizează la noi profesorul M. Drăgănescu[2]. Noțiunile de „arhitectură", „abordare arhitecturală", „gîndire arhitecturală" sînt considerate de M. Drăgănescu ca niște noțiuni (încă) în curs de formare, deschise. Ceea ce diferențiază însă gîndirea și abordarea arhitecturală, ca un cuplu de entități bine individualizat în contextul altor abordări și metode „transdisciplinare", este caracterul constructiv al acestuia constînd în încercarea de a transpune pe alt plan, mai concret, unul dintre cîști-

[1] Vezi de exemplu : *Interdisciplinaritatea în știința contemporană*, București, Edit. politică 1980 ; *Sisteme în științele naturii*, București, Edit. Academiei, 1979 ; *Metoda cercetării sistemice*, București, Edit. științifică, 1974 etc.

[2] M. Drăgănescu, *Arhitectura sistemelor tehnice*, în vol. *Sisteme în științele naturii* ; *Gîndirea arhitecturală*, în : *Interdisciplinaritatea în știința contemporană* și *A doua revoluție industrială. Microelectronica, automatica, informatica — factori determinanți*, București, Edit. tehnică, 1980.

gurile de substanţă ale *epistemologiei genetice*[3], şi anume valoarea adaosului uman ca mijloc eficace şi unic de a atinge un scop. Într-o altă dimensiune şi cu acuitate sporită, gîndirea şi abordarea arhitecturale redeschid problema necesităţii unei cunoaşteri ştiinţifice dinamice prin care se urmăreşte creşterea capacităţii umane de acţiune eficace asupra realităţii înconjurătoare, în opoziţie cu idealul unei cunoaşteri contemplative (statice). Înrudit cu cuplul „gîndire-abordare" sistemic, cuplul „gîndire-abordare" arhitecturale pare a se delimita de primul deocamdată doar prin cîteva nuanţe care, însă, ni se par esenţiale. Într-adevăr, gîndirea şi abordarea arhitecturale încearcă să îmbrace într-un tot unitar funcţiunile unui sistem, aspectele tehnice, umane şi estetice şi deci, pentru acest motiv, nu se supun numai sistemului, ci îl şi depăşesc[4]. În acelaşi timp, cuplul de care ne ocupăm pare a fi aplicabil şi la procese şi fenomene care pot depăşi conceptul de sistem[5]. De un interes aparte ni se pare şi modul de a privi *integralitatea* în contextul gîndirii arhitecturale, faţă în faţă cu cel al gîndirii sistemice. În opoziţie cu gestaltul sistemic „obiectivizant", gestaltul arhitectural nu poate fi rupt de subiect pentru că tocmai acesta este factorul determinant care creează şi recepţionează acel „întreg" al arhitecturii care produce „o stare unică, indescriptibilă ştiinţific"[6]. Acest gestalt arhitectural este însă departe de un subiectivism necontrolat şi necontrolabil — lucru pe care ne vom strădui să-l evidenţiem. Este tocmai tema acestei lucrări, alegîndu-ne pentru exemplificare sfera creaţiei tehnice.

Vom pleca de la observaţia că imaginarea *arhitecturii* unui viitor produs tehnic presupune şi imaginarea unei *structuri* care să o realizeze[7]. Dar, evident, arhitectura nu trebuie şi nu poate fi redusă la *structură*, aşa cum nici *sistemul* nu se reduce la *structura* sa. Dacă ne vom opri totuşi numai la *aspectul structural* al arhitecturii unui viitor produs tehnic este pentru că, într-o primă abordare, cum este cea de faţă, îl considerăm suficient pentru a putea discuta anumite trăsături ale gestaltului arhitectural.

Din punctul de vedere al realizatorului unui viitor produs tehnic acesta (produsul) poate fi privit, la un anumit palier, ca o *ierarhie de structuri*, care s-ar putea caracteriza prin:

a. o primă structură, vizibilă nemijlocit cea a produsului ca obiect „fizic";

b. o a doua structură, mai profundă, structura *logică* a funcţiunilor produsului, care determină şi condiţionează structura fizică sau, cu alte cuvinte, care se implementează prin intermediul structurii fizice[8];

c. o a treia structură, şi mai profundă, pe care am putea-o numi structură *formativă*, care determină şi condiţionează structura logică sau, cu alte cuvinte, care se implementează prin intermediul structurii logice (vezi nota 9 cu adaptările necesare acestui caz).

Din cîte cunoaştem, *structura formativă* a produselor tehnice nu a fost pînă acum explicit pusă în evidenţă. Mai adăugăm că, după părerea noastră, această structură este în mare măsură responsabilă de apariţia (sau nu) a *gestaltului arhitectural* care, în cazul unui observator înzestrat cu afectivitate (fie acesta realizatorul sau utilizatorul unui produs tehnic) produce o stare similară cu cea denumită în literatura anglo-saxonă „job satisfaction". Iată două temeiuri pentru a întîrzia mai mult asupra acestui tip de structură.

Este greu ca într-o primă etapă, pe care o parcurgem în cadrul acestei lucrări, să propunem o definiţie cu pretenţii de rigurozitate şi completitudine pentru o structură de tip formativ. Mai degrabă vedem posibilă relevarea, la nivel intuitiv, a cîtorva dintre caracteristicile definitorii ale unui asemenea tip de structură.

Un prim exemplu, deosebit de sugestiv, pune în evidenţă corespondenţa intimă dintre cele trei tipuri de structuri (fizică, logică, şi formativă). Este vorba de o anumită clasă a produselor tehnice şi anume de cele destinate reproducerii sunetelor într-un mod armonios. Într-adevăr, se pare că există aici o îngemănare perfectă între anumite rapoarte simple (de exemplu între grosimea şi/sau lungimea coardelor la instrumentele cu coarde), funcţiunile produsului şi structura care dă formă obiectului fizic cînd acesta este realizat[9].

---

[3] J. Piaget, *Epistemologia genetică*, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1974.

[4] M. Drăgănescu, *Gîndirea arhitecturală*.

[5] *Ibidem*.

[6] *Ibidem*.

[7] *Ibidem*.

[8] Termenul „implementare" nuanţează totuşi lucrurile în sensul că între structura logică şi cea fizică apare o intercondiţionare dictată (de la fizic la logic) de anumite restricţii impuse de posibilităţile practice de realizare existente la un moment dat.

[9] Este cunoscut modul „matematic" de determinare a raportului între lungimile unor coarde omogene şi de aceeaşi grosime, destinate reproducerii sunetelor gamei. El derivă din principiul pitagoreic, conform căruia numerele sînt „modelul tuturor lucrurilor". De asemenea, încă de la sfîrşitul secolului XI, călugărul Téophile consemnează o regulă

Un al doilea exemplu, din sfera produselor tehnice destinate zborului, evidențiază faptul că binecunoscuta „formă aerodinamică" este nu numai *eficientă* dar și *estetică*. În același timp, acest exemplu scoate prengant în relief și caracterul *natural* al acestei forme care se regăsește la păsări reprodusă „la scară industrială".

În fine, un ultim exemplu din domeniul „arhitecturii calculatoarelor" (termen încetățenit printre specialiștii în informatică). Este vorba aici de realizarea unei structuri profunde, cunoscută sub numele de *structură ierarhic-descendentă* (top-down), prin intermediul căreia funcțiunile produsului sînt ordonate. O astfel de structură (ierarhic-descendentă) este des întîlnită în natură. Ea este similară și cu structura unui anumit tip de raționament, denumit „natural", care a fost relativ recent evidențiat[10]. O structură ierarhic-descendentă oferă claritate și economicitate.

Ce caracteristici definitorii ale unei structuri formative ar putea fi decelate din discuția de pînă acum?

În primul rînd, dacă vom răsturna perspectiva în ceea ce privește ierarhia celor trei tipuri de structuri ale arhitecturii unui produs tehnic, se poate observa că structura formativă posedă maximum de potențialitate în raport cu structura logică, respectiv fizică. Într-adevăr, ea presupune existența unei infinități (numărabile sau nu) de structuri logice prin care se poate actualiza cum, tot așa, o structură logică presupune existența unei noi infinități (de această dată, cert numărabile) de structuri fizice prin care poate fi actualizată.

În al doilea rînd, se poate observa un fel de „apriorism" al unei structuri formative, apriorism ce ar putea fi pus în legătură cu anumite structuri abstracte ale gîndirii *umane*[11]. O *posibilă interpretare ontologic-materialistă* a apariției unor asemenea structuri o oferă remarcabila lucrare a profesorului Drăgănescu[12] prin intermediul *informateriei*.

În fine, în al treilea rînd, se mai poate observa *eficiența* unui produs tehnic atunci cînd structura formativă, profundă, a acestuia are un caracter *natural*. Asupra acestei caracteristici dorim să ne oprim în mod deosebit.

Se pare că „naturaleța" structurii formative a unui produs tehnic este dată de *consonanța* ei cu una dintre structurile create de natură (de exemplu, cunoscutul „număr de aur" se regăsește atît la nivel cristalin în natură, cît și implicat într-o serie de obiecte artificiale artistice și tehnice).

O întrebare de interes imediat, pragmatic, se ivește firesc: cum se poate realiza *consonanța* între structura formativă a unui viitor produs tehnic și structura corespunzătoare și deci adecvată, preexistentă în natură? Este evidentă importanța formulării unui răspuns corect la această întrebare. Printre altele, considerăm că tocmai o asemenea consonanță este în măsură să determine și apariția gestaltului arhitectural al viitorului produs. Credem că nu greșim afirmînd că problema realizării unei asemenea consonanțe delimitează și sfera design-ului (esteticii) industrial(e)[13]. Sîntem tentați să asimilăm realizarea gestaltului arhitectural cu un proces de natură intuitivă. Într-adevăr, în cadrul unor astfel de procese, după cunoscuta perioadă de „incubație" care este marcată de intense frămîntări (uneori obsedante) ale subiectului, soluția se ivește pe neașteptate, sub forma unor „iluminări" *(insight)*. Ea apare „nemijlocit" (ca un fel de „percepție" mentală directă) și se impune cu o mare evidență și claritate[14]. Este posibil ca în cursul unor

---

strict empirică pentru fabricarea clopotelor care sună tonica, terța, cvinta și octava. După spusele acestuia, clopotele trebuie să aibă diametrele proporționale cu 30, 24, 20 și 15, iar greutățile invers proporționale cu 80 41, 24 și 10.

[10] Vezi: P. Botezatu, *Schiță a unei logici naturale*, București, Edit. Academiei, 1972, și *Semiotică și negație*, Iași, Edit. Junimea, 1976, precum și G. Manolescu, *O încercare de formalizare a abordării todown structurate cu aplicare în proiectarea tehnică și tehnologică*, în „Studii și cercetări de mecanică aplicată", nr. 5, 1979 și *Despre formarea „conceptului" unui nou produs tehnic*, în „Revista de filozofie" nr. 4/1980.

[11] În legătură însă cu modul în care se formează structurile (abstracte) ale gîndirii umane, un posibil apriorism al acestora este evident inacceptabil, materialist vorbind, lucru dealtfel confirmat și de *idoneismul* lui Gonseth (F. Gonseth, *Les mathématiques et la réalité. Essai sur la méthode axiomatique*, Paris, 1966), precum și de *epistemologia genetică* creată de Piaget (J. Piaget, *op. cit.*).

[12] M. Drăgănescu, *Profunzimile lumii materiale*, București, Edit. politică, 1979.

[13] Vezi, pe această temă, unele sugestii din C. J. Jones, *Design methods*, Wyley — Interscience, London, 1970.

[14] Vezi: G. Hofstädter, *Does intuitiv knowledge exist?*, în „Philosophical Studies" nr. 6, 1965; H. Poincaré, *La valeur de la science*, Paris, 1936; G. Thomson, *Ispirație și descoperire*, București, Edit. enciclopedică, 1973; C. Haranguș, *Intuiție și cunoaștere*, Timișoara, Edit. Facla, 1980; I. Moraru, *Un model epistemologic-psihologic al creativității tehnice*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1980 etc.

asemenea procese să acționeze cu fermitate acel principiu de minimizare (economicitate) și simplitate, propriu naturii și pe care Barocul, precum și unii conceptori moderni de obiecte și, mai ales, sisteme tehnice din ce în ce mai complexe și mai sofisticate par a-l fi uitat.

Pot fi provocate astfel de „iluminări" de tip intuitiv, în cursul conceperii unui nou produs tehnic, sau ele apar (dacă apar) aleatoriu și necontrolabil? Iată o a doua întrebare, la fel de importantă și care decurge logic din firul ideilor pe care le urmărim.

Valoarea de întrebuințare a unui produs tehnic este dată, deopotrivă, atît de *utilitatea* cît și de *performanțele* sale. Dacă, în general, utilitatea este luată în considerare în timpul conceperii produsului (prin identificarea în amănunt a funcțiunilor pe care acesta va trebui să le realizeze) în schimb performanțele, mai ales în cazul unor sisteme de dimensiuni mari sînt, adesea, aproape complet neglijate. Or, tocmai *conștientizarea* performanțelor (sub aspect cantitativ și/sau calitativ) credem că este factorul catalitic care *favorizează* și *provoacă*, în procesul creației tehnice, apariția unor structuri formative adecvate din punctul de vedere (consonant) pe care l-am adoptat. Iată o discuție care credem că ar trebui continuată, cu atît mai mult cu cît astăzi sîntem înconjurați (și înglobați), într-o măsură tot mai mare, de (și în) sisteme tehnice din ce în ce mai complicate și care, adesea, încep să frizeze absurdul datorită unor forme, logic și fizic posibile, dar care se îndepărtează de acea „simplitate" a naturalului.

Gestaltul și gîndirea, respectiv abordarea arhitecturală, actualizează pregnant problema corelării și a interdependenței subiectului cu obiectul. Există, fără îndoială, și o subiectivitate *perturbatoare*, piedică în calea unei cunoașteri și acțiuni eficiente. Dar există și o subiectivitate *creatoare* și *constructoare* ce țese din firele ieșite din propriul ei corp calea către cunoaștere și acțiune în spiritul adevărului natural și obiectiv. Tot efortul constă în făurirea unui cod care să rezoneze la obiect, care să găsească un cifru adecvat prin care să transpară legile obiectului în vederea cunoașterii, modificării sau construirii sale[15].

[15] Vezi și Clara Dan, *Neoraționalismul*, București, Edit. științifică, 1968.

TRAIAN-DINOREL STĂNCIULESCU:

DINAMICA RAPORTURILOR TRADIȚIE-INOVAȚIE ÎN CREAȚIA UMANĂ

— schiță pentru un model axiologic —

Aflat la interferența disciplinelor ce stabilesc poziția omului față de sine, față de societate și natură, de civilizație și cultură, *fenomenul tradiție-inovație* definește, prin maxima sa generalitate, sensul intim al devenirii, al ascendenței, al progresului.

Să-i spunem *CONTINUUM T I* procesului specific prin care tradiția se înlănțuie firesc și necesar cu inovația, procesului complex, multidimensional, care, prin dialectica lui, se raportează nemijlocit la om și la înălțarea sa socio-istorică.

Dată fiind multitudinea manifestărilor umane, nu vom încerca să reducem analiza fenomenului T I la aspectele sale particulare. Vom încerca în schimb să-i desprindem trăsăturile generale, comune tuturor formelor de manifestare umană, materiale sau spirituale, pentru a le structura într-un *model axiologic al continuum-ului T I*, aplicabil oricărui domeniu concret de cercetare. Vom defini, deci, pe rînd, dimensiunile tradiției, ale inovației, spre a le sintetiza apoi într-o viziune unică, integratoare.

1. TRADIȚIE

Distingem următoarele trei paliere de generalitate în accepțiunea conceptului de *tradiție*:

a) În sens larg, înțelegem prin tradiție, (T_1), totalitatea creațiilor materiale și spirituale, realizate de societate pe parcursul întregii sale existențe.

b) Într-o interpretare mai restrînsă, dar mult mai operațională, numim tradiție, (T_2), fenomenul psiho-social, istoric determinat, dinamic, atașat unui anumit tip de cultură, ce asigură participarea la un sistem specific de valori materiale sau spirituale, care, prin relativa lor stabilitate, sînt pasibile de a fi transmise din generație în generație, ca modele demne de urmat.

c) O ultimă accepțiune, comună, obișnuită, pune accent doar pe latura spirituală a tradiției, (T_3), privită ca „transmitere" *(traditio)*, ca „ansamblu de concepții, obiceiuri, credințe, datini care se statornicesc istoricește în cadrul unor grupuri sociale (popoare, națiuni etc.) și care se transmit din generație în generație" [1].

Raportul de subordonare, de incluziune totală, statornicit între cele trei accepțiuni ($T_1 \subset T_2 \subset T_3$), dezvăluie faptul că, în sensul ei general, tradiția reprezintă reuniunea complexă a unei succesiuni de tradiții particulare. Perspectiva istorică, integratoare, presupune întoarcere către începuturile devenirii sociale, spre a găsi momentul în care „veșnicia omenească", tradiția, a început să se suprapună „veșniciei cosmice", timpul.

Clipa în care *homo sapiens* s-a afirmat ca *homo faber*, a însemnat și clipa de naștere a tradiției. Odată născută, ea și-a dobîndit cea dintîi determinantă: aceea de a-i fi omului *„sursă de viață"*. Tradiția și-a asumat responsabilitatea „supraviețuirii și dezvoltării grupului uman prin transmiterea lanțurilor operatorii în producția materială" [2]. O clipă mai tîrziu în istoria umanității, odată cu afirmarea lui *homo aestheticus*, tradiția și-a dobîndit și cea de a doua determinantă: aceea de a-i fi omului *„sursă de creație"*, de a conserva și transmite „lanțurile operatorii" ale producției spirituale. Devenită „constantă în procesul de producere al culturii", tradiția a început să-și infiltreze tot mai profund structurile în realitățile prezentului, rămînînd „definitiv legată în conștiința umanității de ideea permanenței și continuității" [3].

Permanența și *continuitatea*, iată atributele care definesc una din dimensiunile majore ale tradiției: *dimensiunea istorică, temporală*. Nașterea și maturizarea, păstrarea și transmiterea unei tradiții a fost dintotdeauna condiționată social-istoric. Dacă împrejurări favorabile îi puteau determina creșterea și consolidarea, cele nefavorabile erau în măsură să o zdruncine sau să o „piardă" pentru perioade nedefinite de timp, odată cu civilizația ce o ridicase și susținuse. Privită prin prisma dimensiunii temporale și raportată la formele sale particulare, permanența tradiției trebuie deci concepută dialectic: *continuă în discontinuitate, cursivă în discursivitate*. Dialectica timpului ne determină să afirmăm, odată cu O. Papadima: *„Tradiția este și nu este istorie...* Este istorie întrucît păstrează cu o forță de viață, uneori uimitoare, amintiri de fapte, rămășițe de forme de viață, de practici, de obiceiuri, de credințe, urme ale felului de a gîndi, ale chipului de a înțelege viața și lumea, din cele mai diferite epoci, corespunzînd diferitelor stadii în evoluția societății umane, de la omul preistoric pînă la cel de azi. Nu este istorie, pentru că toate acestea nu sînt sistematizate, înșirate pe firul însuși al acestei evoluții, în ordinea în care s-au succedat, plasate în spațiile unde s-au petrecut. Între ele stau adesea goluri imense de timp și de spațiu" [4].

Ideea permanenței și continuității ne-a condus către definirea primului concept valoric specific tradiției. *Numim GENERANȚA capacitatea virtuală și obiectivă a structurilor tradiționale de a putea fi reactualizate și revalorificate, de a putea fi adaptate cît mai divers prezentului, în paralel cu apariția unor noi cerințe sociale*. Calitate generală, caracterizînd *toate* formele particulare ale tradiției, generanța le deosebește doar prin gradul ei diferit de prezență. Astfel, vom distinge *tradițiile puternic generante*, valoroase, vii, de *tradițiile slab generante*, lipsite de valoare aplicativă, practic moarte. Avînd în vedere gradul ei de generalitate și obiectivitate, vom considera *generanța* ca fiind *criteriul valoric fundamental al tradiției*, simbolizînd sensul ei creator, capacitatea de a fi mai mult decît o continuitate, capacitatea de a fi sinteză, de a fi afirmare a unor noi valori.

În consecință, o tradiție este cu atît mai valoroasă, cu cît mai ridicat îi este gradul de generanță. Această accepțiune ne permite să facem următoarea observație: nu atît *valoarea absolută a timpului* scurs stabilește dimensiunea și raportul sferelor de tradiții *puternic și slab generante*, cît *forma de activitate umană* în care ele se manifestă.

În *domeniul activității materiale*, sfera tradițiilor puternic generante este relativ redusă în comparație cu sfera tradițiilor slab generante ($G_1 < g_1$, vezi fig. 1). Faptul este explicabil dacă ne gîndim că în aspectele concrete, materiale, ale existenței sale, omul a dovedit o inventivitate extrem de fecundă. Orice cîștig în domeniul vieții materiale, înseamnă nașterea unei viitoare verigi de

---

[1] *Dicționar de filozofie*, București, Edit. politică, 1978, p. 738 (art. „Tradiție").

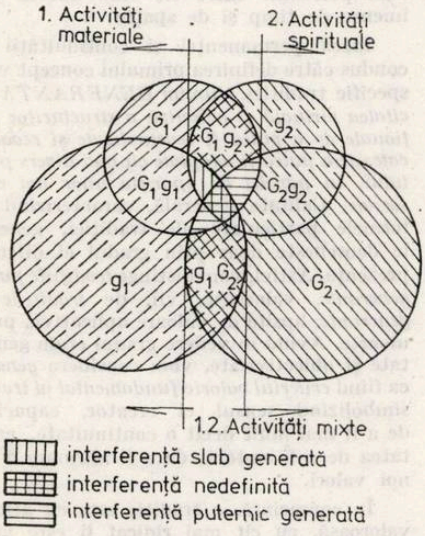
[2] D. Matei, *Tradiție și inovație în artă*, București, Edit. Academiei, 1971, p.13.

[3] *Ibidem*.

[4] O. Papadima, *Literatura populară română*, București, E. L., 1968, p. 434.

tradiție, dar în același timp înseamnă și „moartea funcțională" (morală și fizică) a verigilor de dinainte, devenite vechi, depășite. În condițiile unei evoluții sociale normale, acestora din urmă nu le rămîne decît să se adauge tradițiilor slab generante care se acumulează continuu, în timp ce posibilitatea lor de reutilizare, devine tot mai puțin probabilă.

În *domeniul activității spirituale*, lucrurile se petrec însă invers. Sfera ideilor are un grad de perenitate superior celui al lucrurilor. Similar, sfera tradițiilor ce aparțin spiritului și sînt vii încă, sfera tradițiilor puternic generante, este mult mai largă decît aceea a tradițiilor pe care anacronismul lor le definește ca slab generante ($G_2 > g_2$).



Astfel înțeleasă, generanța ideii (*„generanță spirituală"*) se dovedește a fi superioară celei a materiei (*„generanță materială"*). Putem stabili, deci, un raport de inversă proporționalitate între volumul tradițiilor slab generante și al celor puternic generante, aparținînd materiei și spiritului, în care domeniul de activitate joacă rolul „cumpenei" iar timpul, rolul „arătătorului" ($g_1 > g_2$; $G_2 > G_1$).

Raporturile de esență stabilite între activitățile materiale și spirituale ale omului, analizate prin prisma conceptului de generanță, sînt dublate de raporturi particulare, neesențiale, ce decurg din existența unor zone de *„tranziență"* și *„interferență"*, pe care le vom reda doar grafic:

Fig. 1. — Raportul gradelor de generanță
Legenda G_1; G_2 generanță puternică (materială; spirituală)
g_1; g_2 generanță slabă (materială; spirituală)
G_1; g_1 generanță tranzitorie (materială)
G_2; g_1 generanță tranzitorie (spirituală)
G_1; g_2 generanță tranzitorie
g_1; G_2 (mixtă)

Pornind de la aprecierea că, într-un context social dat, orice manifestare umană trebuie să aibă cu necesitate o anumită orientare teleologică (vezi și nuanța etică), vom defini cel de-al doilea criteriu valoric al tradiției. *Numim PERTURBANȚĂ capacitatea tradiției de a modifica favorabil sau nefavorabil echilibrul sistemului social cu care intră în contact.* Considerînd linie de referință echilibrul inițial al sistemului în care se implică o tradiție, vom spune că gradul ei de perturbanță este *pozitiv* atunci cînd contribuie la creșterea stabilității sistemului și că este *negativ* atunci cînd determină dezechilibrarea lui. Dat fiind faptul că în accepțiunea largă a conceptului de tradiție (T_1) sînt cuprinse și manifestări ce nu afectează nici pozitiv, nici negativ echilibrul sistemului în care se integrează (manifestări particulare, neesențiale, lipsite de obiectivarea valorică a timpului), vom spune că gradul lor de perturbanță este *neutru (indiferent)*. În opoziție cu tradițiile negative și neutre, care se caracterizează printr-un grad de generanță slab sau nul, tradițiile pozitive se definesc printr-un grad de generanță puternic, ele alcătuind în ansamblu zona de geneză a noului.

Avînd în vedere faptul că istoria omenirii cunoaște manifestări care inițial s-au dovedit a fi negative, pentru ca ulterior să fie valorificate pozitiv (și invers), vom accepta existența unei categorii de tradiții cu *grad de perturbanță tranzitoriu* (negativ-pozitiv, pozitiv-negativ). Sintetic, redăm schema rela-

țiilor perturbanță-generanță[5] (vezi fig. 2).

Sprijinindu-ne pe constantele axiologice caracteristice tuturor formelor de manifestare umană, am putea aprecia deci (cu un oarecare

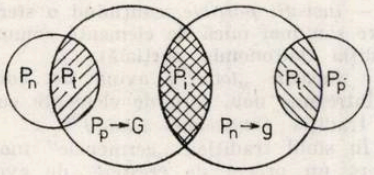


Fig. 2. — **Relații** generanță — perturbană.
Legenda P_p ; P_n — perturbanță (pozitivă ; negativă)
P_i — perturbanță neutră (indiferentă)
P_t — perturbanță tranzitorie
G ; g — generanță (puternică ; slabă)

relativism) valoarea oricărei tradiții particulare, prin :

1. raportarea ei la sistemul structural al **liniei sale** genetice (sistemul tuturor verigilor **componente**) [6].

2. raportare la sistemul valoric al tuturor inovațiilor generate de ea (procedeu pe care-l vom analiza în continuare).

II. INOVAȚIE

Într-o accepțiune de maximă generalitate, vom înțelege prin *inovație* orice creație umană prin care se aduce un element de nou într-un domeniu oarecare al activității materiale sau spirituale a omului.

Procesual, am putea numi inovație fenomenul psiho-social, istoric determinat, prin care spiritul euristic uman asimilează și prelucrează creator tradiția, spre a o așeza, prin salt calitativ, la baza trebuințelor valorice ale *unor noi realități sociale.*

O interpretare particulară, subordonată, vom da conceptului de *„invenție"* [7], prin care înțelegem inovația cu un *conținut maxim de nou*, exprimat pentru întîia oară.

Pentru a face un pas înainte pe scara devenirii sociale, omul trebuie să pornească cu necesitate de la „cel din urmă punct al cugetării anterioare", de la „ceea ce se găsește în urmă către ceea ce se poate realiza mai departe" [8]. Este *punctul de inflexiune* al tradiției cu inovația.

Valorificarea moștenirii tradiționale a trecutului presupune corelarea într-un act unic a două momente aparent distincte : unul „asimilator" și altul „creator". „Momentul însușirii, al asimilării — consideră S. Ghiță — este important și necesar pe orice treaptă a procesului cultural, la nivel de individ și de colectivitate. În al doilea moment, tradiția este privită critic, selectată și dezvoltată prin contribuție proprie. Abia acum are loc inovația propriu-zisă" [9]. Considerăm necesară însă și definirea unui moment median, de legătură, moment *„euristic"*, ce presupune căutarea, în sfera valorilor deja asimilate, a acelora ce pot fi utilizate creator. Este momentul ce presupune departajarea tradițiilor în „puternic" și „slab" generante.

Spre deosebire de tradiție, în structurile căreia ne naștem și trăim aproape cu inconștiență, inovația apare ușor sesizabilă la suprafața tiparelor și formelor realității materiale și spirituale, ca modificare conștientă, superioară a acestora. Ca și tradiția însă inovația nu poate fi înțeleasă decît în contextul existenței și activității umane. În măsura în care s-a dovedit a fi păstrător de tradiție, omul s-a dovedit a fi și inovator. Sau poate mai mult chiar, dacă ne gîndim la faptul că cea dintîi realizare conștientă a lui *homo sapiens*, devenit *homo faber*, a

---

[5] Definind dimensiunile valorice de generanță și perturbanță, am creat premisele unei mai concrete delimitări în conținutul celor trei accepțiuni date inițial conceptului de tradiție :

$T_1 = \{(g_1 \cup G_1) \cup (G_2 \cup g_2) \cup (g_1G_2 \cup G_1g_2) \cup (G_1g_1 \cup G_2g_2)\} = \{P_p \cup P_n \cup P_t \cup P_i\}$
$T_2 = \{(G_1 \cup G_2) \cup (g_1G_2 \cup g_2G_1)\} = \{P_p \cup P_{t(n\,p)}\}$
$T_3 = \{G_2\} = \{P_p\}$

[6] Concret, procedeul presupune următoarele momente : a) stabilirea „arborelui genealogic" al tradiției date ; b) integrarea lui într-un sistem de referință bidimensional (dimensiunea *„temporal-istorică"* pe abscisă, cea *„social-valorică"* pe ordonată) ; c) aprecierea (eventual prin cuantificare — vezi nota 14) valorii tradiției, a gradului de generanță și perturbanță, prin raportare la situația specifică rezultată.

[7] Precizăm că nu reducem sensul termenului de „invenție" doar la sfera activităților materiale (tehnice), cum se procedează deobicei, ci considerăm că el aparține în egală măsură și sferei de activități spirituale. (Spunem în aceeași măsură „invenția roții" ca și „invenția scrisului".)

[8] N. Iorga, *Tradiție și inovație în artă*, Cuget clar — Noul Semănător, an II, nr. 25, 1937.

[9] S. Ghiță, *Aspecte istorico-metodologice ale gîndirii filosofice și științifice*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1976, p. 16.

fost și cea dintîi inovație a umanității. Cronologic deci am putea aprecia că *inovația a precedat tradiția.* Abia cu cea de-a doua inovație, petrecută în unul și același domeniu particular de activitate, putem vorbi de existența unei tradiții: „tradiția celei dintîi inovații". Pentru că în devenirea omenirii, clipa miilor de ani scurși între inovația dintîi și cea de-a doua a omului, înseamnă mult prea puțin, nu vom greși afirmînd că inovația și tradiția s-au născut și crescut deodată, împreună cu omul și conștiința sa.

Analiza axiologică a conceptului de „inovație" conduce la definirea a patru criterii de apreciere valorică: autonomia, perturbanța, utilitatea și remanența.

1. *Numim AUTONOMIE capacitatea inovației de a avea un grad mai mare sau mai mic de nou, de inedit, în raport cu tradiția.* În funcție de dimensiunea sferei de elemente comune cu tradiția, vom distinge:

— *inovații parțiale*, conținînd o sferă mai mare sau mai mică de elemente comune cu tradiția (autonomie parțială).

— *inovații „totale"*, avînd un conținut în întregime nou, fără de elemente comune cu tradiția *(autonomie totală)* [10].

În sînul tradiției, „germenele" inovației suferă un proces de creștere, de evoluție, care îl conduce, în faza finală a dezvoltării sale, spre un grad definit de autonomie. Iată „dialectica grafică" a acestei deveniri (vezi fig. 3):

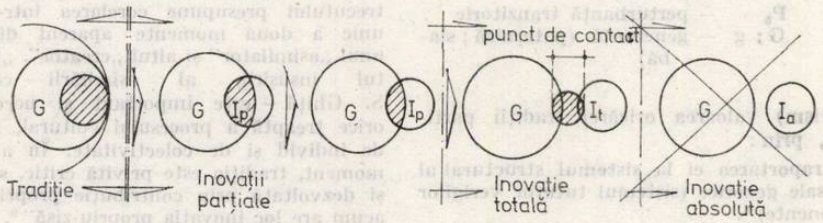


Fig. 3. — Dialectica gradelor de autonomie a inovației.

Stabilirea gradului de autonomie, este posibilă imediat după cristalizarea inovației, prin raportarea ei la tradiție, prin „cîntărirea" ponderii elementelor noi, față de cele vechi, pe care le cuprinde.

2. *Vom numi PERTURBANȚĂ calitatea inovației de a afecta pozitiv sau negativ echilibrul sistemelor cu care intră în contact.* Gradul în care o inovație este perturbantă, poate fi cunoscut încă de la instituirea ei, prin raportare la finalitatea inițial urmărită, sau poate fi cunoscută abia ulterior, în clipa în care toate efectele sale au devenit vizibile (vezi și posibilitatea perturbanței tranzitorii). Așadar, în stabilirea gradului de perturbanță al inovației, timpul dobîndește valoare instrumentală.

3. *Înțelegem prin UTILITATE capacitatea inovației de a avea o sferă de aplicabilitate mai largă sau mai restrînsă, în funcție de mulțimea și complexitatea sectoarelor de activitate în care se implică.* Gradul de utilitate a inovației nu poate fi stabilit exact decît prin verificare practică, drept care necesită o perioadă mai îndelungată de timp spre a se urmări toate efectele interferenței sale cu sistemele de contact.

4. *Numim REMANENȚĂ calitatea inovației de a-și menține un timp cît mai îndelungat, în stare funcțională, structura inițială.* Gradul de remanență se poate determina cu precizie numai în clipa înlocuirii, depășirii funcționale a inovației de o alta, practic în clipa trecerii ei spre tradiție, spre generanță. În acest sens putem afirma că remanența unei inovații are o definiție paradigmatică, clipa în care este precizată coincizînd cu clipa negării ei [11].

Criteriul gradului de utilitate și de remanență comportă o analiză diferențiată, în funcție de perioada istorică la care ne raportăm. Prin definiție am stabilit că, din punct de vedere calitativ, o inovație este superioară tuturor celor care au precedat-o. Nu același

[10] Să nu facem o confuzie, însă. Spunînd „totală", nu ne gîndim la o inovație „absolută", ruptă cu desăvîrșire de tradiție (care nu poate exista în fond), ci la o inovație independentă de tradiție numai din punctul de vedere al conținutului ei. Iată de ce vom accepta și în cazul inovației totale existența unui *„punct de contact"* cu tradiția, care simbolizează instrumentalul tradițional prin care se exprimă noul, forma conținutului său în fond. Din această perspectivă, inovația totală se suprapune semnificației pe care am dat-o conceptului de „invenție".

[11] Se poate întîmpla ca datorită gradului mare de remanență, o inovație să persiste funcțional încă multă vreme după depășirea ei. Astfel, în sens strict cronologic, *tradiția coexistă cu inovația.*

lucru se întîmplă însă totdeauna în cazul valorii de utilizare și de remanență a structurii sale. Istoria civilizației cunoaște momente inovatorii esențiale pentru evoluția sa. Momentul inventării roții sau a scrisului de pildă, deși a cunoscut în decursul timpului nesfîrșit de multe suprapuneri inovatorii, nu a fost depășit în semnificație, în „intensitate valorică", de nici unul din acestea. *Numim MOMENT PRIM al unui lanț de inovații corelate, inovația totală autonomă (invenția) a cărei maximă utilitate și remanență îi acordă particularități valorice deosebite.* Evoluția unuia și aceluiași fenomen poate cuprinde uneori mai multe momente „prime", momente de intersecție, nodale, care generează derivațiile, ramificațiile inovatorii laterale.

Succesiunea momentelor „*prime*", structurale, și a celor „*intermediare*", structurante, definește în ansamblu „*arborele genealogic*" al oricărei „*familii de inovații*" (tradiții).

A defini valoric o inovație, echivalează cu a stabili„ măsura" interferenței celor patru criterii axiologice fundamentale. Avînd în vedere faptul că acestea se manifestă cu intensități variabile (dată fiind relativa lor independență), operația nu este cîtuși de puțin ușoară. Dificultățile sînt amplificate de faptul că fiecare criteriu, reprezintă dimensiuni diferite ale „*valorii sociale*" a inovației :

— *autonomia*, dimensiunea *abstract-obiectivă* (se stabilește teoretic, prin analiza elementelor inedite-tradiționale, conținute de inovație).

— *perturbanța*, dimensiunea *concret-subiectivă* (valorile morale pot avea semnificații diferite, în funcție de particularitățile concrete ale realităților social-istorice în care sînt integrate).

— *utilitatea și remanența*, dimensiuni *concret-obiective* (indiferent de natura realității la care se raportează, aprecierea lor implică cu necesitate procesul practicii sociale).

Pentru a depăși dificultățile amintite, analiza valorică presupune integrarea inovației în istoria tradiției sale generatoare, în structura complexă definită de succesiunea momentelor sale „prime" cu a celor „intermediare". Astfel, valoarea inovației apare ca nemijlocit legată de valoarea tradiției sale [12].

III. CONTINUUM T I

Stabilirea unui model axiologic al continuum-ului T I presupune o primă analiză valorică : aceea a raporturilor dintre *calitatea* și *cantitatea conținutului* material și spiritual al tradiției și inovației.

1. *Din punct de vedere calitativ*, conținutul tradiției rămîne permanent cu un pas în urma celui al inovației. Este firesc ca elementul de nou pe care-l implică inovația să nu fie cuprins în sfera de manifestări tradiționale. În caz contrar, ar fi vorba doar de o „falsă inovație", fiind afectată însăși trăsătura definitorie a ineditului pe care „inovația reală" trebuie să-l aducă.

2. *Din punct de vedere cantitativ*, conținutul tradiției este mult mai bogat decît cel al inovației. Scurgerea timpului sedimentează una după alta inovațiile depășite și le înglobează tradiției. Lanțul de inovații devine lanț de tradiții. Astfel înțeleasă, tradiția se poate defini ca o continuă reuniune de inovații. Sfera tradițiilor crește deci continuu, cîtă vreme sfera inovațiilor rămîne relativ constantă. Ea este minimă în raport cu cea a tradițiilor, dar întotdeauna nouă, alta, la suprafața vechiului. Inovația este realitatea „epidermică", generatoare a tradiției.

Dinamica raporturilor calitative și cantitative ale tradiției cu inovația este susceptibilă de reprezentare grafică :

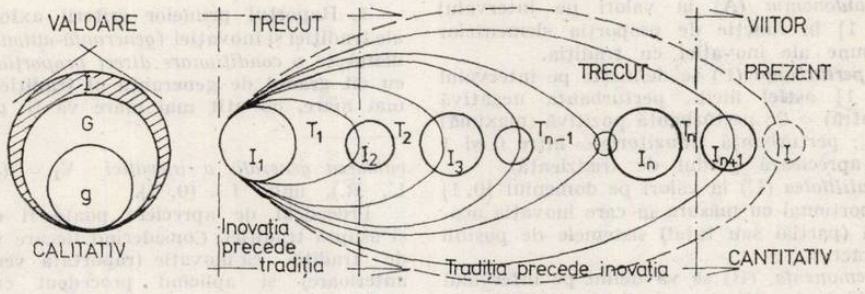


Fig. 4. — Dinamica raporturilor calitative-cantitative ale continuum-ului TI.

Relativ constantă în raport cu tradiția, sfera inovațiilor crește totuși de la o epocă la alta (în raport cu ea însăși). Fără îndoială, istoria cunoaște și epoci de regres, în care

[12] Ideea aprecierii inovației în funcție de cele patru criterii axiologice, ar putea fi corelată unei încercări adecvate de cuanti-

cuantumul de inovații apare redus în comparație cu cel al epocilor anterioare. Aceste momente de „oprire" sau „regres" ale mersului istoriei sînt însă „accidente" pentru sensul general al progresului, care, în liniile sale majore, își păstrează ascendența.

Creșterea calitativă și cantitativă a sferei inovațiilor era extrem de lentă în perioadele de început ale devenirii omenești, pentru a fi extrem de rapidă în cele din urmă. Faptul apare pe deplin explicabil, dacă ne gîndim la o condiție definitorie a inovației : *socializarea.* Pentru a se institui ca atare o inovație trebuie să fie ridicată la un anumit grad de cunoaștere și utilizare publică, la un anumit grad de socializare. Or, în condițiile concrete în care societatea nu dispunea de mijloace suficiente pentru transmiterea și valorificarea informației, era firesc ca o parte din ideile valoroase să nu poată fi recunoscute la nivel social ca inovații, ele rămînînd necunoscute. Cu timpul însă, acumularea continuă de experiență, creșterea cuantumului de tradiții generatoare, a permis omului să facă asociații din ce în ce mai complexe, mai variate, calitativ și cantitativ, fapt care a condus nemijlocit la lărgirea sferei inovațiilor sale.

Astfel, procesul de creștere calitativă și cantitativă a sferei inovațiilor (și tradițiilor) s-a amplificat în timp, avînd o *determinare obiectivă, social-istorică.* Raportarea la dimensiunea ascendentă a temporalității ne conduce la definirea *„timpului istoric prezent"* ca „moment" al trecerii tradiției în inovație, iar a *„timpului istoric trecut"* ca „moment" al trecerii inovației în tradiție.

Din cele spuse, am putea degaja o idee esențială : *în aceeași măsură în care semnificația prezentului nu poate fi înțeleasă decît prin prisma trecutului, valoarea inovației nu poate fi corect apreciată decît prin prisma valorii tradiției.* În acest context, este firesc să ne întrebăm : care sînt principalele raporturi valorice ale tradiției cu inovația ?

Vom sprijini încercarea de răspuns pe următoarea *matrice a relațiilor continuum-ului T I* :

INOVAȚIE / TRADIȚIE		AUTONOMIE max.	AUTONOMIE min.	PERTURBANȚĂ poz.	PERTURBANȚĂ neg.	UTILITATE max.	UTILITATE min.	REMANENȚĂ max.	REMANENȚĂ min.
GENERANȚĂ	max.	+	▨	+	−	+	▨	+	▨
	min.	▨	−	+	−	▨	−	▨	−
PERTURBANȚĂ	poz.	+	+	+	−	+	+	+	+
	neg.	▨	−	+	−	▨	−	▨	−

LEGENDA
+ ; − interferență valorică (pozitivă ; negativă)
▨ interferență nedefinită

Fig. 5. — Matricea axiologică al continuum-ului TI.

ficare. Vom imagina în acest scop o scară valorică definită între 0 și 1, pe care vom plasa succesiv fiecare criteriu axiologic. Stabilim următoarele reguli de definiție :

a) *autonomia* (A) ia valori pe intervalul [0, 1] în funcție de proporția elementelor comune ale inovației cu tradiția.

b) *perturbanța* (P) se definește pe intervalul [0, 1] astfel încît : perturbanța negativă (neutră) = 0 ; perturbanță pozitivă (maximă) = 1 ; *perturbanță tranzitorie = între 0 și 1* (se apreciază gradul de tranzienție).

c) *utilitatea* (U) ia valori pe domeniul [0, 1] proporțional cu măsura în care inovația acoperă (parțial sau total) sistemele de posibil contact.

d) *remanența* (R) se va defini pe intervalul [0, 1] în funcție de capacitatae inovației de a fi utilizată și după depășirea sa de o alta (se pot stabili criterii de apreciere variabile de la caz la caz).

Însumînd rezultatele obținute pentru fiecare dimensiune axiologică în parte, obținem

Din analiza interferențelor de valoare rezultate prin trecerea tradiției în inovație (acesta fiind *sensul* în virtutea căruia trebuie înțeleasă matricea) desprindem următoarele concluzii :

1. Raportul primelor criterii axiologice ale tradiției și inovației *(generanță-autonomie)* definește o *condiționare direct proporțională* : cu cît gradul de generanță al tradiției este mai mare, cu atît mai mare va fi gradul

valoarea generală a inovației : $V_I = f(A, P, U, R,)$, unde $f = (0, 4]$.

Procedeul de apreciere poate fi extins și asupra tradiției. Considerînd fiecare verigă de tradiție ca inovație (raportată verigilor anterioare) și aplicînd procedeul cuantificării, obținem o succesiune de momente tradiționale, cărora le putem stabili cifric valoarea. Astfel, întreg „arborele genealogic" al inovației se poate reprezenta sub forma unui grafic, definit de valorile sale matematice anterior stabilite (vezi fig. 4).

de autonomie al inovației. Explicația este simplă: cu cît forța generatoare a tradiției se manifestă mai viu, mai puternic, cu atît saltul calitativ al noului va fi mai amplu, mai „ieșit" din limitele vechiului, tradiționalului. Generanța reprezintă baza propulsoare a inovației. Reciproca, în schimb, nu este valabilă decît parțial, căci nu întotdeauna o inovație puternic autonomă se va înscrie în tradiție ca puternic generantă. Gradul de generanță al tradiției este determinat în primul rînd de valoarea pe care o au *criteriile sociale concrete* ale inovației (perturbanța, utilitatea, remanența), implicate direct în realitate, prin finalitatea lor. Spre deosebire de acestea, autonomia se definește ca fiind mai mult un *„criteriu-indiciu"* al valorii, decît ca o componentă intrinsecă a sa. În consecință, prin ea însăși, autonomia (originalitatea) nu poate reprezenta o „măsură" concret-socială a valorii, ci doar una abstractă. Iată de ce, ea trebuie nemijlocit corelată cu celelalte criterii axiologice ale inovației.

2. Conceptul valoric cel mai „puternic" este definit de *gradul de perturbanță*. Din analiza matricei rezultă că interferența sa cu celelalte criterii nu-i modifică semnul (sensul). Cel mult, interferența poate fi *nedefinită* (vezi raportul perturbanță negativă a tradiției-utilitate și remanență maximă a inovației). Un caz particular îl reprezintă relația trecerii de la perturbanța negativă a tradiției la perturbanța pozitivă a inovației. Este un fenomen tipic de tranziență, cu finalitate valorică pozitivă. Prin urmare, perturbanța inovației se dovedește a fi mai „puternică" decît cea a tradiției. De altminteri, la trecerea în tradiție ea se transmite *direct și integral* acesteia.

3. Raportul *generanță-utilitate și remanență*, se definește ca fiind unul de determinare directă: viabilitatea tradiției naște funcționalitatea inovației. În același timp, cunoașterea gradului de utilitate și remanență este esențială pentru stabilirea gradului ulterior de generanță, odată cu trecerea inovației în tradiție. În fond, generanța nu este altceva decît o restructurare *indirectă*, cumulată la nivelul tradiției, a capacității de utilitate și remanență a inovației.

În concluzie, *„relațiile orizontale"*, definite de transferurile valorice (directe sau indirecte) ale tradiției în inovație și invers, reprezintă fundament-cadru pentru *„relațiile verticale"*, instituite între componentele axiologice proprii tradiției sau inovației.

Sistemul relațiilor „orizontale" și „verticale", integrat succesiunii definite de momentele prime și intermediare, alcătuiește în ansamblu *MODELUL AXIOLOGIC AL CONTINUUM-ULUI T I*, care, prin maxima sa generalitate, poate fi suprapus oricărei forme de manifestare umană, materială sau spirituală.

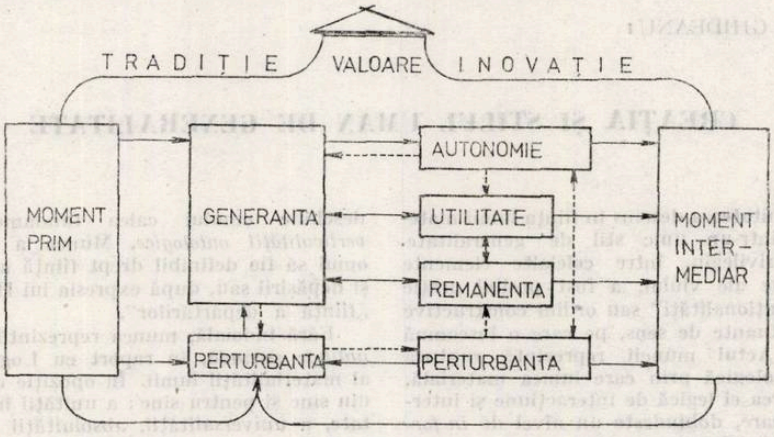


Fig. 6. — Modelul axiologic al continuumu-lui TI.

Așa cum prezentul se explică prin trecut și trecutul prin prezent, dialectica valorică a vechiului cu noul, a tradiției cu inovația, dovedește că ele nu pot fi apreciate decît împreună, dintr-o perspectivă *diacronic-istorică*, mai întîi, dintr-una *sincronic-logică* mai apoi.

★

Dintotdeauna, omul s-a dovedit a fi un creator. Creațiile minții sale, materiale sau spirituale, au dobîndit pentru posteritate valoare de INFORMAȚIE, păstrată și transmisă prin firul neîntrerupt al tradiției. În măsura în care s-a dovedit capabil să

transmită, omul s-a dovedit capabil să și recepționeze. Niciodată însă nu a făcut acest lucru simplu, fără să-l traducă prin filtrul propriei sale conștiințe, fără să adauge o picătură din substanța propriei sale personalități. Pentru om, *recepția a însemnat re-crearea informației*[13]. Altfel spus, preluarea tradiției a însemnat re-crearea ei, adică inovația.

Legea continuității istorice, a *continuității informaționale* în acest context, poate fi asimilată, la nivelul socialului, unei legi fundamentale a naturii: legea conservării și transformării energiei. În esența sa, înlănțuirea tradiției cu inovația, continuum-ul T I, definește o *lege a conservării și transformării informației*: acumulările informaționale nu se pierd, ci se transformă.

Considerînd continuum-ul T I drept suport conceptual al unui infinit lanț de preluări, transmiteri și transformări informaționale, vom sintetiza răspunsul întrebărilor de principiu, „cine, ce, cui, cum, pentru ce" se transmite? (Lasswell), astfel: informația, totalitatea creațiilor materiale și spirituale ale omului (CE), este transmisă de om (CINE) și preluată de om (CUI) prin intermediul lanțurilor operatorii ale tradiției și inovației (CUM), în scopul permanentei ascensiuni pe scara civilizației și culturii (PENTRU CE).

Dacă i-am spune tradiției *„memorie socială"* (prin care nimic nu se pierde), ar trebui să-i spunem inovației *„inteligență socială"* (prin care totul se transformă). Prin extrapolare, succesiunea structurată și structurantă a tradiției cu inovația, a „memoriei sociale" cu „inteligența socială", poate fi asemuită unui joc cibernetic, în care ceea ce intră, *imput-ul*, este totdeauna depășit calitativ de ceea ce iese, *output-ul*. Cibernetic deci continuum-ul T I ordonează succesiunea infinită a „intrărilor" și „ieșirilor" informaționale, într-o procesualitate tensional crescîndă.

Tradiție-inovație, continuum T I, vechi-nou, trecut-prezent, „memorie socială", „inteligență socială", „imput"-„output", sau oricum altfel am numi etapele devenirii și înălțării umane, avem convingerea că numai îngemănarea lor este în măsură să creeze și să re-creeze VALOAREA.

[13] St. Stössel, D. S. Ogodescu, *Omu și universul informațional*, Timișoara, Edit. Facla, 1978, p. 142.

TUDOR GHIDEANU

CREAȚIA ȘI STILUL UMAN DE GENERALITATE

Umanitatea a descins în ființa lumii materiale printr-un unic stil de generalitate. Acest privilegiu, între celelalte elemente progresive ale viului, a fost posibil grație acelei „raționalități" sau ordini constructive și constituante de sens, pe care o înseamnă *munca*. Actul muncii reprezintă ruptura ontic-ontologică prin care lumea materială, în mișcarea ei legică de interacțiune și intercondiționare, dobîndește un nivel de *in-formare* artificială, de proliferare omenească a formelor naturale, de introducere în calitatea diversă și infinită a *judecății-calitate* față de toate lucrurile și față de toți existenții determinați ai *relației de sens* cu omul. Aceasta a fost posibil, în chip necesar, întrucît ființa umană este singura care transcende imediativitatea, nemijlocitul, orizontalitatea de coexistență a ființelor, către *relația mijlocită*, către universalitatea medierii care deschide omului calea fundamentală a *verticalității ontologice*. Munca a făcut ca omul să fie definibil drept ființă a medierii și depășirii sau, după expresia lui Heidegger, „ființă a depărtărilor".

Fără îndoială, munca reprezintă o *rațională secundă*, în raport cu Logosul real al materialității lumii. În opoziție cu ieșirea din sine și pentru sine: a unității în diversitate, a universalității, absoluității și infinității în particularitate, relativ și finitate, munca este *constituire* prin particular a universalului, prin finit a infinitului, prin relativ a absolutului. Ea este o întemeiere de lume, o construire de forme și o edificare de sens. Ea deschide itineranța de neîncheiat a *problemei*, a interogației. De aceea, munca este primordial *cognitivă și logică* în esența ei.

Unitate originară de construcție, întemeiere și edificare, ea poartă în sine exigența

de sinteză temporală a dualității ontic-ontologice cu care sparge *lenea lumii*. Ca *primă negație ontologică*, munca apare drept o necesitate profundă a legității cosmosului lumii materiale. Ea este apariția *micului vector opus*, în cursul legic al lumii, este instituirea unei legități proprii *a facerii și prefacerii* în aria naturală a genezei. Acest mic vector, opus ca nivel și nu ca esență, marelui vector al devenirii naturale, devine o săgeată care părăsește arcul întins spre a se înălța pe verticala ființei materiale. Munca este sensul ontologic primar al verticalității, ea este *stilul ontologic*, prerogativa umană a generalității, ea este solul logicii și semnul definitiv al raționalității cosmosului împotriva haosului, contingenței și facticității [1].

Cu toate că din astfel de premise se pot alimenta diverse optimisme gnoseologice, împotriva rătăcirilor iraționaliste, totuși munca nu poate fi considerată echivalentul creației, cel puțin în zona de apariție a socialului uman. Orice creație este, incontestabil, un travaliu, dar nu orice efort material al omului este o creație [2]. În ruptura ontic-ontologică pe care o instituie omul în făptura lumii se întrevăd *grade ale lucrului*, în care actul individual sau colectiv este departe de a fi echivalent. Un act de creație depășește la puterea a doua cursul natural al lucrurilor, pentru că el transcende valoric actul muncii însăși. Aici este locul ontic-ontologic în care se relevă necesitatea *criteriului*. Aceasta înseamnă că nu putem vorbi despre muncă și creație decît prin trimitere strictă la nivelul însoțitor al *valorii*. Căci criteriul înseamnă introducerea și funcționarea unei ierarhii în sfera actului uman.

O primă deosebire ar consta în aceea că munca este general constituantă, iar creația este particular constituantă. Ambele edifică socialul, dar capacitatea și mijloacele lor diverg. Apariția criteriului face posibilă și distincția teoretică dintre civilizație și cultură, momente sociale ierarhic orînduite prin raportul lor față de valoare. Tot ceea ce construiește și edifică munca rămîne la înălțimea necesară a folosinței de bunuri, servicii, limbaj, spațiu civic și timp colectiv. Este acel nivel de sedimentare și de instituționalizare socială a actului colectiv: productiv, politic, consumator, distractiv etc., pe care un J.-P. Sartre îl numea, cu o expresie contradictorie, *practico-inertul* [3]. Această zonă de generalitate și de colectivitate a muncii, care constituie climatul social al civilizației, *mediază* necesar zona mai înaltă valoric a *creației*. Desigur, aceasta nu înseamnă că ea este lipsită de o semnificație axiologică, întrucît munca este fundamentul creației înseși și condiția *sine qua non* a existenței umane, dar creația scoate din anonimat, personalizează și statuează în unicitate o valoare.

Este știut că orice creație se întrupează, în esențialitatea sa, printr-o expresie individualizată care valorează cu o lumină unică. Nu pentru că opera aflată în creație, sau isprăvită, ar fi efortul unui individ aparte, ci pentru că o creație deține ca definiție esențială a sa *unicitatea de expresie a unei semnificații sau valori*. Aici doar identificăm nivelul culturalului-social determinat de o legitate general-umană într-un timp istoric și într-un chip anume.

Orice creație autentică răspunde unui multiplu imperativ social, dar, în chipul cel mai concret, ea răspunde unei *exigențe de depășire valorică*, unei *noi calități* față de întreaga creație anterioară, dintr-un domeniu particular al operei naționale și universale. *Criteriul individualizării-noutate* se leagă de dorința și de cerința implicită a superiorității, de la inovația tehnică și pînă la teoria matematică sau gestul poetic.

În mișcarea istorică a creației, socialul generează o susținută dialectică a contradicției, în care, adesea, *trece drept creație* expedientul și tatonarea orfană de idee. O sociologie a creației va avea oricînd ca menire urmărirea acestor avataruri și prospectarea unei modalități certe, științifice, din care confuzia și substituirea, în actul creator, să fie continuu restrînse.

La nivelul axiologic al creației, desigur, asistăm adesea la o ierarhizare între creațiile înseși, dar și la o acceptare masivă a nonvalorii în locul valorii. De aceea, creația are nevoie de *martorul timp*. Acest martor singular devine într-o zi adevăratul judecător. Timpul nu trebuie însă interpretat ca o succesiune fatală valorică a cronologiei. Eminescu, exemplul arhetipic al culturii noastre, a creat mai frumos decît înaintașii săi, dar el a creat mai frumos și decît urmașii săi. Adesea, valoarea intrinsecă a unei creații, echivalentă unui adevărat arhetip într-un cîmp cultural anumit, primează față de valoarea de relație. Cronologia poate avea un merit pentru creație, numai dacă opera de valoare transcende însuși cadrul îngust al temporalității. Timpul se face

---

[1] K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice*, în K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 554.

[2] Vezi T. Vianu, *Tezele unei filozofii a operei*, în *Postume*, București, E.L.U., 1966, p. 168.

[3] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, N.R.F., 1960.

judecător prin dispariția sa. Disoluția sa luminează opera creată. Creația solicită perenul, pe cînd timpul solicită coruperea, epuizarea creației.

Dacă părăsim ideea comună asupra generalității naturale a formei și ne situăm în planul în care forma este înțeleasă ca *exigență de structurare și de cosmificare* în toate sferele existenței materiale și spirituale, atunci, creația apare ca autentica *in-formare* a inertului și amorfului, intrarea propriu-zisă a unui existent în zarea *fanicului*, cum spunea Blaga, abandonul *cripticului*, sau, după cuvîntul lui Heidegger, ieșirea în lumina *deschisului*. Creația este *construire de forme perene*, negarea sau depășirea valorică a orizontalității muncii, a acelei tradiții de continuitate fără surprize [4]. Creația reprezintă, incontestabil, un salt dialectic, ea este o ruptură întemeiată de trecut și întemeietoare de viitor. Ca proces ea este un *proiect de devansare* și o *împlinire de durată*. Ceea ce este conservator în creație este perenitatea ei, umbrirea altor elanuri mai mici. Ceea ce este revoluționar în creație este *intenționalitatea specifică de mimesis*, de imitare a „procedurii" naturii în permanenta ei transformare și evoluție. Intenționalitatea creatoare *repetă parcă* un „elan" care o depășește în timp, în procesualitatea legică a lumii; ea îndeplinește imperativele unei realități ce deține o „raționalitate" infinită — materia. De aceea, este structurată de o intenționalitate (vizare de altceva) specifică, de un *stil de a fi* care trece, necesar, prin unda umană a *imaginației*, adică a proiectării unei realități posibile.

Actul de a imagina introduce un cîmp de posibilități, în funcție de o multitudine de factori, dintre care cultura însușită și trăită, pe de o parte, și talentul sau geniul, pe de alta, centrează valențele unui efort uman, trecîndu-l în operă. Socotind creația drept un act valoric de depășire a unei actualități, se înțelege că imaginația joacă un rol fundamental în reușita lui [5]. Imaginația înseamnă punerea în timpul prezent a unei *valori absente*, dar a unei valori *de făcut*, cu o necesitate care, nerespectată, ar anihila ființa și actul creatorului. Imaginația creatoare proiectează o *valoare de iminență originală*. Numai un invariant valoric, a cărui primă caracteristică este *noutatea funciară*, poate impune obsesiv efortul perpetuu întins de edificare și transformare, pe care îl implică în chip esențial intenționalitatea sublim-umană — *creația*.

Desigur, *creația* trebuie să fie înțeleasă ca *momentul suprem*, privilegiat sub raport valoric, *al praxis-ului, al acțiunii umane*. Fără nivelul social și cognitiv-transformator, relevarea esenței actului creator este sortită eșecului. Orice creație se înscrie într-un raport de determinare specific socială, marcînd etapa istorică a unor raporturi materiale ale producției, tehnicii și civilizației, a opozițiilor de clasă, a intereselor de grup și individuale [6].

Natura concret-istorică, esența particulară a unei creații devine comprehensibilă sub premisa de determinare cauzală materială multiplă, politică și etic-spirituală, sub condiția integrării ei în structura spațio-temporală și istorico-instituțională, în climatul de idei și sentimente care caracterizează o epocă, un popor, o clasă, un individ. Dincolo de surprinderea tuturor raporturilor și medierilor, pe care o sociologie a creației are definiția să o studieze într-o totalizare istorică în permanentă facere, detectarea coordonatelor creației rămîne o ipoteză abstractă ce-și caută numai o coerență formal-logică și uită planul indispensabil al genezei și rațiunii material-istorice. Sarcina analizei și a fundamentării propriului creației nu se poate dispensa, dacă vrea să fie îndeplinită temeinic, de reazimul istoriei și de perspectiva determinist-genetică. Ea se îmbogățește însă, dacă folosește și alte procedee pe care le pretinde rostul unei puneri la punct, conformă principiilor rațiunii cunoscătoare și înțelegătoare.

Creația apare la acest nivel ca întrupare a unui complex *cogito*. Admițînd, cu René Descartes, un cogito din care fac parte: și iubirea și ura, și voința și renunțarea, alături de cunoaștere și necunoaștere, și, de asemenea, admițînd cu Imm. Kant — împotriva tuturor inconsecvențelor acestuia — că un *cogito* este o *unitate sintetică*, specific umană, de surprindere a aceea ce este universal și necesar, ca obiectivitate esențială, cu alte cuvinte, a admite o structură proprie actului uman în mișcarea lumii, atunci, *creația*, această cunoaștere și conștiință în act, la lucru, trebuie văzută ca *adevărata Metodă*.

Metoda înseamnă gestul uman de construire și constituire, pe o cale unică, a unui *univers artificial* — cum s-a afirmat cu deplin temei —, cu legități care nu se pot manifesta altfel decît prin intermediul unei ființe care pretinde, în chip originar, dezvăluirea lumii și schimbarea la față a acesteia. Creația, ca și munca în genere, nu poate fi

[4] Vezi Lucian Blaga, *Zări și etape*, București, Edit. pentru literatură, 1968, p. 266—268.

[5] Vezi J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, p. 1 940.

[6] R. Garaudy, *Marxismul secolului XX*, București, Edit. politică, 1969, p. 190—203.

redusă la un praxis pur, fără premise și cauze, fără scopuri și idealuri.

Împotriva oricărei îngustări de acest gen, care ar vrea să pună totul pe seama acțiunii umane, o prioritate spațio-temporală a universului material (precum și cursul neștiut al unei istorii care depășește — și *înainte*, și *după* — istoria finită a culturii și civilizației, și, deci, a creației și muncii umane) apare ca reazim valid al unei concepții profunde materialist-dialectice în care natura este o premisă și o însoțitoare perpetuă a umanității. Marx a numit, pe drept cuvînt, *natura*, „corpul anorganic al omului" fără care ființa și sensul umanității însăși ar dispare [7]. Toate teoriile care rup acțiunea umană de izvorul, obiectul, scopul și sensul ei, se dovedesc unilaterale, de speța celui mai searbăd idealism.

La nivelul socialului, creația se manifestă printr-un curs al determinării materiale, în care *acțiune* și *inerție* se întrepătrund organic. Fără o instituționalizare a creației, de la opera din bibliotecă și pînă la casa de creație, nu există nici o posibilitate corect teoretică de a urmări legătura socială care explică o creație. Imaginație, travaliu și studiu, act și durată a valabilității sînt cîteva din multiplele dimensiuni pe care, obligatoriu, le poartă cu sine orice creație reală [8]. La acest nivel al socialului, creația dovedește responsabilitatea, ca dominantă a unei fidelități față de niște interese materiale și de principii ideologice care impun sau refuză un privilegiu politic sau, mai larg, reflectă voința, decepțiile, victoriile, progresul sau prospectiva unui popor. Cerința de a îndeplini exigențe specifice domeniilor particulare ale creației, și de a îndeplini concordanța valorică a naționalului cu universalul, trece numai prin strunga socialului, înțeles în toată amploarea și diversitatea articulațiilor sale.

În acest plan fundamental al socialului, dimensiunea generalizării și răspîndirii creației, dimensiunea praxiologiei propriu-zise, este extrem de importantă. Mai ales în zilele noastre, odată cu proliferarea crescută a mijloacelor specifice și a celor mass-media, se înfăptuiește o dialectică aparte, care poate facilita (sau dimpotrivă) materializarea, intrarea în actul necesar al receptării de masă, a unei creații. Nici o creație nu se poate lipsi de acest nivel, numai cu condiția esențială ca o propagandă improprie să nu se substituie ea însăși creației propriu-zise. Aceste probleme ating cel mai mult planul secund, dar extrem de important, acela al *evaluării*, *valorizării* și *valorificării* creației.

Creația umană satisface cerințele unei finalități multiple, între care una pare să contureze propriul, specificitatea eidetică a ei : *fericirea ca scop, prin intermediul plăcerii sublime de a edifica nou*. Noutatea reprezintă stricta legitație a creației, așa cum utilitatea vitală reprezintă stricta necesitate a muncii. Între muncă (productivă în primul rînd) și creație, intervine distincția valorică de la utilitate la *gratuitate aparentă*. Ideea lui Kant, în legătură cu arta înțeleasă ca finalitate fără scop, trebuie interpretată în sensul superior, în care, gratuitatea creației devine un moment legic elevat al realității umane. Așa după cum abstracția este tot mai mult semnul adîncimii de cunoaștere, tot astfel „gratuitatea" este semnul eficacității noutății de creație. La o judecată non-dialectică, o asemenea aserțiune și-ar putea trăda o aparență de suferfluitate. Dar este suficient să amintim despre crearea geometriilor neeuclidiene, sau despre crearea teoriei relativității, exemplele cele mai cunoscute pe care le oferă știința, pentru a dovedi că „gratuitatea" în creația științifică, artistică, tehnică etc., este numai o judecată subiectivă a unui anumit timp istoric. În chip real, ea ascunde o *necesitate superioară* care conduce, aparent paradoxal, la rezultatele cele mai utile umanității și la progres.

Capacitatea de a face ipoteze, de a da creației formele cele mai năstrușnice dar valide, ține de aria aparentei gratuități, de fapt de aria celui mai deplin curaj social-civic, de aria celei mai depline libertăți și demnități umane. Căci așa cum cunoașterea cea mai profundă a științei rezidă în ideile aparent cele mai distanțate de realitatea brută, tot așa aparenta gratuitate a unei creații (este vorba, desigur, de momentele anterioare respectării ei generale ca valoare) dovedește prin ocoliș „utilitatea" culturală a unei valori. În fond, această „gratuitate" în creație este revoluționară. Aparent paradoxal, ea reușește să fie semnul sigur al autenticei utilități umane, pentru că este expresia certă a libertății ontologice și social-axiologice. În creație, raportul dintre necesitate și libertate este plenar.

Utilitatea creației este una universală, depășind prin valoarea și perenitatea ei, nivelul îngust al unei subiectivități individuale sau de grup. Pe acest plan al discuției, creația instituie valoarea, ea o coboară obiectiv din sfera imaginației subiective în cea a percepției culturale reale. O remarcă este încă indispensabilă : creația răspunde și unei intenționalități specific umane care este *pasiunea*. De aceasta este legată intim

---

[7] K. Marx, *loc. cit.*, p. 555.

[8] Al. Tănase, *Introducere în filozofia culturii*, București, Edit. științifică, 1968, p. 119—140.

fericirea, ca și nefericirea creatorului. Această intenționalitate este o dimensiune transcendentală, adică profund umană, care nu se epuizează la nivelul psihic al *plăcerii* creatorului, deși o presupune în chip firesc și pe aceasta, ci care pretinde chinul neîncheiat, de principiu, al căutării *celeilalte relații* a lucrurilor, decît cea vizibilă. Este *relația poetică* a oricărei creații, despre care vorbea Henri Coandă.

Creația nu poate fi interpretată, desigur, doar ca vîrf al unei fatalități umane care ar fi munca. Ea este tocmai legătura prin care viitorul coboară către prezent, ca adevărata eternitate a omului. Creația este *legitatea de depășire*, nu simplu temporară, ci în valoare, a existenței cotidiene sau naturale. „Cum în fire-s numai margini, e în om nemărginire", scria marele nostru Eminescu *(Memento mori)*. Unitate de pasiune, plăcere și fericire, creația este străbătută de aspirația către „non-uman", înțeles ca perfecțiune și sublim, ceea ce colorează mai viu desenul ei ontologic unic.

Artistul de geniu care a rostit *Miorița*, sau cel care a modelat *Gînditorul* de la Hamangia, n-a satisfăcut, desigur, doar un îndemn lucrativ, ustensil sau cognitiv (deși aceste aspecte nu sînt uitate niciodată), ci împlinea o exigență fundamentală de alt ordin a umanului de pe plaiurile noastre — *saltul necesar în valoare*, prin pasiunea de a da chip unei trăiri a rostului de durată perpetuă.

Creația este, deopotrivă, un *cogito* și un *limbaj*, ea împlinește ordinea umană în cosmosul lumii, ea satisface, dar, și nostalgie, și cunoaștere, și comprehensiune, și voință, și refuz, și credință și necredință, și renunțare, și sacrificiu, și ură, și iubire. Pentru că aspirația spre fericire este o finalitate umană de prim rang, se poate afirma că *adevărata cale a fericirii* este *calea creației*. Pasiunea este nervul constantei de înălțime a acestei structuri originale și originare a omului. „Munca este uriașul laborator în care se plămădesc personalitățile cu adevărat proeminente, se afirmă talentele autentice, se nasc geniile, se făuresc capodoperele — atît pe planul creației materiale, cît și al culturii"[9].

Creația transformă finitul uman într-un infinit și absolut *in mundo*. Reflexia filozofică trebuie să vadă în ea *sublimitatea* acelui nivel al necesității, care dă sensul întregii și neîntreruptei cosmificări, a ordonării legice a lumii materiale. Ceea ce este un reazim definitiv al comprehensiunii sensului și rostului, este această *coerență* de unu și multiplu, de general și particular, de universal și național, între cosmosul material și raționalitatea muncii[10]. În fiecare apariție particulară, fenomenală a diversității inepuizabile a lumii materiale se înfiripă un semn de interogare a materiei însăși, dar abia cu viul putem vorbi că universul a fost străfulgerat de *nașterea stilului*. Stilul înseamnă apariția, în tăcerea lumii, a problemei și totodată a exigenței răspunsului și a soluției. *Stilul uman* este, prin esență, *stil al tuturor stilurilor*. Acesta este propriul său, generalitatea de interogare și de soluție, de la uimire la meditație, de la travaliu la spontaneitate de intuiție și la comprehensiune, pur și simplu. Cînd Marx observa, în *Manuscrise economico-filozofice*, că omul creează pe măsura tuturor speciilor, el surprindea valențele unui stil care explică, în același timp, munca dar și plinătatea umană a creației parcurgînd legile reale ale frumosului. Creația este momentul suprem al acestui stil de generalitate prin care logosul muncii, al științei, al artei, al iubirii și al libertății, semnifică faptul că, în necesitatea fundamentală a lumii materiale, raționalitatea și-a dobîndit *omul*, iar acesta și-a căpătat numai astfel structura sa de *cogito*.

Universul uman nu poate fi exprimat în limbajul mitologiilor, decît prometean și adamic. De unde caracterul sublim al sudorii umane, al durerii, iubirii și speranței. Toate definesc *eidos*-ul cel mai uman al umanului: creația. Dar, stilul uman de generalitate este o valoare a depărtării și distanței, cîtă vreme se ignorează că spectrul alb al luminii este constituit din ampla felurime a culorilor curcubeului. Cu alte cuvinte, realitatea mijlocită a generalului ființează doar prin imediatitatea culturalului creator național. „Națiunile nu sînt decît nuanțele prismatice ale omenirii și deosebirea dintre ele e atît de naturală, atît de explicabilă, cum putem explica din împrejurări anume diferența dintre individ și individ"[11].

Există, așadar, o *permanentă diferență*, o unitate în diversitate care compune dialectica reală a colectivităților istorice. În universul istoric al *lumilor create* de om — deci al culturilor — ceea ce are deplină importanță este *diferențialitatea*. În acest sens, Lucian Blaga a susținut cu drept cuvînt că: „Cele mai eficiente puteri istorice sînt... determinantele stilistice proprii unei colectivități

---

[9] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1979, p. 87.

[10] Ath. Joja, *Logos și Ethos*, București, Edit. politică, 1967, p. 269—271.

[11] M. Eminescu, *Cugetări*, București, Edit. Albatros, 1979, p. 59.

sociale sau unui individ"[12]. Marele poet și gînditor releva că atare determinante lucrează totdeauna „în mănunchi". Ele trebuie să formeze o bază destul de largă și de complexă, ca să ajungă la o eficiență istorică[13].

Ființarea împreună progresivă a popoarelor, în orice timp istoric, presupune funcționalitatea unor interferențe stilistice, pe fondul cărora asistăm la propensiunea demnă a reușitelor sinteze dintr-o cultură. Creația culturală a poporului român are asemenea sinteze capabile să stea pildă altor popoare, pe linia acelei înțelepte cumpătări, a acelei „cumințenii a pămîntului" care constrînge constant numai pe cei nedemni de numele românesc „de a nesocoti creația proprie, forța proprie a poporului și de a fugi întotdeauna spre alții"[14]. Împrejurările istorice în care s-a impus chipul aparte al creației românești au determinat ca prin toți marii ei maeștri să manifeste *vocația maturității*. În nobila ipoteză de creatori ai istoriei, noi românii „ne-am manifestat invariabil ca *maturi*, ca oameni trecuți prin experiența marilor dificultăți ale istoriei și ale vieții"[15]. Este modul nostru specific de a întrupa în creație stilul uman de generalitate, împlinind fundamentala exigență umanistă prin crezul energic al omeniei.

[12] L. Blaga, *Ființa istorică*, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1977, p. 135.
[13] *Ibidem*.
[14] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la cel de-al II-lea Congres al consiliilor populare*, în „România liberă", 13 sept. 1980, p. 4.
[15] E. Papu, *Din clasicii noștri*, București, Edit. Eminescu, 1977, p. 198.

CĂLINA MARE:

CREAȚIE ȘI CREATIVITATE FILOZOFICĂ

Printre diferitele tipuri de creație și creativitate se înscrie, fără îndoială, și cel filozofic. Discuțiile din ultimele decenii închinate creativității în general și unor manifestări particulare ale sale pot fi — de aceea — întregite de unele interpretări ale creației și creativității filozofice.

Interpretările s-au ivit și se ivesc atît în interiorul filozofiei ca *metafilozofie*, ca meditație asupra propriilor demersuri, reprezentînd și „conștiința filozofică", cît și în afara filozofiei, sub aspectul criticii și al aprecierilor constructive referitoare la virtuțile și limitele demersului filozofic, în toată complexitatea sa sau în unele aspecte ale sale. Principala pondere în discuțiile despre obiectul filozofiei, despre specificul demersurilor sale și al eficienței sale o are analiza *cunoașterii* filozofice, în general, și a *atitudinilor* filozofice, legate de cunoaștere, adică a unei conduite pătrunse de spirit filozofic.

Desigur, însă că cei ce analizează *cunoașterea* și *atitudinea* filozofică, implicit dacă nu explicit, au în vedere aspectele de creație și creativitate filozofică.

De aceea este cu putință de făcut o *sinteză* a principalelor puncte de vedere exprimate, prin concentrarea asupra *particularităților* care vizează specificul *creației și creativității filozofice*, înțelegînd prin creație atît procesul producerii noului cît și produsul (opera ori atitudinea filozofică), iar prin creativitatea filozofică — *capacitatea* de a crea filozofie și gradul în care această capacitate se concentrează în anumite realizări cu conținut filozofic sau într-o conduită pătrunsă de spirit filozofic.

Dată fiind complexitatea funcțiilor filozofiei, analiza poate sugera, la rîndul ei, complexe interferențe cu toate celelalte creații spirituale și materiale, cu orice zonă a activității umane, implicînd geneza și acțiunea noului. Astfel, componenta teoretico-metodologică intră în interrelație cu alte creații de cunoaștere, iar cea axiologică și atitudinală presupune neapărat interrelația cu activitatea transformatoare de realitate, în primul rînd în zona practicii economicului și a politicului.

S-ar mai putea semnala că discuțiile se desfășoară atît pe planul consemnării aspectelor existente în activitatea filozofică, cît și pe planul *idealului* de realizare a demersului filozofic, a creației filozofice, neocolindu-se relația dintre ideal și real.

Nu în ultimul rînd, toate aceste discuții poartă amprenta *propriului fond interpretativ*, aprecierile asupra creației filozofice depinzînd de „paradigma" propriei viziuni asupra filozofiei și a rosturilor ei față de destinul uman individual și colectiv.

Filozofia materialist-dialectică contemporană are posibilitatea și datoria de a-și regîndi propriile principii fundamentale, de a-și examina propriile argumente și a ține seama de ideile prețioase apărute în afara materialismului dialectic. La *modul ideal*, principiul filozofic care stă chezășie pentru *forța creatoare* a materialismului dialectic este *tratarea dialectică a dialecticii*, aplecarea dialecticii asupra ei însăși, cu țelul suprem de a descoperi adevărul despre existență și de a-l pune în slujba propășirii colectivității și individului. Ca și cu alte prilejuri, constatăm că filozofia *creată* de Marx cuprinde în germene sau dezvoltate, idei extrem de prețioase despre creația umană spirituală și materială, precum și despre condițiile obiective și subiective, colective și individuale, de afirmare și dezvoltare a creativității. În lumina acestor idei și indicații socotim oportună încercarea de a schița caracteristicile generale ale creației filozofice, *caracteristicile creației* și creativității în filozofia materialist-dialectică și perspectivele creației filozofice.

1. CARACTERISTICILE GENERALE ALE CREAȚIEI FILOZOFICE

Dacă ne referim la planul cognitiv, atunci, neîndoielnic, specificul creației și al creativității filozofice constă în *capacitatea de a produce și a opera cu abstracțiuni de ordin înalt*, universalizator, precum și în capacitatea de totalizare, de construcție a unor sisteme de categorii. Desigur, aici se *împletesc funcțiile de reflectare cu cele de construcție*, c o n s t r u c t i v i s m u l neputînd lipsi tocmai datorită necesității de a arunca punți de legătură peste golurile lăsate de investigația și generalizarea științifică sau de cea provenind din alte tipuri de experiență umană. Elementul de construcție, de speculație, caracteristic oricărei creații filozofice, poate îmbrăca diferite forme : el se întîlnește ca joc preponderent liber al fanteziei creatoare, mergînd pînă la arbitrar, sau ca o manieră de reconstrucție a realului și de descifrare a sensurilor cu mai mare probabilitate și dezirabilitate, existente în evantaiul viitorilor posibili. În primul caz, ar fi vorba de creațiile filozofice spiritualiste, mergînd în prelungirea miturilor, sau de cele care exagerează la maximum rolul universului subiectiv a creatorului. În al doilea caz, creația filozofică, în construcția sa, este în alianță cu generalizările științifice ale epocii, mergînd în prelungirea științei, prin concluzii compatibile cu știința. Nici în acest din urmă caz însă *nu se poate elimina din creația filozofică, elementul de construcție*, de depășire a zonei cunoștințelor verificate și verificabile în știință. Aici stă și forța și slăbiciunea filozofiei ca ontologie : forța — în deschideri neinfirmate și neinfirmabile de către știință, slăbiciunea — în caracterul neconfirmat și neconfirmabil al tezelor sale generale din punctul de vedere al exigențelor mai tari ale științificității.

În treacăt fie spus, tocmai acest din urmă aspect al construcției filozofice ca ontologie, amplificat la maximum, a fost utilizat ca argument principal pentru respingerea totală a funcției cognitive a filozofiei de către pozitivism. Argument, cu plăcere îmbrățișat de diverși filozofi și oameni de știință, stînjeniți în creația lor (în mod real sau aparent) de suprapunerile și tabu-urile speculative. De aici teama trecută și prezentă de primejdiile „metafizicii" (ale teoriei generale filozofice), primejdiile fiind cu atît mai mari, cu cît sistemul filozofic respectiv este, prin construcția sa, mai îndepărtat de redarea adevărului despre existență și mai incapabil de o mișcare teoretică corectă în zona posibilului.

Cu aceasta, ajungem la al doilea aspect al creației și creativității filozofice — *cel metodologic general*. Creația filozofică nu este numai un cadru organizator de interpretare, ci și un cadru organizator de procedee de investigație, prezent și în zona frontierelor încă neatinse de știință, dar impregnînd totodată metodologic — mai profund sau mai puțin profund — demersurile importante ale științei.

Aici apare clar manifestată la cei mai de seamă oameni de știință *nevoia* de a păși, în creația proprie, spre generalizări filozofice de ordin epistemologic și ontologic.

Sînt, în ultimul timp, cu deosebire citate meditațiile filozofice ale unor biologi, biochimiști sau biofizicieni ca Jacques Monod, François Jacob, N. P. Dubinin, Manfred Figen, care au stăruit asupra relației dintre necesitate și întîmplare, ordine și dezordine, legitate, entropie și negentropie în lumea viului, la granița dintre biologic și prebiologic, dintre biologic și social.

Mari probleme filozofice ca aceea a determinismului, de pildă, sînt reluate cu problematizări nuanțate și cu o argumentare mai profundă, implicînd cuceriri remarcabile ale științei contemporane, cum ar fi explicarea mecanismelor ereditare de către micro-

biologie sau explicarea comportamentului sistemelor vii, capabile de autoorganizare antientropică. Aici creația se găsește la granița dintre filozofie și știință, în interrelația lor, ca un aspect al interdisciplinarității și nu are însemnătate cine anume — filozoful sau specialistul — a realizat noul în viziunea filozofică, ci faptul că zona creației *aparține* domeniului filozofiei și cel ce a păși în ea face filozofie. S-ar mai putea adăuga că în interrelația dintre creația filozofică și cea științifică, mai cu seamă în domeniul epistemologic, s-a dovedit mai eficientă prin creativitate, prin capacitate de inovare, intervenția oamenilor de știință, în gîndirea propriului domeniu. Faptele pledează cu deosebire pentru performanțe în domeniul filozofiei matematicii, fizicii, biologiei. Dar de îndată ce se părăsește domeniul propriu, meditațiile se dovedesc deseori încărcate de naivitate, de iluzionări, explicate prin insuficienta înțelegere și stăpînire a problematicii sociale (ca în cazul lui J. Monod sau F. Gonseth).

Astfel, relevăm un al treilea aspect: creația filozofică cuprinde o zonă *atitudinală*, obiectivată în conduita umană, în acțiunile sale politice, etice, estetice. Aici am putea distinge între *creația de opere* și *creația de atitudini*, de conduită umană, care să dea viață principiilor filozofice.

O primă constatare ar fi aceea că de cele mai multe ori principiile generale de metafilozofie, de metodologie filozofică depășesc sub raportul lucidității creațiile filozofice, gîndite ca operă creată și ca atitudine creată.

O a doua ar fi aceea că, *pentru filozofie, concordanța dintre atitudine și interpretare este esențială.*

Din punctul de vedere al progresului social însă este de maximă importanță nu orice concordanță dintre creația de idei filozofice și cea de atitudini filozofice, ci măsurarea ambelor prin confruntarea cu realul și necesitățile optimizării condițiilor de muncă și de viață ale omenirii și ale indivizilor ce o alcătuiesc.

Desigur, opera creată poate fi gîndită în relativă autonomie față de cel ce a produs-o și poate fi urmărită ca o expresie a conștiinței sociale, exercitînd diverse înrîuriri asupra celorlalte conștiințe, indiferent de dorința creatorului ideilor respective, sau chiar în pofida intențiilor sale. Este vorba de viața relativ de sine stătătoare a operei filozofice create.

Rămînînd încă la cercetarea creației și a creativității filozofice în general, s-ar putea reliefa *complexa împletire între creația și creativitatea filozofică* și celelalte tipuri de creație, incluzînd aici și *contextul general social.*

Discutînd despre tipurile de creație filozofică, s-ar putea distinge tipurile preponderent artistice, spre deosebire de cele preponderent științifice. Astfel, structurile preponderent înclinate spre fantezie, spre poezie, au dezvoltat în filozofie, cu precădere, expresia artistică, au creat filozofie aforistică, au insistat asupra împletirii dintre creația filozofică și cea artistică. Este un loc comun constatarea că orice creație artistică primește adîncime prin impregnarea ei cu idei filozofice, exprimînd marile adevăruri despre individ și societate. Dar și aici filozofia și-a păstrat autonomia de creație, specificul său.

S-ar putea reliefa, în continuare, *diferențele personale* care pot da un evantai întreg de modalități proprii de creativitate în cadrul marilor școli și al marilor curente: personalități creatoare preponderent optimiste sau preponderent pesimiste, constructive sau critice, active sau contemplative și diferite forme de împletire între ele.

Dacă s-ar lua în considerare, în creația filozofică, *diferențele de vîrstă și cele de sex*, s-ar putea afirma, fără primejdia unor prea mari erori, că dată fiind natura totalizatoare, de bogate sinteze și universalizări, definitorie pentru filozofare, creația filozofică de mai mare anvergură este mai des așezată spre deceniile 5 și 6 ale vieții. În privința performanțelor pe sexe, balanța, poate mai accentuat ca în alte domenii, este concentrată asupra creației și creativității masculine. S-ar putea inovca, fără îndoială, tipul de inteligență preponderent concret, practic, care a fost solicitat de activitatea feminină de pînă acum, precum și împrejurarea că operațiunile cu abstracțiuni s-au dovedit — tot pînă acum — o predilecție a creației masculine.

Dacă urmărim modul în care se manifestă interesul tineretului feminin pentru disciplinele filozofice și performanțele de reușită, secțiile de filozofie continuă — cel puțin la noi — să concentreze mai puține studente. Urmărind performanțele în activitatea feminină de creație filozofică, se poate constata în general, un interes mai accentuat pentru, problemele etico-estetice, pentru filozofia educației, pentru problemele formării și dezvoltării personalității umane.

În cele din urmă, dar nu ca însemnătate, se poate afirma că și pentru creația filozofică a jucat și joacă un rol însemnat *climatul spiritual general* de încurajare a creativității sau dimpotrivă. Cu aceasta aș trece la analiza aspectelor ce mi se par a fi esențiale în *creația filozofică marxistă, atît la origine, cît și în evoluția sa.*

2. CARACTERISTICILE CREAȚIEI ȘI CREATIVITĂȚII ÎN FILOZOFIA MATERIALIST-DIALECTICĂ

Analiza poziției filozofiei materialist-dialectice față de creație și creativitate este mult ușurată de împrejurarea că filozofia elaborată de Marx are ca una din coloanele sale de sprijin *ideea creației și a creativității*, atît a celei proprii, cît și a creației și a creativității în toate ipostazele dezirabile pentru progresul individual și colectiv. Filozofia marxistă este *o filozofie a creației în cunoaștere, a creației în opțiunile metodologice-axiologice și în acțiunile transformatoare*.

Fiind o filozofie cu o largă forță de pătrundere, prin surprinderea autentică a necesităților umane individuale și sociale, filozofia elaborată de Marx a fost totodată o teoretizare a condițiilor general sociale, în primul rînd ale celor materiale, care să permită manifestarea forțelor creatoare ale tuturor, ale fiecăruia, indiferent dacă sînt puternice sau firave.

Filozofia marxistă a proiectat o nouă raționalitate socio-umană, menită să împletească eficiența adevărului științei cu complexitatea politică, etică, estetică a cerințelor autorealizării plenare a ființei umane individuale și colective.

În acest fel, privind din interiorul filozofiei marxiste, putem afirma că principiul materialismului consecvent și cel al autenticității dialecticii sînt chezașe pentru acțiunea sa novatoare, pe de o parte în plan cognitiv, pe de altă parte în plan atitudinal.

Nu întîmplător s-a subliniat mereu suflul viu al dialecticii, virtuțile sale antidogmatice, antirutiniere, faptul că dialectica marxistă a fost gîndită de întemeietorii ei și de către cei ce au manifestat dorința de a o dezvolta, ca un îndreptar metodologic general, mereu perfectibil prin deschiderea la experiență și prin regîndirea principiilor în funcție de noua experiență umană.

Și aici s-ar putea reliefa *nivele de creație și de creativitate*, angajînd forța transformatoare a clasei muncitoare, a maselor de oameni ai muncii de pretutindeni. Filozofia marxistă în acțiune, prin larga ei răspîndire, prin mobilizarea tuturor celor ce au suferit și suferă de inechitatea raporturilor sociale, constituie, ea însăși, un *exemplu de creativitate non-elitară*, de masă, prin asimilare și atitudine revoluționară.

Prin valențele sale revoluționare, filozofia materialist-dialectică se dovedește strîns legată de creația politică, atît de cea teoretică, cît și de cea practică.

Și în cazul filozofiei materialist-dialectice se poate reliefa diferența dintre principiile directoare și modul lor de înfăptuire, distanța datorîndu-se, de cele mai multe ori, contextului de împrejurări, precumpănitor obiective, care nu permiteau și nu permit acțiunea complexă a performanțelor euristice ale dialecticii, fără a elimina primejdiile alunecării fiecăruia în atitudini rigide, antidialectice.

Așa se explică neajunsurile și pericolele dogmatizării, așa se explică nevoia de a preveni posibilele reveniri ale metafizicizării spiritului viu al dialecticii. În acest sens — cred — trebuie înțeles și promovat mesajul de creativitate cuprins în Programul partidului nostru, el însuși pildă de aplicare creatoare și dezvoltare a gîndirii marxiste în contemporaneitate. Mesajul cere fiecăruia inițiativă, îndrăzneală, spirit revoluționar, pentru a contribui la realizarea teoretică și practică a raționalității socialiste.

3. PERSPECTIVELE CREAȚIEI FILOZOFICE

Fără a face neapărat un joc de cuvinte, este clar că stabilind o legătură între filozofie și viitorul omenirii, este firesc să se vorbească atît despre *viitorul filozofiei*, cît și despre *filozofia viitorului*. Cei ce lucrăm în domeniul filozofiei avem convingerea că filozofia se va menține ca o componentă a spiritualității umane și, anume, ca o componentă care va contribui la perfecționarea continuă a dimensiunilor pozitive — colective și individuale — ale condiției omului. Dintre orientările existente în cîmpul gîndirii filozofice, șansele cele mai mari de autoperfecționare și de contribuție la perfecționarea societății și a individului le are filozofia materialist-dialectică, prin capacitatea sa creatoare superioară de totalizare a realului, de proiecție în viitor și de cultivare a atitudinilor corespunzătoare idealurilor sale de „echitate planetară".

Incontestabil că, profesată cu răspundere, filozofia materialist-dialectică dă adîncime și substanță veridică răspunsurilor pe care le solicită principalele probleme ale epocii contemporane, într-o viziune mai încărcată — decît oricare alta — de adevărul, dreptatea și frumusețea idealului său umanist, precum și de eficiența realizărilor. Ea are un cuvînt important de spus atît ca preocupare autonomă, cît și ca orizont care dezmărginește orice domeniu de activitate.

Filozofia marxistă este îndeptățită în asemenea năzuințe, căci prin funcția sa cognitivă mărește capacitatea de cuprindere a necunoscutului din afara noastră și din noi. Prin funcția valorizatoare contribuie la îmbo-

gătirea afectivă a ființei umane, îmbinînd descifrarea adevărului și a dreptății cu trăirea lor complexă, cultivînd sentimentele de solidaritate umană, de sprijin reciproc. În cele din urmă, funcția unificatoare a filozofiei marxiste cuprinde în mod firesc *acțiunea transformatoare*, întrucît această filozofie, de la constituirea sa, este în mod preponderent o filozofie a acțiunii. Întrepătrunderea între cunoaștere, valorizare și acțiune atestă fără îndoială prezența spiritului filozofic în toate sectoarele activității umane.

Așa privind lucrurile, una din îndatoririle cele mai importante ale filozofiei noastre este *trezirea și dezvoltarea conștiinței răspunderilor umane* pentru ceea ce se realizează în prezent și pentru ce se prefigurează în viitorul apropiat sau mai îndepărtat al omenirii.

Din unghiul de vedere al acestei perspective, este de relevat *funcția critic-constructivă a filozofiei marxiste*, esențială în transformarea socială, funcție care presupune neapărat afirmarea noului și dezvoltarea capacității de a făuri viitorul, nu numai cu ochii prezentului, ci și cu ochii viitorului.

Una din cele mai mari forțe ale ființei umane este tocmai plonjarea spectaculară dinspre real spre posibil, cu deosebire plonjarea în spațio-temporalitatea viitorului. Făurirea unui ideal eficient deci presupune cultivarea capacității noastre de a vedea prospectiv atît dependența reciprocă a viitorului de prezent, cît și relativa autonomie a viitorului.

În primul caz, viitorul iese din prezent și depinde de matricea optimă a prezentului, după cum acesta din urmă este puternic marcat de scopurile și mijloacele gîndite pentru înfăptuirea unui anumit prototip. Totodată, viitorul are o relativă autonomie a sa, ca mișcare în zona posibilului, presupunînd extraordinara măiestrie de a-l vedea cu ochii viitorului, cu scara de valori valabilă în acel timp.

Descifrarea viitorilor posibili este apoi întregită cu *selecția modelelor de societate și de personalitate*, pentru înfăptuirea progresivă a echității planetare. Aici filozofia poate juca un rol important atît colectiv, cît și individual. Colectiv, căci în confruntarea diferitelor modele de construcție socială, filozofia poate fi sfetnic bun pentru înțelegerea mai profundă a modului în care s-ar putea dezvolta cerințele socio-umane și mijloacele de realizare. Individual, căci filozofia devine un scut împotriva eșecului. pentru apărarea morală a omului, pentru cultivarea demnității, a curajului și a stimei, împotriva umilinței, a lașității și a disprețului. De aceea, sperăm că societatea viitorului va fi o societate de oameni mai puternici decît sîntem noi, va fi o societate de luptători mai dîrzi pentru afirmarea și realizarea idelurilor de acțiune elaborate.

În modelele de societate viitoare, noi proiectăm *idealurile noastre de perfecționare a ființei umane, în ceea ce are ea dezirabil* ca împletire între biologic și social, precum și ca depășire și transfigurare a biologicului în socio-uman.

Tăietura radicală, evident, o reprezintă depășirea egoismului și a individualismului concurențial, depășirea spiritului de acumulare provocantă, nesăbuită, depășirea nevoii de realizare a unora prin oprimarea altora, prin umilirea altora, prin disprețuirea altora. O astfel de cotitută radicală nu este simplu de realizat, dar ea se impune ca o cerință esențială a idealului comunist de organizare socială și de viață individuală.

Sub acest aspect, filozofia poate să aducă o reală contribuție, aportul ei cel mai important constînd în participarea efectivă la realizarea acestei foarte adînci „tăieturi" existențiale. Marx considera că despre o societate omenească în adevăratul înțeles al cuvîntului se va putea vorbi numai atunci cînd se va înfăptui omenirea socializată. Este vorba de o colosală dezrădăcinare și de o colosală convertire : de o dezrădăcinare a laturilor negative instinctuale — în primul rînd a agresivității și a violenței biologice, concrescute cu spiritul concurențial și egoismul individualist al societății clădite pe exploatare —, dar este vorba și de o convertire în omenescul dezirabil. Prin ce? Prin trecerea autentică la demnitate, la curaj, la respect și la generozitate, toate în împletire reciprocă, într-un climat social care elimină umilințele și obidirile.

Realizarea și manifestarea complexă a omului presupun neapărat *o atmosferă de sprijin și respect reciproc*, care să ofere fiecăruia un temei pentru încredere stimulatoare în colectiv și în personalitatea proprie, încredere care poate condiționa curajul de a afirma un gînd constructiv și de a trece la faptă.

E un ideal spre care tindem, fiind conștienți vă el este absolut necesar ca forță motrice pentru autodepășire. Selecția și orientarea globală a avînturilor creatoare, precum și simțul măsurii, sînt îndemnuri metodologice rodnice, pledînd pentru necesitatea filonului filozofic și în viitor.

CORNEL POPA:

DESPRE GENURILE CREAȚIEI FILOZOFICE

Acceptăm ca ceva firesc existența mai multor specii în creația literar-artistică, dar ne pare ciudat să admitem existența mai multor specii sau forme de manifestare spirituală pe tărîmul creației filozofice. Și totuși, istoria filozofiei înregistrează mai presus de orice îndoială existența mai multor genuri ale creației filozofice. Filozofia nu a fost nici într-o epocă și nu trebuie să fie nici astăzi monocordă, incoloră. Ea trebuie privită mai curînd ca o substanță proteică, tumultoasă, care s-a revărsat și cristalizat în forme extrem de variate, mergînd de la expunerea tehnică, aridă, într-un limbaj luat drept ermetic de către neinițiați, pînă la exprimarea plastică, pregnantă, cu forță emoțională, cu certe valori literar-artistice. Dar filozofia persistă prin valoarea ideilor, și nu prin abilitatea sau zorzoanele stilistice. Fiind sinteză a experienței unei personalități creatoare și „chintesență spirituală a unei epoci" (Marx), filozofia se manifestă, totodată, ca *formă de comunicare interumană*, este purtătoare a unui mesaj și *propovăduitoare a unor sisteme de valori*. De aceea, credem potrivit să ne oprim succint asupra speciilor sub care se manifestă creația filozofică și asupra particularităților discursului filozofic din trecut și din prezent.

Intenția noastră este de a îndemna cititorul să cugete asupra genurilor sub care se manifestă reflecția filozofică, asupra limbajului și stilului scrierilor filozofice, asupra mesajului, profunzimii și accesibilității acestora. Vom pleda, între altele, pentru dreptul de cetățenie a dialogului în gîndirea filozofică modernă, dar și pentru forța de penetrație, rigoarea și subtilitatea limbajului logico-matematic, în analiza unor probleme autentice de filozofie.

Fără a urmări o enumerare completă, credem că operele filozofice pot fi, în limitele lor directoare, încadrate în mai multe specii: tratate, exegeze sau comentarii, dialoguri, eseuri, aforisme, studii, comunicări etc., fiecare dintre ele avînd note distincte în privința formei și stilului de redactare, clasei de interlocutori cărora li se adresează, extensiunii discursului și nivelului său de accesibilitate. Ar fi, credem, pedant să introducem aici definiții stricte și să facem delimitări, deși nu considerăm de prisos o astfel de distincție în preliminariile unui curs de istoria filozofiei sau într-o dizertație despre pragmatica discursului filozofic.

Pentru cercetătorii profesioniști, ca și pentru oamenii de cultură, este însă clar că *Metafizica* lui Aristotel, *Etica* lui Spinoza sau *Critica rațiunii pure* a lui Kant sînt *tratate*, în timp ce *Apărarea lui Socrate*, *Sofistul* sau *Gorgias* ale lui Platon sînt *dialoguri*. Genul a fost ilustrat, între alții, de către Galileo, Giordano Bruno și Leibniz.

Atle scrieri filozofice sînt *comentarii* sau *exegeze critice*, vădit tributare tratatelor sau operelor capitale. Să ne amintim aici seria lungă de comentarii și exegeze ce au însoțit operele lui Aristotel din antichitate pînă în prezent: Porfir, Dexip, Ammonius, Sthepanus etc. Să amintim comentariile multiple asupra scrierilor din filozofia clasică germană, asupra lui Kant și asupra lui Hegel.

Să amintim, aici, exegeza scrierilor clasice ale lui Marx, Engels și Lenin. Acestea au devenit în obștea socialistă un fel de *ager publicus*, un tezaur teoretic primordial pe care îl folosim firesc și spontan, abolind uneori nemotivat exigențele aparatului științific trebuitor.

Oricît ar fi de copleșitoare munca de analiză, exegeză și interpretare a lucrărilor clasice, se impune să marcăm net deosebirea dintre *inovarea profundă adusă de marile tratate* și continuările, sistematizările și precizările aduse de epigonii marilor făuritori de edificii filozofice. Comentatorii *întreține, dar nu creează focul sacru* al reflecției filozofice. Ar fi însă nedrept să ignorăm *rolul major* pe care îl au exegeza, analiza și comentariul doct în *discernarea* și *omologarea* socială a valorilor. Este un argument în plus pentru a ne exprima stima profundă față de erudiții și cărturarii onești ce fac prin munca lor să strălucească valorile trecutului.

Rolul comentatorilor și istoriografilor filozofiei este întrucîtva analog cu cel al criticii literare și al istoriei literaturii în raport cu marile creații epice și lirice ale unei literaturi naționale. Sînt un ferment indispensabil mișcării spirituale. Dar așa cum nu putem concepe o literatură ce ar cuprinde în exclusivitate exegeze critice, tot așa nu putem concepe o mișcare filozofică alcătuită doar din exegeze și comentarii. Punctele de sprijin ale istoriei gîndirii filozofice le reprezintă momentele de *înnoire problematică și reconstrucție teoretică* datorate unor *personalități creatoare*.

S-ar cuveni, poate, ca și în literele filozofice românești să se întreprindă o mai judicioasă demarcație între angajarea creatoare originală într-o ramură sau alta a disciplinelor filozofice și pastișa sau reproducerea cu sau fără ghilimele, a rezultatelor altor gînditori. Granița dintre împrumut și contribuție proprie e adesea învăluită în ceață și aceasta, deopotrivă, în dauna autorului și a cititorilor. Vorbind despre „rostirea filozofică" dorim să relevăm forța de penetrație a *aforismului*, această formă concentrată de exprimare care fixează în carapacea unui enunț o experiență de viață și o opțiune etică. Giuvaer stilistic, aforismul este, totodată, evaluare, sfat și îndemn, înțelepciune cu efecte latente la miezul căreia ajungem numai după ce am înfrînt rezistența învelișului lexical. În locul sensului direct și unic, avem libertatea de a prospecta și alege unul sau mai multe itinerarii intelectuale compatibile sau divergente. Aforismele sînt scăpărări ale intelectului, rare filoane aurifere care își cîștigă valoare prin contrast. Prin aglomerare ele își diminuează valoarea.

Spre uimirea și protestul unor confrați voi afirma că *reflecția și construcția filozofică îmbracă astăzi*, nu fără succes, *și haina limbajelor logic formale.* Asistăm nu numai la lansarea unor programe pentru construirea unor teorii filozofice exacte (acestea s-au ivit mai insistent la începutul deceniului al patrulea), dar și la *apariția, omologarea* și *acceptarea* unor teorii filozofice și sociale înveșmîntate în zaua limbajelor logico-matematice. Prima reacție a filozofilor tradiționali a fost de contestare și respingere. „Nu profanați cu ecuații și formule terenul imaculat al reflecției filozofice!" — păreau a spune în cor iubitorii de înțelepciune. S-au emis avertismentele asupra pericolelor pe care le comportă aceste unelte diabolice; s-au dat sfaturi de cumințire. Dar istoria ne-a arătat de mult că ignoranța populează frecvent lumea cu pericole imaginare, așa cum vechii cartografi romani scriau despre zonele geografice necercetate: „Hic sunt leones"! Ședințele de exorcism și declarațiile de excomunicare n-au putut stăvili cursul evenimentelor. Analiza logică și limbajele simbolice și-au dovedit utilitatea și eficiența nu numai pe terenul disciplinelor științifice tradiționale sau noi, dar și în abordarea unor probleme clasice de filozofie. Dispunem astăzi de teorii logic-formale despre ontologie (Lesniewski, Slupecki, Quine), despre relațiile de condiționare și cauzalitate (Burks, Zinoviev, Ivin, Suppes), de multiple versiuni de logici temporale (Prior, Rescher, Kamp, Benthem) și de logica schimbării (Wright, Leniewicz) care toate la un loc evidențiază căutarea unei *ontologici* sau teorii logice a existenței. S-au înmulțit, îndeosebi după 1951, teoriile logice despre acțiune, norme, valori, despre scop, libertate și responsabilitate, despre structurile organizaționale și raporturile ierarhice etc. (Wright, Kalinowski, Kanger, Hintikka, Åqvist, di Bernardo, Mazas etc.). Există mai multe variante de logica preferințelor și teoria deciziei (Hallden, Wright, Chisholm și Sosa); se caută o teorie logică a discursului practic și a conduitei raționale, intim legată de ideile de scop și conceptele de eficacitate și eficiență (mărturisim păcatul de a fi implicați nemijlocit în geneza unor astfel de „monstruozități"). Toate aceste direcții, teorii și calcule logice — unele dintre ele depășind de mult etapa romantismului adolescentian și trecînd la aplicații și implementări pe calculator — conturează căutări diverse ale unei *sociologici* sau teorii logice a vieții sociale.

Dar nu mai puțin intense sînt astăzi tentativele de a se construi logici epistemice (Hintikka, Frassen, Chisholm, Keim) de a se fonda *gnoseologica* și, în sfîrșit, *metodologica* sau teoria logic-formală a metodelor.

Recapitulînd, am fi tentați să credem că, întrucît se conturează astăzi o ontologie formală (ontologica), un întreg buchet de teorii logice despre acțiunea socială, despre cunoaștere și despre metodă, despre norme și despre valori, despre decizie și despre libertate, despre bine și despre datorie etc. întreaga problematică tradițională a filozofiei este uzurpată de imperialismul logic.

Apariția acestor teorii specializate nu numai că nu face reflecția filozofică de prisos, dar îi și extinde substanțial cîmpul aserțiunilor și evaluărilor metodico-strategice. Utilizarea unor tehnici ca auxiliar al reflecției filozofice nu desființează filozofia, ci îi conferă o forță și o vigoare suplimentară, tot așa cum pătrunderea aparatului de filmat, a camerei de luat vederi, nu a condus la dispariția artelor, ci la adăugarea unora noi și la revitalizarea altora.

Gottlob Frege compara limbajele simbolice cu microscopul. Așa cum microscopul n-a făcut lumina ochilor mai puțin necesară tot așa aplicarea metodelor formale de analiză la unele teme clasice de filozofie nu ne absolvă, ci, dimpotrivă, ne obligă la mai multă luciditate, spirit critic și vigoare filozofică.

Nu puțini sînt aceia care învinuiesc știința modernă, inclusiv metodele logice, de scăderea virtuților literar-artistice ale discursului filozofic. În locul convorbirilor și dialogului

filozofic, ce avea adesea aerul unei confesiuni, se scriu astăzi articole seci și docte care nu incită și nu emoționează. Cădem și noi lesne de acord că un limbaj formal nu oferă prilejul unor efuziuni lirice. Dar dacă el permite descoperirea unor adevăruri insesizabile cu mijloacele limbii tradiționale, trebuie să admitem că ne relevă o lume nouă ale cărei tîlcuri nu trebuie să ne scape.

Dacă limbajul filozofic nu este întotdeauna „ca un fagure de miere", accesibil și spumos, provocator și captivant aceasta nu denotă neapărat o carență a gîndirilor, ci mai curînd o particularitate a obiectelor cercetate și a genurilor de creație filozofică adoptate.

Există și o frumusețe severă a enunțurilor adevărate. Există și o eleganță a argumentării robuste, consonantă cu arhitecturile din piatră dură. Trebuie să învățăm a percepe și aceste frumuseți reci ale analizelor abstracte. Este și o problemă de educație.

Pe de altă parte, credem imperios necesar în etapa actuală un efort de „umanizare" și explicare pentru un public mai larg a unor rezultate, tehnici și metode utilizate în cercetarea și analiza filozofică modernă. Și despre acestea se poate vorbi în termeni perfect inteligibili. S-ar părea că în prezent există o ruptură între cercetarea teoretică filozofică de performanță, cercetare utilizînd adesea metode sofisticate și discursul filozofic care se adresează unor categorii mai largi de cititori. Este nevoie de decodificare și dialog. Căci filozofia desprinsă de publicul larg, de viața spirituală a epocii, cantonată într-un limbaj tehnicist, riscă să devină o sectă modern pitagoreică.

Aceste împrejurări relevă, odată în plus, virtuțile euristice și social pedagogice ale *dialogului filozofic*, care nu se ocupă doar de construcția teoretică în sine, ci de accesul ființei umane cugetătoare la rezultatele reflecției filozofice.

Dacă un tratat sau un eseu dezvoltă unitar și articulat un punct de vedere, un dialog, prin însăși menirea sa, *analizează alternative, cercetează implicațiile punctelor de vedere adoptate ipotetic*, descoperă contradicțiile și inconsecvențele acestora, concordanța sau neconcordanța lor cu experiența practică, *prezintă disputa dintre teoriile competitive*. Teoria redă de regulă o imagine la un moment epistemic dat, dialogul, dimpotrivă, surprinde dinamica devenirii intelectuale a problemei.

Teoria ne lasă să credem că problemele sînt complet și de mult soluționate; sentințele au fost date și nouă nu ne rămîne decît să luăm cunoștință de ele; dimpotrivă dialogul euristic ne înfățișează *încordarea și tensiunea* soluționării unei probleme, *îndoiala și* dramatismul cunoașterii. Corpul teoretic al unui tratat filozofic ne înfățișează o lume a enunțurilor logice surprinse în independența lor relativă față de subiectul cunoscător și de imperfecțiunile acestuia. Dialogul filozofic, dimpotrivă, pune sub reflector ființa umană cunoscătoare, căutările și stăruințele acesteia, neliniștea și bucuria cunoașterii. Personajele dialogurilor platoniene nu sînt ființe epistemice infailibile, mai presus de eroare și rătăcire, ci mai curînd ființe iubitoare de adevăr și virtute. Este bine cunoscută sfiala și modestia socratică, ironia și spiritul său interogator ce destramă certitudinile dogmatice proprii celor mai puțin avansați pe drumul cunoașterii.

Ultimele două secole nu au mai avut, se pare, răgazul să construiască scenarii, să definească conflicte și să desfășoare dialogurile în limitele aceleiași opere filozofice, atenția fiind reținută în exclusivitate de înfruntările și polemicile interfilozofice, exterioare, de lupta dintre opțiunile ideologice adverse.

Au fost astfel lăsate în umbră conflictele interne, argumentele pro și contra care apar, se dezvoltă și se anihilează reciproc la nivelul uneia și aceleiași ființe cugetătoare, mistuită de căutarea adevărului și încercată permanent de chinurile îndoielii.

Am amintit mai sus că virtuțile dialogului au fost testate cu strălucire între alții de către Leibniz. Dialogul și alegoria sînt prezente în scrierile învățatului domn moldovean, Dimitrie Cantemir, membru, ca și Leibniz, al Academiei berlineze.

În măsura în care dialogul este o confesiune a omului de știință, ecoul vocilor interioare, al îndemnurilor conștiinței în căutarea permanentă a adevărului, resursele sale nu sînt epuizate nici astăzi. De aceea ne-am încumetat în rîndurile de față să-i facem elogiul și, poate, mai tîrziu, chiar să-i încercăm virtuțile tratînd unele subiecte majore de filozofie socială, cum sînt problema libertății și responsabilității individului, filozofia și spiritul revoluționar, inițiativă, preferință și decizie, conceptul de metodă și eficiența activităților umane etc.

VASILE MACOVICIUC:

PARADIGME ALE IMAGINARULUI ÎN CREAȚIA ARTISTICĂ

Problema creativității în domeniul artelor ridică dificultăți de formulare, mai mult — probabil — decît orice altă sferă a practicii umane. Pentru simplul motiv că trebuie precizat *la ce anume ne referim*, în așa fel încît răspunsul să fie relevant pentru *specificitatea* acestui tip de activitate. Dacă este vizat procesul de elaborare a operei, există riscul explicării conținuturilor ideatic-estetice prin circumstanțe empirice — psihosociologice, biografice ș.a.m.d. — neconcludente. Chiar o analiză a structurilor creatoare ale personalității rămîne la stadiul de simplu accesoriu, întrucît perspectiva axiologică asupra creatorului și a gestului său creator pornește dinspre operă. Abia atunci cînd vom lua ca prim reper produsul estetic, aptitudinile creatoare ale unui Gauguin sau Edgar Poe — băutivi notorii, Van Gogh — schizofren, Hölderlin — nebun, Baudelaire — excentric ș.a.m.d apar într-o altă lumină și capătă semnificații care, prin ele însele, nu le au. „Adevărul scriitorului se află în opera sa, — remarcă, pe bună dreptate, Mikel Dufrenne — și nu în spusele portărești sale sau ale psihiatrului său, și (...) acest scriitor imaginar a cărui unică prestație este de a da un nume unei opere este mai real decît personajul istoric a cărui biografie i-ar explica opera și, în cele din urmă, ar scuti lumea s-o mai citească"[1]

Ca atare, creativitatea care merită în cel mai înalt grad să fie explorată este cea pe care ne-o impune opera, și nu travaliul complex depus de la intuirea și conceperea operei de artă pînă la finisare. Desigur, între cele două planuri de analiză poate fi invocată o dialectică subtilă, dar, totuși, drumul invers nu deschide perspective mai eficient-explicative: procesele psihice structurate într-o viziune artistică personală au importanță — dacă nu dorim să pledăm pentru fișă psihologică, biografie romanțată sau lucrare cu finalitate pedagogică, educativă — nu ca sistem al potențialului creator, ci în actualizările lor: operele de artă. Există creații ai căror autori sînt necunoscuți — ceea ce nu ne împiedică să apreciem aceste valori estetice — , dar nu există genii fără opere.

Creativitatea, actul creației au dimensiune valorică numai prin raportare la valoarea estetică produsă. În caz contrar, provizoratul psihologic sau sociologic ridică pretenția accesului la operă, cînd, de fapt, nu-l poate acoperi. Este acceptat, de pildă, faptul că semnificațiile unei opere artistice nu se suprapun cu intențiile comunicative ale artistului: ea are o independență care îi permite — în virtutea specificului său estetic — actualizări polisemice în receptare. Artistul codifică în textul literar, în imaginea plastică etc. un univers de semnificații, o lume structurată afectiv, care este indicele cel mai prețios al performanței creatoare personale obținute prin conlucrarea eredității sale biologice și sociale, a configurației psihice și aptitudinilor, a autonomiei proprii în gîndire și simțire în raport cu spațiul concret-istoric. El trăiește, conștientizează și creează: important este în ce măsură prin operă. Puțin contează, sub raportul profunzimii actului de creație, faptul că Goethe își consideră poeziile ca fiind ocazionale.

Orice perspectivă metodologică asupra obiectului estetic și a experienței creatoare este un decupaj asupra obiectului, iar, în măsura în care își etalează virtuțile, se autopredispune la exclusivism și reducție. Exemplificările nu lipsesc: psihologismul, sociologismul, pretențiile esteticii filozofice de a epuiza problemele valorii artistice, tratarea literaturii doar ca limbaj în cercetările de poetică structurală ș.a.m.d. Or, plusul în explicație se obține numai prin articularea unghiurilor de analiză, chiar dacă nu sînt complementare, dintr-o perspectivă filozofică integratoare. Revenind, după această mențiune, la problema creativității, considerăm că cercetările de tip structural, semiotic, informațional reușesc, prin studiul imanent al operelor de artă, să surprindă noi aspecte. Sugerăm doar cîteva puncte de interes teoretic în care aportul acestor analize nu poate fi suplinit de psihologia creației artistice.

Arta se situează în zona imaginarului, a plăsmuirilor purtătoare de sensuri umane și virtualități prin care este vizat realul — ca pretext sau ca obiect al unui „comentariu" provocat de o subiectivitate estetică. Chiar cînd evadează în reverie, fantastic, iluzoriu, absurd, imaginația — dacă nu simulează adîncimea implicării — captează, încîntă, dar, totodată, dezvăluie simbolic o lume inclusă în dimensiunile celei reale, în straturile ei

[1] Mikel Dufrenne, *Pentru om*, București, Edit. politică, 1971, p. 86—87.

ascunse unei sensibilități comune (subordonate scopurilor cotidiene). Însă, imaginarul instruiește în măsura care este receptat. Acest act angajează, după cum arăta L. Goldman, nivelul categoriilor și structurilor mentale, cît și nivelul conținutului — transfigurarea realității în teme, personaje etc. Or, mai ales în arta modernă, dificultățile unei receptări adecvate, deseori lipsa emoției în contact cu opera de artă, provin din inaptitudinea de a sesiza structurile morfologice, schemele logicii artistice care organizează universul imaginarului estetic. Se poate ajunge la situația personajului din *Imposibila întoarcere* a lui Marin Preda, care privește o zi întreagă, într-o grădină zoologică, o girafă, exclamînd la plecare: „Asta e ceva care nu există!". Realitatea nu se integrează, în acest caz, în orizontul cognitiv-imaginar, care dă o deschidere spre asimilarea, acceptarea și înțelegerea lumii — și de aceea este respinsă: realul depășește imaginarul.

Opera intrigă sau nu interesează atît timp cît nu-i poate fi perceput sensul. Demersul structuralist și cel semiotic urmăresc surprinderea, prin construirea de modele descriptiv-explicative, a invarianților în funcție de care se organizează sensibilitatea creatorului și a receptorului de artă. Dezvăluirea unei realități imaginare individualizate și sensibil-evocatoare include inventarea unei noi ordini a conținuturilor minimale. Iar analizele susmenționate propun o imagine asupra modului de construire și constituire a sensului: procedee și tehnici formale, corelații sintagmatice ca infrastructură a unei meditații asupra existenței transfigurate estetic. Depășirea tendinței spre o formalizare extremă se face atunci cînd se caută elucidarea invarianților tematici, testarea unor modele semantice care cuprind semne artistice din clasa conținutului, apte să releve liniile unei interpretări posibile a universului imaginar, structurarea internă a dominantelor pe care apare valoarea estetică.

Lumea imaginară a operei de artă poartă pecetea inconfundabilă a personalității creatorului. Metodologiile vizate, studiind structurile, nu neagă unicitatea actului creației și al receptării, ci, ca orice teorie, similar abordării filozofice, trădează această unicitate pentru a-i surprinde mecanismele generale, fiind conștiente de această stare de lucruri. Sînt revelatorii, în acest sens, observațiile lui A. Moles asupra informației estetice, pe care o apropie de „conceptul informației personale", considerînd-o intraductibilă și doar „transpozabilă aproximativ" [2]. Nu este deci eludat rolul creatorului care „personalizează" mesajul, opunîndu-se normalizării, ci sînt doar desprinse structuri, cu oarecare grad de generalitate, ale proceselor de creație. Structurile formale și constantele semantice ale imaginarului se disting de valoarea pe care o au operele în care sînt decelabile astfel de structuri. Se urmărește construirea de modele explicative pentru creații distincte dar analoage structural, sub aspectul mecanismelor de constituire a sensurilor.

Apare, astfel, evident faptul că nu există scheme standard ale funcției imaginative, care, de fiecare dată — în dependență de preferințele autorului —, sînt umplute cu anumite conținuturi. Chiar formulele imaginarului se modifică și se diversifică sub presiunea proceselor culturale, ideatice și a configurației contextului istoric. Acestea modelează facultățile umane de valorizare, stilul reacției și participării afective. „Într-o societate prin excelență antitradițională — arată Adorno, referindu-se la arta contemporană —, tradiția estetică este *a priori* suspectă. Autoritatea Noului este cea a ineluctabilului istoric [3]. Imaginația creatoare, delimitată de cea mimetic-idealizatoare, prezentă în multiple maniere stilistice actuale, permite investigarea condiției umane contemporane — dincolo de ilustrarea unor viziuni asupra lumii și vieții, dincolo de mentalitățile și convingerile cu priză la artist — prin iluminarea proceselor istorice, a semnificațiilor și consecințelor virtuale ascunse. În cazul marilor creatori, imaginarul are un puternic recul în real: convinge, fără apel la rigorile demonstrației raționale. Artistul modern, dincolo de calitatea potențialului creator, se situează la intersecția a două mari riscuri: cel al angajării în conținuturi de suprafață, perisabile, și, în egală măsură, cel al experimentării formale, al modei inovației cu orice preț. Înțelegerea unor asemenea fenomene este facilitată de analizele structuralist-semiotice. Delimitarea valorilor autentice de impostură și de profunzime mimată poate fi operată însă din alte perspective teoretico-metodologice.

---

[2] A. Moles, *Théorie de l'information et perception esthétique*, Flammarion, 1958, p. 134—135.

[3] Theodor W. Adorno, *Théorie esthétique*, Paris, Klinckieck, 1974, p. 35.

FLORIN DRUȚĂ:

PSIHANALIZA ȘI PROBLEMELE CREATIVITĂȚII

În principiu, literatura psihanalitică dezvoltă ideea potrivit căreia sursa inspirației creatoare, caracterul specific al creativității se află în zona inconștientă a proceselor psihice. Unei asemenea căutări i-au consacrat numeroase pagini Freud, Ferenczi (în primele scrieri), Ernst Jones, dar și psihanaliza mai îndepărtată de scrierile medicului vienez, prin Jung, Adler, Mélanie Klein, Theodore Reik. Mai mult sau mai puțin, toți acești psihanaliști împărtășesc teza rolului inconștientului ca izvor al energiei creatoare în viața omului.

În studiul său intitulat *Dostoievski și paricidul*, Freud afirmă că *„Frații Karamazov* este cel mai bun roman care a fost scris vreodată, iar episodul marelui inchizitor una din cele mai depline reușite ale literaturii universale. Din păcate, psihanaliza trebuie să depună armele în fața talentului scriitorului" [1]. Numai că Freud n-a depus armele. El s-a ocupat de creativitate în general și de cea artistică în special, afirmînd în repetate rînduri că operele de artă sînt produsul și, în final, substitutul unei sublimări, înțelegînd prin aceasta procesul prin care o energie, instinctuală la origine, se deplasează și se dezvăluie sub forme ce nu sînt instinctuale ca manifestare. Mai mult, Anna Freud în *Eul și mecanismele de apărare* înțelege sublimarea ca deplasare a instinctului în conformitate cu valorile sociale cele mai elevate. Ea consideră, totodată, că sublimarea apare mai curînd ca stadiu al *normalului decît al nevrozei*. Considerațiile lui Freud asupra creației pot fi aplicate unor genuri ale acesteia, cu precizarea că interpretarea sa își are originea nu atît în analiza actului creator, ci mai ales în considerarea operei în ansamblul ei. În alți termeni, putem spune că Freud s-a interesat mai ales de conținutul operei literare și de artă și mai puțin de motivațiile care l-au determinat pe artist sau scriitor să aleagă mijlocul particular de analize pentru a-și exprima dorințele nesatisfăcute. O serie de ambiguități asupra acestei probleme provin și din modul în care Freud a înțeles originea și evoluția culturii. Cultura îi apare acestuia ca fiind creată sub impulsul unor necesități vitale, rezultate și structurate grație sublimării unor pulsiuni inconștiente, funcția culturii devenind eminamente represivă. Numeroși psihanaliști au refuzat un asemenea pesimism, neputînd admite — după cum spune W. Reich — că, pentru a salva cultura, este indispensabil ca întreaga umanitate să fie bolnavă.

Recunoaștem validitatea parțială a psihanalizei în explicarea fenomenului creativității. Literatura psihanalitică (mai mult sau mai puțin fidelă lui Freud) pune în evidență faptul că procesul de creație poate reorganiza experiența noastră intimă: „opera de artă — spune Harisson Gough — reorganizează și reechilibrează propriile tensiuni și, în același timp, reduce tensiunile interioare ale observatorului creației, dîndu-i acestuia sentimentul de plenitudine" [2]. În prelungirea unei asemenea idei, A. Storr consideră că „așa cum descoperirea unei legi a naturii trezește un sentiment de dominație și lasă să se întrevadă posibilitatea unui progres ulterior, tot așa descoperirea pe care ne-o provoacă arta de bună calitate duce la o logică a spiritului, a limbajului și emoțiilor care ne face conștienți de puterea de a ne domina afectivitatea" [3].

Psihanaliștii sînt de acord cu faptul că există un univers interior al omului, chiar dacă opiniile sînt împărțite atunci cînd este vorba de conținutul și structura sa. Acolo unde Mélanie Klein distinge „obiecte interne", Jung găsește „arhetipuri". Acolo unde Freud vede „Supra eu", Fairbairn găsește „Eul libidinal" și „Eul antilibidinal". În pofida divergențelor de opinie, importantă este afirmarea acestui univers interior, faptul că el poate fi sesizat, înțeles și stăpînit. În accepțiunea lor, creația este o asemenea stăpînire. Actul de creație trebuie să realizeze controlul acestei lumi intime, în ansamblul ei, tocmai pentru a o utiliza. Potrivit opiniei lui Storr, unul din mobilurile creativității ar fi tocmai căutarea propriei identități. Sentimentul de identitate este inseparabil de o puternică dezvoltare a E u l u i. Nu întîmplător, psihanaliștii care au analizat fenomenul creației

---

[1] Sigmund Freud, *Scrieri despre literatură și artă*, București, Edit. Univers, 1980, p. 36.

[2] Gough Harisson, *Psycho-Analytic Studies of the Personality*, London, Tavistock Publications, 1952 p. 34.

[3] Anthony Storr, *Les ressorts de la création*, Paris, Editions Robert Laffont, 1974, p. 216.

literar-artistice s-au ocupat și de personalitățile creatoare (Leonardo da Vinci, Michelangelo), subliniindu-le caracterul antagonic al vieții sufletești. În ansamblu însă, psihanaliza de esență freudiană este relativ puțin interesată în reconcilierea acestor antagonisme.

Întîlnim în interiorul psihanalizei un evantai de interpretări cu privire la creație: creația ca joc, creația ca mijloc de apărare. În această ultimă accepțiune, potrivit teoriei psihanalitice Eul uman este vulnerabil în fața angoasei care vine din Supra eu (sub forma unei „conștiințe nefericite") sau din interiorul Sinelui, ca instinct ce dorește să fie satisfăcut. „Asediat" de această angoasă, Eul își caută mecanismele de apărare, găsindu-le, după opinia lui Freud, în actul de creație. În opinia a numeroși psihanaliști, sublimarea apare ca o categorie sensibil distinctă de alte mecanisme de apărare ale Eului (ale individului normal) în contextul unei inevitabile necesități de civilizație. Creativitatea apare, în repetate rînduri, nu ca un mijloc de a controla pulsiunile instinctuale, ci mai curînd ca un mijloc posibil care să permită Eului să se debaraseze de suferință și angoasă.

Din acest punct de vedere, nu odată, psihanaliza freudiană intră în anumite dificultăți, privind activitatea creatoare de orice funcție pozitivă. În *Introducere în psihanaliză*, Freud spune următoarele: „Artistul este un introvertit care frizează nevroza. Animat de impulsuri și de tendințe extrem de puternice, el ar voi să cucerească onoruri, putere, bogăție, glorie, dragostea femeilor. Dar îi lipsesc mijloacele. De aceea, ca orice om nesatisfăcut el își întoarce fața de la realitate și își concentrează întregul interes, inclusiv libidoul, asupra dorințelor plăsmuite de viața imaginativă, ceea ce îl poate duce ușor la nevroză. Sînt necesare multe circumstanțe favorabile pentru ca evoluția sa să nu ajungă la acest rezultat"[4]. Comentînd acest pasaj, A. Storr constată cu ironie că orice părinte s-ar putea felicita pentru faptul că nu a găsit la copilul său nici un dat creativ[5]. Independent de aceasta, consemnăm că înțelegerea creației și în special a literaturii — *în interiorul hermeneuticii freudiene* — este corelată cu modul de producere a fantasmelor și cu modalitatea de realizare a unor dorințe refulate prin visele care le deghizează. „Dorințele nesatisfăcute — spune Freud — sînt izvoarele din care se alimentează fantasmele, iar fiecare fantasmă reprezintă împlinirea unei dorințe, o corectare a realității nesatisfăcute"[6]. El se întreabă dacă „putem îndrăzni să-l considerăm pe scriitor un om care visează cu ochii deschiși și să comparăm creațiile sale cu reveriile", considerînd că în ansamblu putem valida această accepțiune. În același context, Freud dezvoltă ideea corelației dintre artă și joc, asemuind creatorul de literatură copilului care se joacă și care creează prin joc o lume a fantasmelor pe care o ia în serios, separînd-o de realitate. Din această perspectivă, jocul ca și fantasmele nu reprezintă altceva decît simple evaziuni din viața reală. Romul Munteanu consideră că „activitatea fantasmatică funcționează printr-o retragere a investiției afective din lumea reală în universul reveriei... Ancheta analitică l-a dus pe Freud la concluzia că o asemenea activitate apare la oameni nesatisfăcuți, fantasma fiind, de fapt, împlinirea unei dorințe pe plan imaginar, corectarea realității prin starea de reverie"[7]. Chiar dacă în interiorul ei există numeroase exagerări cu privire la rolul experienței infantile sau a rolului *complexului Oedip*, considerăm că, în ansamblu, psihanaliza poate contribui la înțelegerea creației și a lumii interioare a creatorului. Ea poate oferi repere pentru analiza lumii interioare a celui care creează, dar și a celui ce recepteză creația.

Independent de Freud, psihanaliza contemporană subliniază faptul că procesul de creație nu poate fi văzut doar ca fantasmă și evaziune. Dimpotrivă, creativitatea reprezintă concomitent capacitatea de adaptare a omului la realitate, de stăpînire și transformare a lumii subiective a omului. Opera creatoare este o adaptare pozitivă, în timp ce nevroza este un eșec, iar pentru a crea este nevoie de un Eu puternic, capabil de curaj, de organizare și de perseverență. Pe bună dreptate, Herbert Read, referindu-se la artă ca la un mijloc particular de creație, precizează că „departe de a fi un simplu joc sau eliminarea unui surplus de energie cum crede Freud (și numeroși teoreticieni ai trecutului istoric), arta a fost în zorii umanității o condiție a supraviețuirii, o desăvîrșire a facultăților esențiale a luptei pentru viață. Și eu cred — conchide Read — că arta rămîne una din modalitățile de supraviețuire"[8].

---

[4] Sigmund Freud, *Introducere în psihanaliză. Prelegeri de psihanaliză. Psihopatologia vieții cotidiene*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1980, p. 312.

[5] A. Storr, *op. cit.* p. 18.

[6] Sigmund Freud, *Scrieri despre literatură și artă*, p. 10.

[7] Romul Munteanu, *Prefață* la Sigmund Freud, *Scrieri despre literatură și artă*, p. XLII.

[8] Herbert Read, *Icon and idea*, Faber and Faber, London, 1955 p. 32.

CRONICA IDEILOR

„NOUA DREAPTĂ" ÎNTRE ȘTIINȚĂ ȘI MIT

DE

TOMA ROMAN

Spre deosebire de „noua filozofie", care reprezenta un reflux teoretic — mai mult sau mai puțin coerent — al eșecului frămîntărilor sociale din Franța anului 1968, reprezentanții ei convertind *deziluzia* pentru insuficiența angajării lor politice de odinioară într-o *iluzie* a „revoluției imposibile" [1], curentul „noii drepte" se afirmă de la început ca o poziție politică *ofensivă*, cu scopuri sociale clar definite. Incapacitatea democrației occidentale de a stăpîni criza economică gravă, deruta anumitor medii sociale în fața acesteia, accentuată de criza alienării valorilor, ca și revelarea într-o perspectivă propagandistică intensă a unor erori mai mult sau mai puțin evitabile ale realizării structurilor sociale specifice socialismului au permis unor teoreticieni relansarea ideilor dreptei (depreciată de evoluția istorică a umanității), ca o *alternativă* reală a revoluționarismului maselor.

Se încearcă — exploatînd consecințele traumelor sociale ale crizei, ca și ale incapacității sistemului capitalist de a o rezolva — reorchestrarea unei *doctrine a dreptei* într-un *înveliș ideologic nou*, cu o fundamentare teoretică mai subtilă, care să depășească atît blamul istoric al variantelor anterioare, cît și scepticismul cercurilor conservatoare din societatea occidentală, descurajate de eșecurile usturătoare ale acestor variante. Efortul regizării unei concepții de ansamblu se „legitimează" în acest context prin exploatarea abilă a unor fenomene social-culturale complexe, prin „descoperirea" unor fisuri în argumentările teoretice opuse sau prin surprinderea unor dificultăți reale în abordarea de către filozofie a domeniilor pe care știința le prospectează abia în această epocă. Eliminînd — deliberat — realizarea unei ontologii specifice umanului, „noua dreaptă" se vrea — în acest plan — mai mult decît o „ideologie complementară", căutînd să se realizeze ca o filozofie politică înnoitoare atît prin reconstruirea sensibilității axiologice și culturale, cît și prin realizarea unor modele de judecată axiologică noi, în scopul dimensionării, în societatea occidentală, a unei „noi etici a vieții".

Această „nouă etică a vieții" — o etică pe care însăși istoria umanității a contestat-o și o contestă — presupune, după L. Pauwels, *resuscitarea aristocratismului* „într-un univers dominat de marxism și burghezism, care sînt două fețe ale masismului" [2]. Acest *masism* este ținta principală a atacurilor „noii drepte", care extinde variantele lui egalitariste de la creștinism pînă la liberalismul burghez sau marxism; toate aceste variante ar opera, după aceeași strategie, pentru preluarea puterii politice: dominarea culturii, printr-o accentuare a ponderii valorilor morale, artistice etc. de nuanță egalitaristă, pentru că, susține A. de Benoist, „nu se poate niciodată demonstra adevărul postulatelor pe care se bazează un sistem de valori" [3]. În viziunea reprezentanților „noii drepte", printr-un proces de răsturnare a convingerilor interioare care stau la baza acestor postulate, prin distrugerea consimțămîntului general la valorile culturale susținute de aceste postulate s-ar putea rezolva problema puterii politice, ideologiile egalitariste fiind cele care — prin anularea distincțiilor între indivizi, clase și popoare —, s-ar face vinovate de inevitabila

[1] L. Grünberg, *„Noua filozofie" — filozofie a vechiului*, în „Era socialistă", nr. 9/1978, p. 49.

[2] L. Pauwels, *Comment devient-on ce que l'on est?*, Éd. Stock, Paris, 1979, p. 132.

[3] Alain de Benoist, *Les idées à l'endroit*, Éd. Libres-Hallier, 1979.

și permanenta criză a societății. „O criză de imaturitate, după Pauwels, pentru că anularea competiției culturale și economice, egalizarea forțată a unor indivizi cu mentalități și capacități culturale diferite, a unor societăți ce trăiesc în timpi senzorializați cultural diferit, ar conduce la „liniștea spongioasă a unei mase" [4]. Din această perspectivă, marxismul se dovedește a fi cea mai inacceptabilă teorie pentru adepții „noii drepte", întrucît ar avea cea mai evidentă posibilitate de a se ridica la rangul unei ideologii universale, fiind mai radical — în sens egalitarist — decît doctrina creștină sau liberală. Dacă religia creștină — susțin reprezentanții „noii drepte" — este falsificată prin perspectiva egalitaristă a lui Hristos, care presupune ștergerea diferențelor dintre clase și popoare în fața lui Dumnezeu, ideologia liberală burgheză, la rîndul ei, fundată pe egalizarea modului de viață, a motivațiilor și exigențelor față de existență datorită comerțului, nu ar fi decît o alternativă reală a marxismului, o altă fațetă a pozițiilor masiste. Reducționismul operat forțat de ideologii „noii drepte" devine astfel o „cale" ideologică de a ascunde diferențele fundamentale dintre doctrine opuse, toate apărînd în felul acesta drept „complementare" în raport cu pozițiile proprii, ceea ce face posibilă respingerea lor ca „obscurantiste".

„Determinarea" trăsăturilor comune și confuzia cultivată în ce privește „ideologiile opuse" permit „noii drepte" să purceadă la construcția propriei sale doctrine, pornind de la principiul că „diversitatea este fapt-al-lumii și că această diversitate introduce inegalități de fapt" [5]. Evidențierea diversității și constatarea inegalităților de fapt nu reprezintă scopul teoretic decît în aparență; ceea ce se ascunde după amplul — și uneori forțatul — demers al „noii drepte" fiind de fapt o formulă, frust expusă de înaintașii ei și prea bine cunoscută în consecințe pentru a mai putea fi reluată direct, a *leader-ship*-ului, a *führer-prinzip*-ului.

Se conturează, astfel, o teorie asupra omului gîndită ca un umanism „invers", un umanism antiumanist cu viză politică evidentă: inegalitatea reală, în fapt, între oameni devenind, în proiecția ideologică a „noii drepte", o inegalitate de drept menită să justifice raportul „stăpîn-slugă", popor „superior" — popor „inferior" etc. Principiul inegalității de drept, al diversității calitative a lumii este „demonstrat" printr-un apel complex la date ale științei contemporane (sensul riguros al termenilor căpătînd însă o încărcătură emoțional-afectivă conotată), la reinterpretări parțiale ale unor mituri arhaice sau la resuscitarea unor polemici filozofice vetuste de genul nominalism-realism. Prin procedeul extrapolărilor nepermise, prin punerea în paradigmă a unor termeni neechivalenți (de genul „elită", categorie politologică — „inegalitate", categorie axiologică), ca și prin exploatarea abilă, dar incorectă a cercetărilor științifice contemporane (genetică, etologie, parapsihologie etc.) se caută demonstrarea marcajului individual al istoriei asupra individului, asupra societăților caracterizate prin constituții mentale specifice. „Sufletul poporului", cum spune A. de Benoist, se dezvăluie în trăsăturile biologice și mentale specifice cu un consubstanțial univers propriu de valori. Și chiar în acest univers, indivizii sînt diferiți între ei, individ în sine neexistînd. Ceea ce caută să demonstreze Armin Mohler, în *L'Idée nominaliste* [6], inclusiv prin mariajul dintre ideile lui Occam și interpretările subiective ale „școlii din Copenhaga" asupra mecanicii cuantice (că realul se reduce la ceea ce teoria poate descrie), este în fond ceea ce A. de Benoist a denumit „refuzul Altuia", adică „un *antirasism* deschis care să se opună egalitarismului și să țină cont de diferențele relative dintre indivizi ... fără a le suprima" [7].

Dar, lăsînd deoparte contradicția în sine a nominalismului (în momentul afirmării superiorității realului asupra cunoașterii și a diversului asupra unicului, el utilizează totuși termeni care dacă nu se dezvăluie în concepte obiective nu pot să spună nimic), însăși demonstrația fundamentată pe el a distincției între indivizi, popoare, culturi și rase nu poate fi acceptată. Dacă pentru „noua dreaptă" contează numai persoana concretă, distincția reală, atunci o abstracție — mai mult sau mai puțin fundamentată — ca, de exemplu, „rasă", nu mai poate avea validitate. Dar pentru succesul unei formule ideologice aceste „contradicții" nu contează. Exploatarea abilă, parțială a diverselor produse spirituale ale umanității, inclusiv „șantajul științei", cum ar spune Althusser, sînt modalități de resuscitare a „sensibilității de dreapta". În același scop, reinterpretarea unor mituri clasice, ca și strălucirii pe care o dobîndesc prin încorporarea lor în opere de artă poate deveni una din modalitățile de manipulare a mediului cultural. Tehnica extinderii ideologiei politice la domeniul politicii culturale, prin selectarea datelor convenabile, capătă în interpretarea dată

[4] L. Pauwels, *op. cit.*, p. 171.

[5] A. de Benoist, *Vu de droite*, Paris, Éd. Copernic, 1978, p. 16.

[6] Armin Mohler, *L'Idée nominaliste*, în „Nouvelle Ecole", nr. 33, 1979.

[7] A. de Benoist, *Les idées à l'endroit*, p. 157.

de Giorgio Locchi „cazului Wagner" dimensiuni „artistice". Pentru cei ce vor să cristalizeze o „nouă" conștiință a dreptei, creația wagneriană devine un caz de „protocronie", de justificare a poziției „antiegalitariste", elitiste.

Nu contează, de aceea, situarea „cazului" în context, analiza istoric-critică sau sociogenetică, ci doar desprinderea acelor semnificații care servesc scopului, cu ignorarea vădită a celorlalte. Exegeza cazului Wagner, realizată de Giorgio Locchi în periodicul „Nouvelle École" [8], ne apare ca *parțială*, predeterminat orientată spre concluzii biopsihologice și metapolitice, specifice nu numai „noii drepte" ci și variantelor ei mai vechi. O scurtă schiță a contextului istoric în care s-a produs „cazul' permite înțelegerea trecerii lui Wagner de la ideile democratice ale revoluționarului din Dresda anului 1849, la *Weltbild*-ul elitist din „Nibelungii sau istoria universală prin mit" ori din „Cunoaște-te pe tine însuți", eseurile sale ulterioare.

Revoluția germană din 1848—49 avea printre idealurile sale realizarea unității naționale germane (afirmare începută de „spiritul universal călare", Napoleon I, și concepută teoretic de „*revoluția franceză transpusă în concept*", ca să metamorfozăm o metaforă marxistă), eșecul ei subliniind cu atît mai mult reușita unității „de sus", realizată de „cefele de taur și taliile de viespe" ale iuncherimii prusace conduse de Bismark. „Filistinismul" burgheziei germane va însemna din acest punct de vedere nu numai lipsa de curaj revoluționar (curaj specific „stării a treia" franceze), ci și abandonul în fața unei forțe dominatoare prin masivitatea și organizarea sa și, chiar mai mult, colaborarea, conștientă sau nu, cu această forță pentru realizarea „idealului germanic" de dominație și ordine, pentru afirmarea, de data aceasta pe un plan mai larg, a ceea ce s-a realizat atît de ușor „de sus", a noii ordini germane, a dominației „celei mai organizate rase", cu cea mai bogată „Kultur" etc.

Apare simptomatic, în acest context, că reprezentanții „noii drepte" nu s-au „înfruptat" din ideile unor Treitschke sau Bernhardi, care expun, mult mai frust decît Wagner, deruta unei părți a intelectualității germane în fața ușurinței cu care s-a realizat unul dintre idealurile democratice ale revoluției din 1848—49. Dogma wagneriană a fuziunii artelor și, mai mult, opera wagneriană a avut și are însă un răsunet mai adînc în contemporaneitate decît doctrinele evident compromise de evoluția istoriei și a gîndirii istorice.

Emulația unor idei mai mult sau mai puțin surprinzătoare în acea epocă este însă un element de care trebuie să se țină seama, chiar dacă, fie prin profunzimea lor originală, fie prin intermediul altor lucrări ale creatorilor lor, ele răzbat pînă astăzi. „Substanța muzicii", concept wagnerian prin excelență, reprezintă în acest sens o modalitate de prelungire, nu neapărat necesară, în prezent, a unor idei care au bîntuit epoca, idei îmbrățișate — unele — cu înflăcărare de burghezia germană, care în „filistinismul" ei se asociază (după ezitări și împotriviri „de operetă"), politicii wilhelmiene de ridicare a Germaniei și a germanismului la treapta cea mai înaltă a aspirației de dominare a lumii, a dorinței de impunere a „spiritului germanic" etc. etc.

Dealtfel, trebuie să arătăm că celebra călătorie a lui Darwin pe vasul „Beagle" și rezultatul ei cel mai palpabil, *Originea speciilor*, lucrare revoluționară pentru biologie, au avut ca efect secundar (dar folosit cu insistență de burghezia epocii, care, indiferent de țară, trăia faza împărțirii imperialiste a lumii) teoretizarea necesității luptei, a războiului, ca inerent naturii omului, ca o înnobilare a acestuia. „Războiul ar fi o luptă — spune despre starea aceasta Barbara W. Tuchman —, în care supraviețuiește rasa cea mai puternică și superioară, iar acest fenomen ar face să progreseze civilizația" [9]. Reverberația unor asemenea idei îmbracă la diverși gînditori diverse forme : „elanul vital" al lui H. Bergson, „forța vitală" a lui G. B. Shaw sau fascinanta teoretizare a „supraomului", la Nietzsche. Este ușor de prevăzut, că, dacă „Dumnezeu a murit", dacă prin scăderea credinței ca „forță primară" a vieții oamenilor nu se realizează neapărat „supraomul", în vidul sufletesc creat de retragerea religiei în fața științei, trebuie să se insisnueze ceva. Forța mobilizatoare a religiei trece mai ales în naționalismul excerbat al unei burghezii absorbită de lupta pentru împărțirea lumii, pentru asigurarea acelui „*lebensraum*" (spațiu vital), necesar expansiunii economice. „Darwinismul social" a fost ridicat la rangul de dogmă națională în Germania. Nu e de mirare că Treitschke, în *Istoria Germaniei în secolul XIX*, sau Huston Stewart Chamberlain, ginerele lui Wagner, în *Fundamentele secolului al XIX-lea*, dau teoriei lui Darwin o interpretare rasistă conform căreia arienii trebuie să fie stăpînii pămîntului, fiind superiori fizic și spiritual nearienilor.

Pentru „noua dreaptă", Wagner este în mod deosebit reprezentativ, în primul rînd datorită operei.

---

[8] Giorgio Locchi, *Introduction dans l'armeau. Richard Wagner*, în „Nouvelle Ecole", nr. 47, 1979.

[9] Barbara Tuchman, *Trufașa cetadelă*, București, Edit. politică, 1977, p. 383.

Giorgio Locchi va selecta de aceea, în perspectiva demonstrației lui A. de Benoist, acele texte wagneriene care par a justifica tezele fundamentale ale acestuia. Superioritatea „înnăscută" a unei rase, necesitatea recunoașterii unei elite conducătoare „patternaliste", ideea „regalității" (susținută în aceeași linie de L. Pauwels), antiegalitarismul ș.a.m.d., devin teze exprimate de Wagner, ce apare (singular!?) precursor al actualului curent „teoretic". Ce teoretizează dealtfel Wagner? În prelungirea ideii fichteene că poporul german ar fi singurul popor care și-a păstrat memoria originii și a rădăcinilor sale, el crede că regalitatea germană este moștenitoarea legitimă a „comorii Nibelungilor", a acelui „*der Hort*" care este condiția dominării lumii, „în numele și pentru fericirea tuturor popoarelor". „Retragerea spre trecut", „lapsus-ul în discursul egalitar" al romantismului, redescoperirea folclorului scandinav și nord-germanic al *Saga*-ei și *Eddei* devin, în discursul wagnerian structurat pe „ideea asupra muzicii", o cale spre interpretarea „*Ring*"-ului Nibelungilor în sensul ideilor dominante în Germania epocii, a superiorității „Kultur"-ului german, a ordinii și naționalismului exacerbat al acestuia.

Viziunea, deloc surprinzătoare, a artistului realizat în condițiile arătate mai înainte apare însă pentru G. Locchi drept „un proiect *revoluționar*, animat de acest *elan spre viitorul cel mai îndepărtat*, care este în contrapondere cu *cea mai îndepărtată origine*. Astfel, *conservarea* și *revoluția* se confundă și fuzionează în raport cu o civilizație și o societate ce se reclamă (în fapte) de la o altă tradiție (iudeo-creștină) și de la un alt *proiect* (egalitar)"[10]. Ura „sanguinară" pe care Wagner o împărtășea prietenului său Kietz (în 1853), împotriva „întregii noastre civilizații", poate fi interpretată în multiple feluri. Nu este dealtfel o „ură" singulară. Nietzsche, Bakunin, E. Reclus și mulți alții, din perspective diferite, în maniere specifice individualității lor, și-au manifestat această „ură", față de o societate alienantă prin excesele expansivității ei capitalist-productive. Putem aminti aici și viguroasa analiză a epocii realizată de Marx, semnificativă prin diagnosticul ei. Trebuie observat însă că fenomenul de anxietate al diferitelor medii sociale în față unei societăți prin excelență dominată de „dreapta" (chiar în condițiile „infestărilor egalitariste") se manifestă în felurite luări de poziție, realiste sau nu, vizionare, revoluționare sau conservatoare.

[10] Giorgio Locchi, *op. cit.*, p. 62.

Wagner optează pentru poziția conservatoare, ceea ce nu exclude însă, independent de aceasta, valoarea creației sale muzicale, a „ideii asupra muzicii" pe care el a realizat-o. Desigur, nesusținută de revoluționarismul unei burghezii prea slabe și prea „filistine", revoluția din 1848—49 eșuează. Triumful „de sus" al „ideii germanice" îl va face însă pe Wagner să se dedice — în teoretizările sale artistice — proiectului superiorității „înnăscute" a unei rase „pure", care se poate regenera din valorile sale tradiționale („eroice"), prin deschiderea către o „*meritocrație*" structurantă în planul vieții socio-economice. Se recunosc aici ideile burgheziei germane, prea lașă, cum ar spune Marx, ca să răstoarne ordinea stabilită „de sus", dar, care propune, în schimb, perspectiva „revoluționară" a „meritului" în împlinirea idealurilor grupului la putere. Pentru aceasta — consideră Wagner — *Volk* (poporul) ar trebui opus lui *Pöbel* (populație), căci numai un popor înrădăcinat în trecutul său (prin „memoria originilor"), ar putea depăși aspirațiile specifice maselor (*Pöbel*), către realizarea acelei „gemeinsame Not" (necesitate comună) a visului său de dominație și dominare într-o lume strict ierarhizată.

„Sociobiologia" wagneriană apare, astfel, în viziunea „noii drepte", ca o modalitate specifică unui popor de a lua, cum ar considera K. Lorencz[11], un „contact" specific psiho-senzorial cu lumea. „Instinctul" dominant al unei comunități — teză susținută de A. de Benoist — se manifestă prin „*Weltbild*"-ul său (viziunea asupra lumii). Viziunea „nibelungică" este o viziune tragică a istoriei, pe care „mitul primordial" asupra „comorii Nibelungilor", care este simbolul întregii puteri asupra Pământului, o resuscită, „comoară" însemnînd „arme, inel al puterii, aur, adică mijloc de a obține dominația asupra umanității".

Nu sînt necesare comentarii pentru caracterizarea ideilor „ariene" ale textului. Concluzia lui Wagner este revelatoare: caracterul „patriarhal" al primelor societăți indo-europene în care se manifesta „puterea benefică" a „tatălui", ca și „dreptul" lui la această putere, a fost distrus prin intervenția viziunii egalitariste a „iudeo-creștinismului" și prin decăderea puterii „de drept" a patriarhilor în mîinile unor rapaci deținători de bunuri materiale. Se alterează astfel viziunea „ideală" a stratificării „de drept" a societății printr-o viziune asupra proprietății materiale „înjust

[11] K. Lorencz, *L'envers du miroir, une histoire naturele de la connaissance*, Éd. Flammarion, Paris, 1976.

repartizate". Soluția, crede Wagner, este întoarcerea la o „proprietate de merit", afectată unor indivizi genuini, unor popoare sau rase superioare. Ideea wagneriană a „eroului" (Siegfried, „adevăratul Crist"), care se opune „creștinismului istoric", egalitarist, apare mai „productivă" pentru reprezentanții „noii drepte" decît „supraomul" lui Nietzsche, care se elibera de orice misticism.

Ideile nietzscheene nu pot concorda cu viziunea vocației instinctiv dominatoare a indivizilor sau raselor „pure", pe care, plecînd de la o serie de constatări interesante în domeniul etologiei ale lui K. Lorencz, o susține A. de Benoist sau L. Pauwels. Visul paradoxal romantic al artistului Wagner devine în contextul noii drepte „argument", „intuiție genială" etc. Încercînd o abordare „științifică", reprezentanții „noii drepte" folosesc „figuri și contrafiguri" ale culturii mondiale, rupîndu-le din contextul lor istoric, din mișcarea ideilor specifice unei anume epoci, mișcare determinată de structurile sociale ale acesteia.

ANTIMARXISMUL „NOII DREPTE"

DE

DANA SAVU

Într-o dezbatere asupra „noii filozofii", se aprecia că aceasta nu reprezintă decît o fațetă a crizei spirituale a lumii occidentale, înscriindu-se în tactica utilizării „ideologiilor complementare"; ea a pregătit — prin contestarea umanismului, prin cultul individului abstract, prin negarea raționalismului, prin poziția antimarxistă etc., — terenul extremismului de dreapta care-și căuta legitimitatea intelectuală.

Teoretician al acestui extremism de dreapta, autointitulat „noua dreaptă", Louis Pauwels continuă în ultima sa carte *Comment devient'on ce que l'on est?* (după *L'apprentissage de la sérénité* și *Blumrock l'admirable*) discursul său politico-filozofic destinat închegării unei doctrine a „dreptei". El încearcă să găsească o finalitate și, în același timp, o justificare teoretică unei astfel de orientări politice, prin atacul îndreptat în primul rînd împotriva comunismului și a doctrinei acestuia — marxismul. Referirile sale la conținutul teoriei marxiste și la transpunerea în practică a principiilor acesteia se îndepărtează însă atît de mult de realitate, încît singura „justificare" (dacă o putem numi astfel) a acestor mistificări rezidă în căutarea unui punct de sprijin pentru susținerea „dreptei".

În viziunea lui L. Pauwels, nu există deosebiri de esență între ideologia marxistă și cea liberal-burgheză, ambele fiind pentru el fațete ale unui mod unic de interpretare a societății umane și a omului. În Occident, marxismul s-ar înfățișa ca o epopee morală și intelectuală a umanității, vizînd preluarea puterii culturale înaintea celei politice. „Războiul revoluționar", pentru a ajunge la revoluția politică, trebuie să treacă mai întîi — scrie L. Pauwels — prin momentul distrugerii consimțămîntului general al tuturor în ceea ce privește societatea în care trăiește. Fenomenul s-ar datora, explică el, faptului că puterea nu este numai comandant. Ea beneficiază de un consimțămînt general prin intermediul culturii ideilor, al sensului valorilor, obiceiurilor, deci de o mentalitate care aderă la o anumită viziune asupra lumii și care ar justifica societatea. Problema principală pe care ar pune-o marxismul ar fi aceea a posibilității unei ideologii universale, unice, care ar nega diferențele originale dintre oameni, mentalitățile originale din cadrul culturilor, culturile originale ale diverselor popoare. Marxismul ar reduce umanitatea, în concepția doctrinelor „noii drepte", la o singură mentalitate, apropiindu-se prin păcatul „reducției" de „burghezism", care se restrînge tot mai mult asupra formelor materiale și imediate ale puterii sale continuînd să aprecieze că orice politică nu este decît prelungirea economicului și că simțul comun burghez, este simțul comun invariabil. Ideologia comercială burgheză (în care comerțul apare ca egalizator al motivațiilor și al stilului de existență) ar fi cealaltă fațetă a principiului reducției, o formă mai seducătoare, după părerea lui Pauwels, a ideologiei de masă (sau a *masism*-ului), vizînd prin aceasta liberalismul burghez. De aceea, conchide L. Pauwels, „burghezismul" și marxismul,

ambele ideologii de masă, se află spate în spate, „ca o dublă antinomie a aristocratismului" [1].

Avem de-a face cu binecunoscuta manieră clasică a dreptei de a ataca marxismul prin deformări și extrapolări lipsite de sens real.

Finalitatea „noii drepte", scopul ultim al activității acesteia și nucleul în jurul căruia va trebuie să graviteze în cele din urmă societatea modernă pentru a evita „alternativa comunistă", este — în viziunea lui L. Pauwels — „reînvierea mentalității aristocratice", reactualizarea spiritului vechilor popoare ale Europei, a fondului imemorabil al acestora. Ar fi vorba despre „reconștientizarea unei moșteniri pentru a o recrea în forme noi" [2].

Aristocratismul este recomandat ca o viziune opusă celei marxiste sau democrat-burgheze asupra vieții, asupra omului, asupra lumii sale, înscrisă într-o manieră de neșters în tradițiile și în structurile mentale ale popoarelor indo-europene. Pe doctrinarii „noii drepte" nu-i interesează însă nici aprofundarea gîndirii marxiste și nici cunoașterea implicațiilor de fond ale noilor cuceriri ale științelor despre om. Argumentarea lor dominată de antipatie față de marxism, atacurile îndreptate împotriva acestuia, caricaturizarea lui, miopia intelectuală a susținătorilor „dreptei" și interpretarea abuzivă de către ei a datelor științei își au explicația în tendința lor de a fundamenta „elitismul", „domnia elitelor". Pauwels leagă însăși noțiunea de calitate a vieții de restaurarea sentimentului aristocratic, cu toată încărcătura socială și politică a acestuia: „Există calitate în om atunci cînd acesta are simțul distanței între oameni, cînd omul vede peste tot rangul, gradele, ierarhia, cînd este capabil să stabilească distincții. Atunci el este un aristocrat; și nu vorbesc de distincții de cunoaștere, de putere, de bogăție, de noblețe moștenită, ci *de rasă*" [3]. Polemizînd în favoarea inegalității, „noua dreaptă" nu putea neglija numeroasele teorii organiciste care au tentat, nu o dată, pe teoreticienii elitismului. Astfel, Pauwels pledează pentru „monarhie, ca fiind sistemul cel mai apropiat de legile naturii, forma de guvernămînt ce exprimă cu mai multă sau mai puțină justețe (dar exprimă) nestăvilitul sentiment aristocratic. Nu cred în eurocomunism — proclamă el —, ci în euromonarhism [4].

Sub fațada unui fals entuziasm pentru virtuțile revoluției tehnico-științifice și a autoreclamei complet nefondate de susținătoare a libertății umane, „noua dreaptă" urmărește să reînvie — pe baza unui scientism de factură biologistă și prin atacul împotriva democratismului de orice speță —, ideologiile de tip fascist, care susțin elitismul, inegalitatea oamenilor (în primul rînd, de rasă) necesitatea monarhiei, domnia supra-elitelor etc.

[1] Louis Pauwels, *Comment devient'on ce que l'on est?*, Éditions Stock, 1978, p. 172.
[2] *Ibidem*, p. 166.
[3] *Ibidem*, p. 185.
[4] *Ibidem*, p. 186.

Estudios Filosoficos

(Spania)

Nr. 81/1980

Din sumar: CRUZ CRUZ, Individualitatea istorică. Introducere la o categorie fichteeană în Școala de la Baden; EMILIO G. ESTEBANEZ, Model cosmologic, eternitatea materiei și creației; ALEJANDRO DEL CURA, Metafizica în gîndirea lui Sf. Albert Magnus. Omagiu la 700 de ani; ANDRÉS ORTIZ-OSES, Filozofia lui Isus din Nazaret. Spre o hermeneutică a Evangheliei.

Nr. 82/1980

Din sumar: JOSÉ DIAZ MURUGARREN, Etica „instinctivă" la Freud; JESUS-LUIS PARADINAS, Filozofia marxistă a limbajului la Adam Schaff; JOSÉ MARIA GARCIA PRADA, Comportamentul: lucru sau structură. Insuficiențele interpretării behavioriste; JOSÉ LORITE MENA, Physis: o spusă a lui Aristotel și o indicare a lui Heidegger.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

RESURSELE UNEI SINTEZE ESTETICE*

În evoluţia culturii româneşti nu sînt tocmai frecvente tentativele de a oferi sinteze exhaustive asupra problemelor fundamentale ale artei, din punctul de vedere al teoriei esteticii. Un moment de emulaţie — sporadic cercetat — au cunoscut ultimele două decenii şi jumătate ale secolului trecut, cînd, de fapt, se constituia un salt spre afirmarea teoriei estetice *sistematice* în cultura noastră. Urmează apoi o perioadă de discontinuitate în această privinţă, cu abordări răzlețe, pînă după primul război mondial, cînd un nou moment — încă mai substanţial — al emancipării esteticii sistematice şi-a aflat un exponent reprezentativ de talia lui Tudor Vianu. Firește, pot fi citate fără efort şi alte nume prestigioase de esteticieni români care au elaborat studii monografice. Dar mai cu seamă monografii şi sinteze pe probleme, secţiuni dintr-o cvasitotalitate problematică a teoriei estetice a artei. Dacă esteticienii români contemporani au contribuţii de substanţă în abordarea modernă, mai aplicată, a problemelor artei, deocamdată sintezele cu arii problematice cît mai extinse rămîn puţin numeroase.

Moştenim, poate, în această privinţă un handicap: teoria *sistematică*, în sensul deplinei *conştientizări* a esteticii ca disciplină de sine stătătoare, a început să se afirme în cultura românească după ce în plan european — îndeosebi prin estetica clasică germană — se consumase un moment fundamental care, chiar dacă în manieră metafizică, reuşise să răspundă unui set de probleme cheie privind natura specifică a artei, în aşa fel încît să poată fi oferită o teorie închegată asupra fenomenelor artistice. Amintitul handicap a avut însă şi avantajul său: emanciparea teoriei estetice româneşti coincide cu începuturi de modernizare a disciplinei în cauză, aşa fel încît n-a fost necesar să străbatem în chip obligatoriu toate fazele unei metodologii metafizice.

În acest context, însemnătatea sintezelor teoretice exhaustive sporeşte, constatare prilejuită de apariţia volumului lui Al. Husar *Ars longa*, subintitulat *Probleme fundamentale ale artei*. Titlul lucrării pare a indica drept obiect al analizei perenitatea artei. Jumătatea clasicului dicton latin se constituie însă, în cazul de faţă, mai degrabă drept o sugestie difuză, implicată în materia întregii cărţi, cum în fond se vor atîtea titluri moderne cu aplomb la un public saturat de imensa cantitate, greu de reţinut, a informaţiilor. *Explicit*, obiectul de studiu al volumului lui Al. Husar depăşeşte abordarea unei singure probleme, ceea ce — precaut — autorul însuşi a prevăzut prin consemnarea unui subtitlu.

Dar despre care „probleme fundamentale ale artei" e vorba? În definitiv, orice analiză sintetizatoare pretinde a aborda probleme „fundamentale". Riscul e acela al capacităţii de a convinge că sinteza avansată e şi adevărată. De vreo două secole încoace teoria generală a esteticii, cît şi esteticile particulare ale artelor, au înmulţit considerabil numărul întrebărilor şi problemelor fundamentale, pe măsură ce defrişarea *specificităţii* artei aducea la lumină complexităţi nebănuite anterior. Nu odată ceea ce părea la un moment dat doar nuanţă secundară, dobîndea treptat profilul unei probleme fundamentale. Aşa s-au întîmplat lucrurile în ce priveşte, de pildă, structurile formelor artistice, ale limbajului în artă etc. Asemenea *proliferare* problematică spre embleme fundamentale — ori pretins fundamentale — a generat însă şi un risc al devierii diversităţii către fărîmiţare, pierzîndu-se, eventual, din vedere, ori, fiind împinse în umbră, concepte cheie, îndelung — cum ar spune Blaga — „melităte" şi „răsmelităte".

Şansa reală a lucrării lui Al. Husar este captarea atenţiei spre un set de concepte şi probleme într-adevăr cheie, altminteri avînd în spate o tradiţie analitică bine constituită, dar care au tins uneori — în secolul nostru — să se rătăcească pe terenul proliferărilor problematice. Simţim în riguroasa întreprindere a lui Al. Husar tentativa de a

* Al Husar, *Ars longa (Probleme fundamentale ale artei)*, Bucureşti, Editura Univers, 1980, p. 336.

ne convinge să înclinăm privirea spre un gen de probleme și concepte *matcă* configurînd întrebări *prime*, *originare*, asupra artei și specificității ei. Virtutea artei de a simboliza, arta ca mimesis, arta și natura în sensul capacității de expresie, relația subiect-obiect în artă, artă și limbaj, unitatea artelor — iată probleme cu tradiție în istoria esteticii, pe care lucrarea în discuție nu ezită să le abordeze încă o dată, năzuind a îndepărta aluviunile secundare acumulate în timp, și a se întoarce la surse prioritare, unele aproape uitate. Al. Husar observă că „unele idei astăzi « noi » pot părea învechite. În schimb, idei « vechi », judicioase dar comentate « după ureche » sau respinse *de plano* pe un temei discutabil, capătă o nouă strălucire și pondere. Printr-un proces de refracție, explicabil și în fenomenele psihice, ca și în cele fizice, și ideile se deformează, se frîng, trecînd dintr-un mediu în altul, își pierd silueta lor interioară. A fost necesară operația inversă, prin apelul la textele originare, recursul la sensuri etimologic restabilite în accepția lor, tocmai fiindcă atîtea discuții sterile în materie provin adesea fie din deformarea, fie din ignorarea lor" (p. 9—10). Echilibrată ca analiză logică și istorică a ideilor, demonstrația lui Al. Husar se constituie într-un sistem, într-o concepție *sintetizatoare*, cu o *coerență* remarcabilă. Din acest punct de vedere, volumul are ținuta intelectuală a unui tratat, în care cititorul poate avea încredere. E adevărat, pentru a nu fi acuzat de ambiții orgolioase, autorul își ia precauția necesară, precizînd că studiul său constituie doar „un preambul metodologic spre un sistem de noțiuni și reprezentări despre artă privind problemele ei fundamentale" (p. 13). Practic însă lucrarea depășește — în parte — stadiul unui preambul metodologic.

Ca întindere, ca proeminență a nuanțelor analizate, ca rigoare a analizei, se impune în cadrul lucrării mai cu seamă problema virtuților artei de a simboliza. Pînă la urmă — explicit sau implicit — simbolul artistic devine un lait motiv ce străbate materia diversă a cărții. *Independența* structurală a simbolului artistic conferă, în fond, artei dreptul de a se constitui într-o „a doua natură". Pe filiera unor asemenea relații *interne* în trecerea de la o problemă la alta — de la artă ca simbol, la arta ca mimesis, arta și natura, pînă la arta ca „a doua natură" — se constituie o logică firească a demonstrației, ararcori vulnerabilă.

Autorul face o fertilă incursiune în istoria ideii de simbol artistic, de la înțelegerea tradițională a acestuia ca *reprezentare* la accepția lui mai evoluată ca *prezentare*. Reținînd îndeosebi accepțiile conferite de Sussane K. Langer, Al. Husar consemnează că „operele reprezentative (reprezentaționale) dacă sînt adevărată artă, sînt din aceleași motive ca și operele nonreprezentaționale. Ele au mai mult decît o funcție simbolică, a *reprezentării*, expresie artistică, *prezentare* a mișcării efectelor, a sentimentului. Această specie de simbolism e funcția primă și esențială a operei de artă în virtutea căreia ea e o „formă expresivă" (p. 44).

Utile și nuanțate disocieri operează autorul între simbol și semn, în favoarea — să spunem — a *personalizării* celui dintîi, a „independenței" lui, cum spune Al. Husar. Semnul nu are o existență independentă, deoarece el nu stă în locul lucrului designat, ci îl desemnează. Simbolul însă, chiar dacă este la rîndul său un semn, presupune o astfel de relație, ce îi conferă o existență proprie și prin aceasta independență. Simbolul nu este doar semnul pasiv a *altceva*, ci trăiește prin propria-i personalitate, prin propria-i existență. Și tocmai în această direcție se nasc posibilitățile artei de a fi „expresivă" și de a se constitui într-o „a doua natură".

Uneori — ca în cazul prezentării psihanalizei lui Freud —, analiza istorică a conceptului de simbol artistic simplifică, în cartea lui Al. Husar, prea mult lucrurile. În fond, am fost cu toții obișnuiți — fie printr-o documentare lacunară, fie prin preluarea comodă a unor idei în circulație, insuficient nuanțate — să credem că în psihanaliza freudiană arta e concepută ca expresie a unor instincte refulate. Nici considerațiile lui Al. Husar nu sînt prea departe de această înțelegere: „arta este — în concepția lui Freud — produsul unor instincte, care — din cauza cenzurii și acțiunii sociale — inițial refulate, nu-și pot asuma exprimarea directă. Astfel, arta e un simbol, sau un sistem de simboluri camuflate a impulsiilor sexuale ale omului" (p. 48). E adevărat că acuitatea refulării ocupă un loc important în mai toate compartimentele — inclusiv în cel al artei — metodologiei psihanalitice avansată de Freud. Totuși, procesualitatea creației artistice și relațiile conceptelor menite să explice această procesualitate sînt cu mult mai complex propuse și analizate de Freud. Raporturile între conștient și inconștient, cu accente funcționale deosebite pe cel din urmă, pulsiunile, refularea, visul, reveria — toți acești coeficienți alcătuiesc un ansamblu de raporturi mult prea complicate pentru ca arta să rezulte linear doar din ipoteza unor instincte refulate. În studiul *Moise al lui Michelangelo*, Sigmund Freud începe prin a mărturisi „că nu sînt un specialist în probleme de artă, ci un simplu amator. Adesea am remarcat că mă atrage mai mult conținutul unei opere de artă decît calitățile ei formale și tehnice, care, pentru artist, sînt de primă importanță. Îmi lipsește de fapt adevărata înțelegere pentru o seamă

din mijloacele și efectele artei"[1]. Dacă afirmația că în probleme de artă e un „simplu amator", trebuie tratată mai degrabă ca un gest de precauție diplomatică, în fond un act de cochetărie cu modestia, se cuvine reținută cu toată seriozitatea mărturisirea lui Freud că îi lipsește „adevărata înțelegere" pentru „calitățile formale" ale operei de artă. Or, astăzi aproape nimeni nu se mai încumetă a contesta adevărul că în structura operei de artă, calitățile formale au o însemnătate și o valoare egale cu cele ale conținutului, pentru definirea artei *ca artă*. Mărturia lui Freud — relevînd și rigoarea și probitatea savantului conștient de *limitele* metodei sale — năzuiește să ne prevină asupra faptului că psihanaliza *nu reușește* să explice unele calități și componente *fundamentale* ale artei. Afirmația prea insistentă și de largă circulație că Freud a înțeles și explicat arta drept o expresie a *instinctelor* refulate, pe lîngă că simplifică — cum spuneam — lucrurile, pune pe seama acestuia mai mult decît a pretins el însuși. Acest exces relevă — după opinia noastră — o situație relativ asemănătoare cu „generoase" avansări puse de unii autori pe seama „esteticii informaționale", mai mult decît au pretins inițiatorii ei Max Bense, Abraham Moles și Helmar Frank.

Ample și nuanțate considerații aflăm în *Ars longa* cu privire la raporturile dintre artă și natură. Pe drept cuvînt, analiza problemei debutează cu abordarea artei ca expresie. Consemnînd cîteva adevăruri elementare despre *imitație*, *reprezentare*, *reflectare* etc., Al. Husar demonstrează că în perimetrul artei astfel de concepte dobîndesc un statut complex și accepțiuni spirituale ce depășesc semantica unui determinism rectiliniu. Cu privire la relația dintre expresie și mimesis, de pildă, se formulează observația că „este cu neputință separarea expresiei de reprezentarea ei, dacă nu putem vorbi deci de expresia artistică decît prin reprezentare (aci reprezentare și expresie sînt inseparabile fiind solidare), principiul mimezei este inclus (implicit) în actul expresiei. Aici coincid, coexistă imitația și reprezentarea. E vorba de factori care nu se exclud, ci se condiționează" (p. 133). Acest trinom : expresie — reprezentare — mimesis depășește în artă stadiul unei reflectări rectilinii, structura lui spirituală complicîndu-se concentric, pe măsură ce procesele subiective ale constituirii imaginilor artistice se înmulțesc. Autorul precizează, astfel, că „percepția artistică apare, sau se formează, ca reprezentare a celor percepute sau perceptibile... Această reprezentare devine ea însăși perceptibilă în noul mediu al expresiei, în acord cu exigențele noului mediu, derivînd din condițiile reproducerii ei sensibile în artă" (p. 134).

Cum era și firesc, constelația nuanțelor ce converg spre demonstrarea ideii că formulele „arta ca expresie" și „arta și natura" nu sînt antinomice conduce treptat spre relevarea artei însăși drept „o a doua natură". Arta nu numai reflectă natura reală, dar creează la rîndul ei elemente și forme inexistente în natură. Opera de artă — fără a se opune naturii obiective, independente de ea, și fără a deveni ostilă în această privință — se constituie într-o totalitate omogenă, ca o realitate ideatică independentă, ce se adresează incitant, activ, spiritualității umane. Al. Husar are răbdarea eficientă de a merge la sursele principale ale adevărurilor tradiționale despre raporturile artei cu natura, urmărind procesul nuanțării acestor adevăruri spre convingerea că opera de artă afirmă o realitate autonomă.

Considerații necesare și o incursiune de ordin istoric, utilă, face autorul în ce privește relația subiect-obiect în artă. Ni s-a părut, totuși, că în acest capitol a apărut riscul unei bateri a pasului pe loc din pricina unei anumite repetări a problemei artă-natură, după ce ea fusese amplu și fertil tratată într-o serie de paragrafe anterioare. Aici ar fi fost, poate, necesar să se acorde o atenție mai pronunțată subiectivității în procesele de creație artistică, acelui drum complicat al „impersonalizării" și, totodată, intensei „personalizări" subiective a artistului, pe care în gîndirea estetică românească, de pildă, l-a analizat succint Titu Maiorescu, iar în estetica marxistă contemporană G. Lukács a dus investigația acestei probleme foarte departe.

Dincolo de posibile observații — în definitiv inevitabile pentru orice lucrare științifică —, lucrarea lui Al. Husar are calități remarcabile. Resursele ei funcționale, în raport cu publicul cititor, rezidă nu atît în ambiția noutății, cît în virtutea de a reliefa un set de concepte *unitare*, dătătoare de seamă asupra naturii specifice a artei și asupra implicațiilor ei umanizatoare.

Grigore Smeu

---

[1] Sigmund Freud, *Scrieri despre literatură și artă* (traducere și note de Vasile Dem. Zamfirescu, prefață de Romul Munteanu), București, Edit. Univers, 1980, p. 158.

ARGUMENTE PENTRU ONTOLOGIA MARXISTĂ

Ontologia ca domeniu al reflexivităţii filozofice are drept obiect ceea ce Aristotel numeşte „existenţa ca existenţă", determinaţiile cele mai generale ale acesteia constituind un reper general pentru abordarea celorlalte probleme filozofice. Ea îşi propune explicarea formelor de existenţă raportate la temeiul lor intern, la esenţa lor, spre a putea surprinde unitatea în diversitate. Unor asemenea deziderate răspunde şi lucrarea *Introducere în ontologia generală* *, raportînd sistemul deschis de categorii şi principii al filozofiei marxiste la orizontul fenomenologic al omului, într-o epocă în care nu puţine sînt semnele de întrebare la adresa ontologiei.

Punctul de plecare al demersurilor teoretice întreprinse de Călina Mare este *„necesitatea individuală şi socială* de filozofare, nevoia omului de a-şi pune întrebări totalizatoare, de a le reînnoi cu diferite nuanţe şi de a căuta răspunsurile socotite cele mai corespunzătoare la aceste întrebări" (p. 11). În prelungirea acestei fertile idei cartea îşi propune „pătrunderea în problematica filozofiei marxiste" (p. 12), „lămurirea locului ocupat de filozofia marxistă în cadrul filozofiei în general" (p. 12), fireasca evidenţiere a „dependenţelor filozofiei de societate în ansamblu... precum şi a influenţelor exercitate de filozofie asupra societăţii în general" (p. 12). Toate acestea într-o frumoasă pledoarie pentru *ontologie* înţeleasă de autoare ca „sistemul fundamental al categoriilor care redau existenţa în esenţialitatea, complexitatea şi unitatea ei" (p. 63).

Este cunoscut faptul că, înscriindu-se în prelungirea tradiţiilor valoroase ale gîndirii materialiste, filozofia marxistă face din conceptul de „materie" (şi, implicit, din cel derivat, de „materialitate") piatra unghiulară a ontologiei sale". Unitatea lumii — scrie Engels — nu constă în existenţa ei, deşi existenţa este o premisă a unităţii sale, întrucît pentru a fi unitară, mai întîi trebuie să existe.. Adevărata unitate a lumii constă în *materialitatea* ei, şi acest lucru este dovedit... printr-o dezvoltare lungă şi anevoioasă a filozofiei şi a ştiinţelor naturii". Introducînd în analiza ontologică distincţia dintre material şi ideal, dintre obiectiv şi subiectiv, Călina Mare consideră că „nota de *materialitate* ar fi atribuită tuturor lucrurilor, fenomenelor, proceselor, proprietăţilor şi relaţiilor acestora întrucît sînt *exterioare* conştiinţei, iar nota de *idealitate* — fenomenelor, proceselor, proprietăţilor şi relaţiilor acestora, aflate în *conştiinţa umană*, sau ca produse considerate în spiritualitatea lor, în conţinutul lor de idei" (p. 75). Realitatea obiectivă desemnată prin categoria de materie primeşte, în accepţiunea astfel analizată, nu numai un sens absolut, ci şi — datorită înţelegerii ei din perspectivă umană a praxisului — un conţinut istoriceşte determinat, relativ, tributar stadiului atins în dezvoltarea ştiinţei şi tehnicii (prin care se realizează „mutaţia" de la natură la cultură, de la fenomenul dat la efectul produs). Apelul la Gramsci este semnificativ din acest punct de vedere. „Noi — scria filozoful italian — cunoaştem realitatea numai în raport cu omul şi, cum omul e devenire istorică, şi obiectivitatea e o devenire". Prin urmare — aşa cum arată Călina Mare —, materia nu trebuie considerată „în sine", ci ca „organizată social şi istoric prin practică şi pentru om". Se desprinde în felul acesta ideea că definind materia, este necesar să avem în vedere, concomitent, atît semnificaţia ei absolută, cît şi cea istorică.

Dintr-o asemenea perspectivă, este evidenţiată unitatea dintre ontologic şi gnoseologic (atent analizată în lucrare) în definirea conceptului de materie. Abordarea strict ontologică (prin raportarea materiei la însuşirile ei imanente şi la formele ei fundamentale de existenţă) era caracteristică, în general, materialismului metafizic şi implica riscurile înţelegerii „substanţialiste" a materiei. Tocmai raportarea gnoseologică (prin raportarea existenţei obiective la cea subiectivă) permite materialismului dialectic şi istoric să abordeze concomitent, dintr-un unghi de vedere specific filozofiei, categoria de materie. Dar această definire preponderent gnoseologică are pentru filozofia marxistă un temei ontologic în distincţia calitativă-structurală şi funcţională — între două subsisteme ale sistemului „univers" : domeniul existenţei obiective (primordial) şi cel al existenţei *devenită conştientă*. În virtutea unităţii dintre ontologic şi gnoseologic, categoria filozofică de materie devine aptă să desemneze domeniul existenţei obiective, o lume în sine şi pentru sine, necondiţionată (spre deosebire de conştiinţă, a cărei specificitate ireductibilă este condiţionată de materie şi secundară din punct de vedere genetic). Cartea pune în evidenţă faptul că evantaiul atributelor materiei sub raport ontologic (spaţio-temporalitate, indestructibilitate, autodinamism, infinitate etc.) nu poate fi surprins adecvat fără a pune în prim-plan opoziţia sub raport gnoseologic dintre materie şi conştiinţă, aptă să releve atributul fundamental al materiei (obiectivitatea).

---

* Călina Mare, *Introducere în ontologia generală*, Bucureşti, Edit. Albatros, 1980, 327 p.

Punînd în discuție relația dintre realitatea obiectivă și cea subiectivă, Călina Mare accentuează faptul că „odată apărută [conștiința] ca modalitate ideală de reflectare și construcție proprie ființei umane, se integrează ca *factor activ* în existență" (p. 76) și că „în acest caz, nu se mai poate vorbi de o *totală independență* a realității obiective de realitatea subiectivă, ci de o *complexă relație de interdependențe*, după cum nu se poate vorbi de o totală dependență a conștiinței umane de materie, ci și de o *relativă* independență (p. 76). Se surprinde de această dată o altă coordonată esențială a materialismului dialectic și istoric. Prin existența umană s-a instaurat în univers un tip aparte de existență care, pe de o parte, continuă evoluția naturii, dar, pe de altă parte, semnifică o discontinuitate radicală a acesteia. Or, tocmai această discontinuitate calitativă — marcată prin apariția muncii, limbajului cu dublă articulare, moralei, artei, științei etc. — stă la baza postulatului „existenței" conștiinței. Marxismul recunoaște caracterul derivat al fenomenelor subiective, conștiente, în raport de cele obiective, dar nu le reduce la acestea, după cum nu reduce nici „umanul" la „natural".

Printre argumentele aduse de Călina Mare în favoarea ontologiei se află și problema „*mecanismelor explicative* ale alcătuirii Universului" (p. 175), problemă înțeleasă ca centrală pentru teoria determinismului. Autoarea își propune o definire a principiului determinismului pe un plan general filozofic, dincolo de accepțiunile pe care le poate dobîndi această problemă pentru un fizician, chimist, genetician sau psiholog. Nu înainte de a încerca să învingă dificultățile care decurg din faptul că asemenea optici particulare, cantonate în cîmpuri epistemologice eterogene, cer elaborarea unui limbaj și a unui model teoretic adecvat, suficient de cuprinzător, în care diferitele abordări științifice să fie mai întîi traduse și apoi articulate într-o sinteză totalizatoare. „*În sens larg* — spune Călina Mare —, determinismul ca teorie înglobează toate categoriile care *constată și explică determinarea fenomenelor*" (p. 177). Setul de categorii utilizat, conținutul conferit acestor categorii și corelațiile ce se stabilesc între ele conduc la diverse modalități de explicare și înțelegere a raporturilor de determinare, conturînd astfel și diferite tipuri de determinism. În prelungirea acestei idei este subliniată ideea că filozofia marxistă a depășit imaginea simplificatoare a unui determinism redus la o înlănțuire mecanică de cauze și efecte, totdeauna riguros cuantificabile, care se desfășoară liniar din trecut spre prezent și din prezent spre viitor, de la necesitățile subiective ale oamenilor spre acțiuni adecvate care duc la satisfacerea lor, și la realizarea automată a legității obiective și subiective. Renunțarea la înțelegerea determinismului ca o previziune perfectă a condus și la sublinierea ideii că fenomenele prezintă o infinitate cantitativă și calitativă de interacțiuni, în interiorul cărora fenomenele se structurează spațio-temporal printr-o multitudine de raporturi de determinare. Determinismul dialectic marxist semnifică o concepție care se fundamentează pe admiterea caracterului dialectic al conexiunii, din care rezultă corelația dintre cauzalitate și condiționare, necesitate și întîmplare, necesitate și libertate, posibilitate și realitate.

Se desprinde din lucrare ideea că specificul dialectic al conexiunii nu rezultă din așezarea categoriilor amintite într-un sistem deductiv, ci din semnificația lor, ele fiind legate printr-o complexă rețea funcțională care conferă, virtuți cognitive deosebite teoriei determinismului în ansamblul ei, întrucît în fiecare din aceste categorii se reflectă toate celelalte. Adăugăm, totodată, faptul că înțelegerea acestor categorii a fost redimensionată de ascendența contemporană a noțiunii de „probabilitate", ascendență care și-a pus amprenta asupra tuturor aspectelor teoretice ale determinării. Corelarea determinismului cu probabilitatea s-a impus în cunoașterea științifică contemporană, evaluarea statistică devenind primordială în multe din cercetările științifice moderne, producînd o adevărată mutație în modalitatea de gîndire din știința secolului nostru.

Cartea profesoarei Călina Mare se distinge prin profunzimea abordărilor conceptuale. Profunzime în care apelul la știință este făcut în repetate rînduri, subliniind ideea că filozofia marxistă evoluează în strînsă legătură cu dezvoltarea științelor, conturîndu-și în permanență conținutul în acord cu datele cunoașterii științifice, definindu-se în felul acesta ca o variabilă „chintesență spirituală a epocii".

În argumentele în favoarea ontologiei este implicată fertila idee potrivit căreia filozofia marxistă nu dă soluția directă a problemelor abordate de știință, dar întreține climatul favorabil pentru găsirea unor astfel de soluții. Știința găsește în materialismul dialectic legăturile sale firești cu ansamblul cunoașterii și acțiunii umane, propria sa conștiință problematizantă, fundamentarea teoretico-metodologică mereu deschisă a demersurilor sale. În același timp, filozofia marxistă găsește în

știință suportul indispensabil elaborării conceptuale a unei viziuni totalizatoare asupra realității. Cartea Călinei Mare nu numai că argumentează necesitatea ontologiei, ci pledează pentru necesitatea filozofiei în general. O pledoarie făcută cu măiestrie, care disciplinează gîndirea, oferind repere atît pentru cunoașterea filozofică a realității, dar și temeiuri pentru a te cunoaște pe tine însuți.

Florin Drufă

DESPRE OM ȘI ISTORIILE SALE*

Povestiri despre om a lui Constantin Noica se înscrie pe linia străduaniilor de a face mai ușor asimilabilă gîndirii românești o concepție filozofică, în speță concepția lui Hegel.

Este o faptă dificilă să încerci să-l interpretezi pe Hegel, să dai formă nouă unui gînd ca acela ce străbate *Fenomenologia spiritului*, carte în care este concentrată întreaga concepție a hegelianismului. C. Noica și-a asumat acest risc și a izbîndit în încercarea sa. *Povestiri despre om* este o carte care suscită interesul față de studiul operei hegeliene și, totodată, aduce o lumină nouă asupra acestei opere.

Fenomenologia spiritului este o scriere despre om, despre peripețiile acestuia în drumul său spre cucerirea universalului. Cea mai grozavă aventură a omului este aceea a cuceririi universalului, acel „ceva" care, așa cum arăta Aristotel, este totdeauna și pretutindeni. Omul se determină pe sine prin raportarea la universal. Prin această raportare, universalul însuși se determină, devine prezență din care omul se înfruptă în drumul cunoașterii. Dar poate oare universalul să fie determinat în totalitate? Cucerind universalul omul s-ar cuceri pe sine însuși, dar se poate oare omul cuprinde pe sine în toată bogăția sa? Iată de ce omul însuși este foarte greu de determinat. Ființa sa este curgerea sa, iar rezultatul acestei curgeri — arată Hegel și acum Noica — împreună cu curgerea însăși este început ce se pune mereu pe sine și-și așteaptă într-una realizarea. De aceea, omul este în permanență propriul său proiect: este în permanență o posibilitate.

Constantin Noica ne spune acest lucru despre gîndul lui Hegel, care nu este altceva decît gîndul omului însuși ce-și străbate viața de la nemijlocirea conștiinței pînă la ridicarea la spirit. Este povestea „omului ca toți oamenii" ce aspiră la cultură. *Fenomenologia spiritului* este o încercare de a fundamenta cunoașterea prin depășirea conștiinței și a certitudinii pe care aceasta o întemeiază în drumul său spre realizarea conceptului. „Șirul formațiilor ei, pe care conștiința le parcurge pe acest drum, arată Hegel, este mai degrabă istoria completă a cultivării conștiinței însăși către știință"[1]. Este drumul omului spre sine însuși, dar și deschiderea largă către lume. Începînd cu conștiința, deci cu nemijlocirea însăși, omul se deschide pe sine ca pe o carte în care-și scrie destinul: nesiguranța plutește asupra sa de la răsfoirea primei file. Ceea ce părea că e sigur de sine se topește în transparența universalului; ceea ce părea determinat pentru conștiință se topește în absoluta nedeterminare; realitatea însăși este o irealitate pentru conștiința sensibilă. „Tot ce era mai individual a devenit o generalitate, dar omul, știind că de aici înainte nu va mai putea scăpa de blestemul și binecuvîntarea generalității — căci aceasta e prima cădere a conștiinței: căderea în cerul universalului — nu se va împăca pînă ce nu va regăsi universalul cu *întreg* individualul pierdut" (Constantin Noica, *Povestiri despre om*, p. 18). Vom vedea, răsfoind cartea lui C. Noica, cum „conștiința se surpă" mereu căutîndu-și sensul, căutîndu-și rostul. În această luptă a sa cu sine găsindu-și rostul, ea devine rostul însuși transfigurat în lume.

Acesta este de fapt drumul gîndirii hegeliene: trecerea de la universalul abstract la universalul concret, trecere ce se realizează deductiv riguros, mai cu seamă în *Știința logicii*. Obținerea universalului concret, deci realizarea omului ca om, se înfăptuiește printr-un șir întreg de tatonări și eșecuri, pe care cartea lui Noica reușește să le scoată cu multă pregnanță în relief. „Omul ca toți oamenii" își dă seama că cunoașterea fenomenelor se soldează cu un eșec, pentru că adevărul este pentru conștiință altceva decît conștiința însăși în această situație. De aceea va rezulta că cunoașterea a ceea ce conștiința cunoaște este cunoașterea de sine[2]. Omul se îndreaptă spre sine însuși pentru a obține

---

* Constantin Noica, *Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel*, București, Cartea Românească, 1980, 254 p.

[1] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, București, Edit. Academiei, 1965, pag. 52.

[2] Vezi, *ibidem*, p. 100.

certitudinea pe care conştiinţa nu i-a oferit-o. „Din lumea rece a conştiinţei simple, treci acum la lumea caldă a conştiinţei de sine" (p. 35).

A căuta însă în tine certitudinea echivalează cu a încerca să întemeiezi universalitatea în singularitatea insului, altfel zis, să ridici singularitatea la universalitatea Eului... Dar certitudinea acestui Eu cere confirmarea altui Eu şi universalitatea ta o recunoşti în Altul ca o confirmare de sine. Eul în Altul său îşi devine obiect sieşi. „Cînd o conştiinţă-de-sine este obiectul, acesta este deopotrivă Eu şi obiect... Ceea ce se va produce de acum înainte pentru conştiinţă este experienţa a ceea ce este spiritul — această substanţă absolută care, în deplină libertate şi independenţă a opoziţiei sale, anume a unor conştiinţe-de-sine diferite, fiinţînd pentru sine — este unitatea lor; Eu care este Noi; Noi care este Eu. Conştiinţa are mai întîi în conştiinţa-de-sine punctul ei de întoarcere, în care, din aparenţa colorată a sensibilului « dincoace » şi din noaptea goală a suprasensibilului « dincolo », ea păşeşte în ziua spirituală a prezentului" [3].

Dar pînă la atingerea acestui prezent, conştiinţa are un drum lung de străbătut. „Jocul e în *doi*. Ce splendidă încleştare se iveşte, ce joc de forţe opuse — cum se întîmpla la conştiinţa simplă, dar acum aievea, nu în conştiinţă —, ce unitate şi ce dedublare! Dar de ce şi dezbinare? Fiindcă totuşi conştiinţa de sine este una, în aşa fel încît să excludă de la sine tot ce e cu-adevărat Altul" (p. 40).

Conştiinţa de sine va trece prin contradicţia dintre stăpîn şi sclav şi se va regăsi pe sine în ultimul ca întruchipare a *muncii:* „prin muncă această conştiinţă vine la sine însăşi" [4], spune Hegel, exprimînd un adevăr incontestabil cu largi rezonanţe în viitor. Va căuta certitudinea în înţelepciunea stoică, în scepticism şi în conştiinţa nefericită. Dar şi aici conştiinţa alunecă în incertitudine şi atunci se va deschide pe sine însăşi ca raţiune. „Cum se încurcă bietul om dacă vrea să ştie de-a dreptul ce este lumea din afară sau dacă, dimpotrivă, nu mai vrea să ştie de lumea din afară, ci doar de sine. Din această încurcătură vine să-l scoată raţiunea, care îl îndeamnă să se găsească pe sine tocmai cunoscînd lumea" (p. 59). Ea este certă de ea însăşi ca fiind realitatea, adică de faptul că orice realitate nu este altceva decît ea; gîndirea sa este, nemijlocit, realitatea însăşi; ea se comportă deci faţă de realitate ca idealism" [5].

ntemeiat ca raţiune, omul va cunoaşte noi incertitudini care tind să se rezolve, însă, în spirit „în cuprinsul a ceea ce e mai adînc în noi decît noi înşine" (p. 112). Aceasta seamănă, după o altă expresie a lui C. Noica, cu o „închidere ce se poate deschide" pe sine spre eternitatea lumii. Este ceea ce rămîne etern în conştiinţă: spiritul. Este momentul cînd se trece de la istoria individualităţilor la istoria comunităţilor. „Şi dacă istoria individualităţilor începe cu « eu » cu acel « ştii cine sînt eu? » al primei conştiinţe de sine, cealaltă începe cu *noi*, cu conştiinţa de sine a familiei şi cultul morţilor. Ceva mai adînc vine să învăluie destinul individual" (p. 181). Acelaşi lucru îl spune şi Hegel însă în alţi termeni: „Spiritul, întrucît el este *adevărul nemijlocit, este viaţa eticó* a unui *popor* —, individul, care este o lume. El trebuie să înainteze dincolo de ceea ce el este nemijlocit, către conştiinţă, trebuie să depăşească frumoasa viaţă etică şi să ajungă, printr-o serie de formaţii, la cunoaşterea lui însuşi. Aceste formaţii se disting însă de cele precedente prin aceea că ele sînt spiritele reale, realităţi proprii, şi în loc să fie formaţii numai ale conştiinţei, ele sînt formaţii ale unei lumi" [6].

Deci individul curge din nou, dar de data aceasta nu singur, ci împreună cu societatea. Aceste noi peripeţii, împreună cu peripeţiile individului, sînt drumul de formare a spiritului, ele se regăsesc conservate în viaţa spirituală, care, împreună cu ele, constituie întregul. În *Fenomenologie*, Hegel semnifică deosebit de plastic această curgere către întreg: „mugurul dispare în apariţia florii şi s-ar putea spune că el este infirmat de către aceasta. La fel, prin fruct, floarea este arătată ca fiind o falsă existenţă a plantei şi fructul trece în locul florii ca adevăr al ei. Aceste forme nu numai că se deosebesc, dar ele se elimină una pe alta ca fiind de neîmpăcat. Natura lor curgătoare face însă totodată din ele momente ale unităţii organice, în care ele nu numai că nu intră în conflict, dar în care un moment este tot atît de necesar ca şi celălalt, şi această egală necesitate constituie mai întîi viaţa întregului" [7].

În această trecere şi petrecere nu trece numai omul, ci şi popoarele şi istoria lor. Dar din această curgere, individul a curs? Şi dacă da, cum a curs? Curgerea sa e reîntoarcere permanentă la sine, reîntoarcerea la sine fiind statornicia sa cu care curge.

C. Noica surprinde cu subtilitate faptul că „în triadele instituite de Hegel în *Fenomenologie*, are loc o permanentă trecere de la substanţă la subiect. Subiectul se plămă-

[3] *Ibidem*, p. 107.
[4] *Ibidem*, p. 114.
[5] *Ibidem*, p. 133—134.
[6] *Ibidem*, p. 249.
[7] *Ibidem*, p. 10.

deşte cu răbdare în nedeterminarea substanţei, prinzînd contur, ce devine la rîndul său transparenta substanţă a unui nou început de triadă.

În cazul nostru, substanţa este conştiinţa singulară care se pune pe sine ca subiect şi substanţă în mai multe rînduri, se încheagă şi se dizolvă pe sine cu singularitate, metamorfozîndu-se în trecerea prin triadele singularităţii şi rezolvîndu-se ca adevărat subiect abia în spirit, care reprezintă subiectul social. Eul social integrează în sine Eul singular. Se naşte firesc întrebarea : oare, în acest punct, „peripeţiile" conştiinţei iau sfîrşit şi nu urmează decît liniştea absolută a Eului singular mulţumit de sine? Nu, pentru că fiecare nouă conştiinţă, fiecare nouă generaţie, apărută în aria socialului, reia de fiecare dată de la capăt aceste „peripeţii" pe care acum le-am povestit.

Cu fiecare nou început, spiritul, acum socialul, se pune pe sine din nou în faţa conştiinţei, care, ajunsă la maturitate, instituie un nou spirit, întemeiază un nou social. Eul singular şi Eul social se întemeiază reciproc, Eul singular fiind spiritul în sine, Eul social fiind spiritul în şi pentru sine. Totul începe în simplitate şi se dizolvă în simplitatea spiritului, „numai că : Din cupa acestui imperiu al spiritului spumegă infinitatea sa" [8].

La sfîrşitul primei interpretări a *Fenomenologiei* (sînt două în cuprinsul cărţii sale), Noica ne avertizează : „Aici trebuie prudenţă celui ce filozofează, spre a nu face din exerciţiul filozofiei o perversiune a gîndului sau un paradox. Tot ce se cere este să nu faci idealism obiectiv, să nu crezi că, sub numele de esenţe ori entităţi, universalul concret există undeva, ca spirit sau ca Ideile platoniciene rău înţelese" (p. 112).

Nu am expus decît foarte pe scurt marea bogăţie de idei ce se desprinde din povestirile lui Constantin Noica. Ele reprezintă atît desprinderea conţinutului *Fenomenologiei* din el însuşi, cît şi curgerea sa în tiparele unor povestiri incitante „despre om". În cartea lui C. Noica, filozofia este omul care filozofează şi-şi pune întregul său interior în forma filozoficului ; aici conceptul hegelian se împrospătează, omul însuşi, din interpretarea lui Hegel, se trezeşte parcă pentru a se măsura cu omul zilelor noastre, doritor mai mult ca oricînd să urce la cultură, să se realizeze spiritual.

Iată de ce *Povestiri despre om* trebuie citită de acum înaintea *Fenomenologiei*, pentru că aceasta din urmă îşi transferă simplitatea conceptului într-o desfăşurare mai accesibilă intrării în atmosfera spiritualităţii hegeliene.

În aceste două cărţi nu „povesteşte" Hegel sau Noica, ci omul „se povesteşte" pe sine însuşi, pe drumul desăvîrşirii sale.

Gheorghe Dănişor

[8] *Ibidem*, p. 458.

CÎMP PARTICIPATIV ŞI CONTEXT DE CONŞTIENTIZARE ÎN INOVAREA ÎNVĂŢĂMÎNTULUI

Care sînt raporturile dintre modul de producţie şi „modul de educaţie"? Care sînt raporturile dintre evoluţia activităţilor de predare şi însuşire, pe de o parte, şi evoluţia raporturilor sociale din cadrul învăţămîntului pe de altă parte? Care sînt principalele consecinţe ale procesului de integrare a învăţămîntului cu producţia sub raportul practicilor educaţionale şi al raporturilor sociale? Care sînt factorii şi condiţiile ce determină procesul de inovare al sistemului de învăţămînt?

Acestea sînt numai cîteva dintre problemele pe care le abordează într-o manieră originală şi riguros ştiinţifică lucrarea lui Lazăr Vlăsceanu *Decizie şi inovaţie în învăţămînt. Explorări teoretice şi empirice privind integrarea învăţămîntului cu cercetarea şi producţia*.

De la bun început doresc să remarc faptul că ne aflăm în faţa unei remarcabile şi deosebit de complexe lucrări, care se bazează atît pe un model teoretic cu bogate resurse explicative, cît şi rezultate empirice semnificative care au fost supuse unui proces rafinat de prelucrare şi analiză.

Autorul îşi începe demersul cu studiul tipurilor de relaţii dintre sistemul de învăţămînt şi formaţiunea socială. Inovaţia educaţională este urmărită în principal prin intermediul a două căi de producere a acesteia : „reforma educaţională" şi „schimbarea pedagogică" (p. 28).

Din analiza raporturilor existente între sistemul de învăţămînt şi modul de producţie, pe care Lazăr Vlăsceanu o face într-o perspectivă dialectică şi sistemică, decurg în mod firesc şi concepţia şi metodologia cercetării problemei inovaţiei în învăţămînt : „Inovaţia

* Lazăr Vlăsceanu, *Decizie şi inovaţie în învăţămînt. Explorări teoretice şi empirice privind integrarea învăţămîntului cu cercetarea şi producţia*, Bucureşti, Edit. didactică şi pedagogică, 1979, 321 p.

educaţională are drept scop adaptarea funcţională şi structurală la cerinţele de dezvoltare a modului de producţie" (p. 29). Studiul se centrează pe abordarea variatelor relaţii de corespondenţă între aceşti doi termeni esenţiali, corespondenţe care definesc conţinutul operaţional al gradului de adaptabilitate a sistemului de învăţămînt la cerinţele de dezvoltare a modului de producţie.

Autorul aduce în dezbatere problematica deosebit de importantă a resurselor transformatoare pe care le are învăţămîntul integrat: „Un învăţămînt integrat tinde să se constituie ca un sistem generator de relaţii socialiste de producţie, care nu mai separă în mod categoric munca fizică de cea intelectuală, activitatea teoretică de cea productivă, structura ocupaţională bazată pe o diviziune fragmentară şi ierarhică a muncii de cea educaţională bazată pe interferarea diferitelor forme de muncă" (p. 33). Desigur, depăşirea contradicţiei dintre munca fizică şi munca intelectuală reprezintă un obiectiv important pentru reforma educaţională. Consider totuşi că atît la nivel teoretic, cît şi sub aspect practic, nu se pot omite decalajele existente între munca de concepţie şi munca de execuţie (fie aceasta fizică sau intelectuală) şi mai ales cele între munca *scop*, realizată în primul rînd din motive intrinseci, şi munca *mijloc* realizată în primul rînd din motive extrinseci (decalaje care nu se reduc la dimensiunea fizică şi, respectiv, intelectuală a muncii).

Aceste diferenţieri cu caracter teoretico-metodologic ar fi fost utile demersului întreprins cu atît mai mult cu cît autorul, pe baza cercetărilor realizate ajunge la o problemă teoretică înrudită, care ni se pare a fi deosebit de interesantă şi stimulativă. Mai exact, el consideră că pe lîngă principiul relaţional care leagă „cunoaşterea de producţie într-o nouă formă a praxisului educaţional, ar trebui să existe şi un principiu cognitiv corespunzător pentru integrarea domeniilor separate ale cunoaşterii" (p. 298). Această idee deosebit de valoroasă, care priveşte formarea „integraliştilor" prin studiu de tip inter şi trans-disciplinar, se reflectă în mod fericit şi în modul de elaborare a lucrării lui Lazăr Vlăsceanu, lucrare care este centrată pe cerinţele obiectului de studiu şi mai puţin pe cele al unui domeniu de specialitate, ea îmbinînd armonios perspectiva pedagogică cu cea sociologică, psihologică şi, nu în puţine cazuri, cu cea economică.

În concepţia autorului, inovaţia sistemului educaţional produce o serie de schimbări fundamentale la nivelul mijloacelor, relaţiilor şi proceselor de producţie, transmitere şi reproducţie. „Înainte de introducerea inovaţiei, sistemul de învăţămînt a fost doar un sistem de transmitere şi reproducţie a cunoaşterii şi competenţelor produse în şi prin relaţiile sociale de producţie... Elevii au fost socializaţi *pentru*, dar nu au fost socializaţi efectiv *în* cadrul acestor relaţii de producţie" (p. 306). Inovarea sistemului educaţional aduce după sine şi schimbări fundamentale în procesul de socializare, proces a cărei dimensiune anticipativă primeşte şi o bază structurală corespunzătoare. De remarcat faptul că Lazăr Vlăsceanu analizează procesul inovării şi din perspectiva multiplelor contradicţii care-l preced şi însoţesc. Din această perspectivă sînt supuse dezbaterii variatele presiuni şi contradicţii la care sînt supuse subsistemele lui: instituţia şcolară, profesorii etc. Pe baza relativei autonomii a sistemului de învăţămînt sînt radiografiate şi o serie de contradicţii mai profunde care privesc, în esenţă, relaţiile cu modul de producţie, fapt cu valoare teoretică deosebită pentru completarea imaginii asupra tipurilor şi dinamicii specifice a contradicţiilor în societatea socialistă.

În cartea lui Lazăr Vlăsceanu este abordată în profunzime o problematică actuală nu numai pentru cercetarea socio-pedagogică, dar şi pentru alte domenii de cercetare şi acţiune, şi anume, problema *cîmpului participativ*. În logica lucrării această problemă se corelează organic cu două aspecte fundamentale:

a. funcţiile integrării învăţămîntului cu producţia în dezvoltarea unei noi conştiinţe a apartenenţei sociale şi a raporturilor socialiste de producţie. Aceste funcţii sînt analizate pînă la nivelul microstructurilor care caracterizează instituţiile şcolare şi definesc contextul de conştientizare;

b. principiile acţiunii colective.

Acţiunea colectivă este determinată prin intermediul interdependenţelor care există între acţiunile mai multor profesori care manifestă interes faţă de implementarea aceloraşi decizii.

Este important de subliniat faptul că autorul priveşte deciziile novatoare în succesiunea lor reală şi deci prin prisma influenţelor probabiliste care există între aplicarea unei decizii şi implementarea unei alte decizii (p. 101). Deşi nu este exprimat în mod explicit, interesul apare în forma lui motivaţională, el fiind urmărit prin triada: interes — acţiune — rezultat, rezultat căruia îi este ataşată o anumită valoare. Din această perspectivă considerăm că relaţia atitudine — interes — motiv ar fi trebuit explicitată de către autor, cu atît mai mult cu cît el utilizează uneori termenul de interes ca echivalent al celui de atitudine (p. 103).

Modelul de înţelegere a cîmpului participativ elaborat de Lazăr Vlăsceanu se bazează şi pe o perspectivă psiho-socială utilizată în diferenţierea interacţiunilor din cadrul

subgrupurilor şi a dependenţelor dintre subgrupuri. Gradele variabile de interdependenţă între diferitele subgrupuri şi centre de interacţiune sînt tratate în funcţie de rolul acestora în schimbul reciproc de experienţă pedagogică şi cunoaştere. Pe baza acestor precizări conceptuale riguros operaţionalizate, autorul evidenţiază o serie de mecanisme care caracterizează rezistenţa la schimbare, la inovare a diferitelor structuri ale învăţămîntului. Mai exact, manifestarea unui schimb ridicat reciproc în interiorul diferitelor subgrupuri se asociază cu o interdependenţă mai scăzută între diferite grupuri educaţionale. În fapt, acesta este un mecanism de apărare „a vechilor structuri educaţionale pentru conservarea ierarhiilor şi practicilor anterioare de predare" (pag. 171). Pe baza acestei analize este posibilă determinarea rezistenţei la schimbare sau a inerţiei manifestate în practica educaţională.

Cartea se distinge şi prin rigoarea ei metodologică, începînd cu precizarea conceptelor, operaţionalizarea acestora în funcţie de obiectivele lucrării, prin fertilitatea ipotezelor, precum şi prin modul de stabilire a eşantionului. În acest sens, doresc să menţionez luciditatea cu care autorul însuşi a precizat o serie de limite ale demersului întreprins, limite care nu sînt intrinseci structurii teoretico-metodologice a cercetării, ci ţin de relaţia dintre proiectul de cercetare şi dinamica schimbărilor sociale. În acest sens, ni se pare deosebit de interesant fenomenul denumit de autor „iluzie a transversalităţii", prin care se arată că ceea ce apare „a fi valid într-o anumită perioadă de timp pentru un anumit tip dat (cele colectate transversal), ar putea să devină mai tîrziu o afirmaţie falsă, care ar conduce, la concluzii neconforme cu realitatea" (p. 291). Toate aceste elemente sînt focalizate spre obiectul fundamental al lucrării, şi anume inovarea sistemului educaţional, transformarea conştientă şi de tip participativ a cîmpului educaţional.

Este cunoscut faptul că uneori rafinarea tehnicilor de culegere, prelucrare şi interpretare a datelor este urmată de o creştere a exactităţii cunoaşterii dar nu şi de o creştere a numărului ideilor noi, susţinute prin acest proces. Cartea de faţă reprezintă un exemplu fericit în care caracterul laborios al metodelor utilizate este susţinut şi finalizat de ipoteze şi concluzii nu de puţine ori originale şi utile.

Cartea lui Lazăr Vlăsceanu apare ca o contribuţie teoretică originală şi de mare utilitate practică pentru studiul integrării învăţămîntului cu producţia şi cercetarea. Ea are şi meritul de a ridica o serie de întrebări incitante pentru cercetările viitoare.

Călălin Mamali

Mind

(S.U.A.)

Nr. 355/1980

Din sumar: J. J. KUPERMAN, Consecvenţionalismul vulgar; A. W. PRICE, Holismul etic la Aristotel; F. E. SNARE, Diversitatea moralei; G. N. SCHLESINGER, Trebuie oare să ştim de ce sînt justificate convingerile noastre?; M. B. BURKE, Coabitare, material şi existenţă intermitentă; N. MEASOR, Ce este important în supravieţuire; S. READ, „Există" este un predicat; N.J.H. DENT, Idealul sincerităţii. Marginalii la o notă; C.J.F. WILLIAMS, Interpretări ale cuantificatorilor; K. NIELSEN, Autoritatea morală; P. ROTH, Teorii ale naturii şi natura teoriilor.

Nr. 356/1980

Din sumar: C. C. RYAN, Normativitatea conceptului de coerciţie; C.C.W.TAYLOR, Platon, Hare şi Davidson; C. S. NINO, Dworkin şi pozitivismul legal; K. S. FRIEDMAN, Analiza cauzalităţii în termeni determinismului; R. YOUNG, Autonomie şi socializare; J. D. CARNEY, Enigma lui Hesperus şi Phosphorus; R. PUCCETTI, Infirmarea argumentului duplicităţii; R.A. DIRERT, Tipuri şi instanţe: replică lui Sharpe; G. SHER, O apărare a relativismului moral?; L. J. O'NEILL, Enunţuri cauzale singulare; A. DENKEL, Referirea nereuşită.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

ADUNAREA GENERALĂ A ACADEMIEI DE ŞTIINŢE SOCIALE ŞI POLITICE

La 15 decembrie 1980, şi-a desfăşurat lucrările la Bucureşti, Adunarea generală a Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice.

La adunare au participat, ca invitaţi, Suzana Gidea, membru supleant al Comitetului Politic Executiv al Comietului Central al Partidului Comunist Român, preşedinte al Consiliului Culturii şi Educaţiei Socialiste, Stan Soare, adjunct şef de secţie la Comitetul Central al Partidului Comunist Român, Mihai Florescu, ministru secretar de stat, vicepreşedinte la Consiliul Naţional de Ştiinţă şi Tehnologie, academicianul G. Mihoc, preşedintele Academiei R.S. România, Constantin Petre, adjunct al ministrului educaţiei şi învăţămîntului. Au participat, de asemenea, membrii Academiei, cadre de conducere din unităţile de cercetare şi învăţămînt, activişti de partid şi de stat, cercetători ştiinţifici, cadre didactice, redactori ai publicaţiilor din domeniul ştiinţelor sociale, alţi specialişti.

Adunarea generală a fost consacrată analizei modului în care a fost îndeplinit programul de cercetări în domeniul ştiinţelor sociale şi politice pe perioada 1976—1980, precum şi definirii obiectivelor principale ce stau în faţa Academiei în perspectiva anilor viitori, în vederea sporirii contribuţiei ştiinţelor sociale din ţara noastră la activitatea politică şi ideologică a partidului nostru, la îndeplinirea sarcinilor ce revin unităţilor de cercetare din cadrul academiei în ansamblul vieţii ştiinţifice şi cultural-politice din România.

În rapoartele prezentate şi în dezbaterile ce au avut loc au fost evidenţiate succesele importante obţinute în legarea tot mai strînsă a cercetării cu necesităţile societăţii noastre socialiste, în integrarea organică a acesteia cu învăţămîntul şi activitatea productivă, în elaborarea tratatelor şi a altor lucrări fundamentale, monografii, studii din domeniul economiei, filozofiei, sociologiei, istoriei şi arheologiei, ştiinţelor politice şi juridice, istoriei şi teoriei literaturii şi artei şi în alte domenii ale ştiinţelor sociale.

În *Raportul asupra îndeplinirii Programului de cercetare în ştiinţele sociale şi politice pe perioada 1976—1980*, prof. dr. docent Mihnea Gheorghiu, preşedintele Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice, a subliniat faptul că întreaga activitate de cercetare în domeniul ştiinţelor sociale şi politice a fost orientată spre elaborarea lucrărilor şi abordarea temelor stabilite prin documente ale partidului nostru, principala atenţie fiind acordată temelor decurgînd din problematica pusă în faţa ştiinţelor sociale de Congresul al XI-lea şi al XII-lea ale Partidului Comunist Român, personal de tovarăşul Nicolae Ceauşescu, secretarul general al partidului, în rapoartele şi expunerile sale de excepţională valoare teoretică şi practică, de cerinţele concrete ale dezvoltării societăţii în etapa actuală.

O direcţie prioritară a cercetării — a evidenţiat preşedintele Academiei, prof. dr. docent Mihnea Gheorghiu — a fost elaborarea, într-o concepţie unitară, *a tratatelor şi a altor lucrări teoretice fundamentale* indicate în expunerea tovarăşului Nicolae Ceauşescu, la Congresul educaţiei şi culturii socialiste, consacrate, în principal, istoriei, dezvoltării social-economice, politice şi culturale a ţării noastre (30 de titluri, însumînd 93 de volume). Între acestea au fost menţionate: *Istoria României* (10 volume), *Istoria Partidului Comunist Român* (5 volume), *Istoria mişcării revoluţionare şi muncitoreşti internaţionale* (1 volum), *Istoria mişcărilor de eliberare naţională, antiimperialiste* (2 volume), *Istoria universală* (6 volume), *Istoria literaturii române* (6 volume), *Istoria limbii române* (6 volume), *Istoria învăţămîntului din România* (3 volume), *Istoria economică a României* (3 volume), *Istoria filozofiei româneşti* (4 volume), *Istoria dreptului românesc* (3 volume), *Istoria artelor plastice româneşti* (5 volume), *Istoria filozofiei universale moderne şi contemporane* (5 volume), *Istoria teatrului românesc* (4 volume), *Istoria muzicii româneşti* (4 volume), *Istoria cinematografiei româneşti* (2 volume), *Istoria pedagogiei româneşti* (1 volum).

Dintre acestea, au fost elaborate pînă în prezent, conform planului, 53 de volume, din care 3 au fost tipărite deja (*Istoria filozofiei*, vol. II, şi *Istoria dreptului românesc*, vol. I, precum şi *Probleme fundamentale ale psihologiei*), 9 se află în edituri, în curs de tipărire, iar restul sînt în curs de definitivare.

Totodată, o parte însemnată a activităţii de cercetare a fost consacrată *participării la soluţionarea unor probleme* ridicate de

activitatea economică și social-politică. În acest sens au fost elaborate studii și lucrări teoretice, precum și studii cu propuneri pentru organele de decizie în cuprinsul cărora s-au aprofundat — în lumina documentelor de partid, a tezelor teoretice cuprinse în lucrările secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușes u — o serie de fenomene și procese noi p.oprii orînduirii social-politice a României socialiste. O atenție deosebită a fost acordată cercetărilor complexe, incluzînd investigații de teren, cercetări care au contribuit la fundamentarea indicatorilor sociali ai dezvoltării și planificării sociale la nivel național și în profil teritorial, la identificarea și sintetizarea principalelor caracteristici ale mobilității sociale, ale dinamicii structurii sociale a societății socialiste românești, a evoluției clasei noastre muncitoare în condițiile revoluției științifico-tehnice contemporane și a procesului de omogenizare socială. S-a adîncit analiza procesului de transformare și perfecționare a relațiilor sociale, au fost evidențiate transformările în structura și funcțiile familiei în procesul industrializării socialiste și urbanizării, al cooperativizării agriculturii și al înfăptuirii politicii demografice și de întărire a familiei promovate de partidul nostru.

De asemenea, s-a precizat în raportul prezentat de președintele Academiei, prof. dr. docent Mihnea Gheorghiu, au fost studiate o serie de probleme actuale care stau în centrul preocupărilor partidului cu privire la formarea omului nou, dezvoltarea conștiinței socialiste a maselor, afirmarea în viață a principiilor și normelor eticii și echității socialiste, perfecționarea și sporirea eficienței activității culturale, a învățămîntului. Au fost studiate, într-o viziune largă, fenomenele noi, legate de transformările revoluționare ale lumii contemporane, contribuția țării noastre la democratizarea relațiilor internaționale, la definitivarea conceptului noii ordini economice și politice internaționale. Au fost aprofundate numeroasele implicații ale revoluției științifico-tehnice asupra evoluției sociale în lumea contemporană. În aria participării la confruntările de idei din lumea contemporană, o serie de cercetări și lucrări au fost consacrate analizei critice, de pe pozițiile concepției materialist-dialectice și istorice, a unora din cele mai reprezentative teorii și curente actuale din științele sociale și politice (ideologia „noii drepte", teorii ale societății postindustriale, ale statului „bunăstării generale", funcționalismul, structuralismul, intuiționismul ș.a.), combaterii neofascismului și misticismului.

O direcție importantă a activității desfășurate în cadrul Academiei a fost, și în acești ani, organizarea unui număr important de *dezbateri științifice*, colocvii, sesiuni de comunicări pe teme izvorîte din necesitățile vieții social-politice a țării, ale activității de propagandă, din prioritățile muncii de cercetare științifică. Concluziile acestor dezbateri sînt fructificate în munca de definitivare a tratatelor și a celorlalte lucrări fundamentale din domeniul științelor sociale și politice.

O pondere însemnată a revenit și activității de *relații științifice externe*, în centrul căreia s-a situat afirmarea gîndirii social-politice românești în circuitul internațional de idei, prezentarea peste hotare a marilor prefaceri și înfăptuirii revoluționare din anii construcției socialiste, a trecutului istoric al științei și culturii poporului român, a politicii interne și externe a partidului și statului nostru, contribuția tovarășului Nicolae Ceaușescu la îmbogățirea tezaurului gîndirii social-politice revoluționare contemporane, precum și la amplificarea schimburilor în domeniul științelor sociale și politice. În ultimii 5 ani, Academia de Științe Sociale și Politice, în colaborare cu alte organizații și instituții științifice, a organizat *în țară peste 70 de manifestări științifice internaționale sau cu participare internațională*.

La realizarea Programului de cercetare în științele sociale și politice pe perioada 1976—1980 și-au adus contribuția cercetătorii științifici, cadrele didactice de la catedrele de profil din învățămîntul superior, activiști de partid și de stat, atît din București, cît și din alte centre universitare și culturale din țară, constituiți în colective ce și-au desfășurat activitatea pe baza planurilor unice integrate ale institutelor și centrelor de științe sociale. Întreaga muncă a fost coordonată de Academia de Științe Sociale și Politice, împreună cu Ministerul Educației și Învățămîntului, Academia „Ștefan Gheorghiu", care au colaborat îndeaproape cu instituții centrale, cu organe locale de partid și de stat.

Pe lîngă realizările menționate, a arătat președintele Academiei, prof. dr. docent Mihnea Gheorghiu, în activitatea din ultimii 5 ani, s-au manifestat și o serie de lipsuri, ea neridicîndu-se de fiecare dată la nivelul marilor și complexelor exigențe ale operei de edificare a socialismului. În unele lucrări problematica vieții sociale apare minoră și superficială, nelegată în suficientă măsură de activitatea practică de înfăptuire a planurilor de dezvoltare economico-socială; mai stăruie în unele studii un caracter preponderent descriptiv, cu puține elemente de noutate și originalitate, lipsesc uneori propunerile de soluții concrete în sprijinul practicii sociale, al factorilor de decizie. Studiile cu caracter intern și pluridisciplinar n-au căpătat încă ponderea pe care o implică stadiul actual de dezvoltare a cercetării pe plan internațional și natura complexă a fenomenelor sociale și politice care se cer analizate. Se manifestă

încă o insuficientă combativitate a cercetătorilor față de diferite curente de idei retrograde, reacționare pe plan mondial, de lucrări și puncte de vedere care denaturează istoria și cultura poporului nostru sau denigrează realitățile socialiste ale României. Mai persistă o anumită dispersare a forțelor spre un număr mare de teme de cercetare. Principalele rezultate obținute în cercetarea științifică nu au fost puse, în mod operativ, la dispoziția forurilor superioare de partid și de stat, în vederea sprijinirii procesului elaborării deciziilor adecvate. De asemenea, continuă să se resimtă o insuficiență a informării și documentării cadrelor didactice și a cercetătorilor, mai ales în ceea ce privește literatura și mișcarea de idei din alte țări ; nu este utilizată integral baza de documentare existentă.

Evaluarea obiectivă atît a realizărilor, cît și a lipsurilor — s-a subliniat în raport — nu poate fi desprinsă și de o serie de dificultăți care mai persistă în domeniul cercetării social-politice și pe care Academia de Științe Sociale și Politice, împreună cu Ministerul Educației și Învățămîntului, deși le-au avut în atenție, nu le-au depășit pînă în prezent. Astfel, nu și-au găsit încă soluționarea unele probleme organizatorice de mare importanță pentru realizarea deplină a integrării învățămîntului cu cercetarea și practica social-politică, nefiind pînă în prezent adoptate normele specifice de structură pentru institutele și centrele de științe sociale. Ca urmare, organismele de funcționare ale acestora nu au putut fi aprobate, iar din această cauză nu au putut fi numite unele cadre de conducere, nu au putut fi scoase la concurs posturile de cercetare și nu au putut fi promovați toți cercetătorii cu rezultate valoroase, care întrunesc condițiile cerute de lege pentru aceasta ș.a. De asemenea, prin actualele criterii de normare a activității didactice s-au redus considerabil posibilitățile cercetătorilor de a participa la activități didactice. Se întîmpină unele dificultăți și în procesul de valorificare, prin publicare, a rezultatelor cercetării în științele sociale, datorită faptului că o serie de lucrări importante pentru munca ideologică și de propagandă, îndeosebi în limbi străine, nu sînt preluate de editurii, în special pentru motivul că nu răspund criteriului de eficiență economică.

În încheierea raportului său, prof. dr. docent Mihnea Gheorghiu, președintele Academiei, a subliniat faptul că rezultatele pozitive obținute pînă în prezent în activitatea de cercetare din științele sociale și politice constituie premisa intensificării muncii în vederea eliminării lipsurilor și neîmplinirilor semnalate, pentru perfecționarea întregii activități de cercetare în cincinalul 1981—1985, pe baza hotărîrilor Congresului al XII-lea al Partidului Comunist Român, a recentelor documente de partid.

În cadrul discuțiilor care au urmat, reprezentanți ai secțiilor academice și ai unităților de cercetare au întregit și detaliat problematica raportului general, evidențiind o serie de probleme majore ale activității de cercetare.

Prof. univ. dr. Dumitru Ghișe, președintele Secției de filozofie și logică a Academiei de Științe Sociale și Politice, a subliniat, în cuvîntul său, rezultatele remarcabile obținute în ultimii 5 ani în domeniul filozofiei, logicii, esteticii, eticii. Tratatele elaborate și în curs de elaborare — cele de *istorie a filozofiei românești, de etică, de estetică, de istorie a filozofiei universale, moderne și contemporane* — au reunit forțele cele mai importante ale cercetării în aceste domenii. Totodată, pe plan internațional, la mari întîlniri, congrese internaționale, filozofia și logica românească s-au prezentat în mod onorabil, afirmîndu-se în concertul de idei contemporane. Au apărut lucrări interesante de filozofie, s-a manifestat tot mai mult personalitatea unor gînditori, au fost abandonate unele sechele rigide, conformiste de gîndire și un anumit caracter abstract, speculativ al cercetării. Există, în momentul de față, o apropiere mai îndrăzneață de problemele existenței umane, iar problematica de etică și antropologie filozofică, de filozofia culturii se impune tot mai mult cercetătorilor de la noi. Insistînd asupra neajunsurilor ce se manifestă încă în activitatea filozofică din țara noastră, prof. univ. dr. Dumitru Ghișe a subliniat faptul că cei ce lucrează în acest domeniu nu s-au debarasat încă, în suficientă măsură, de o serie de „idoli" în sens baconian, care influențează negativ activitatea lor : „Ne apropiem încă de realitate cu o anumită sfială prin mijlocirea unor prejudecăți sau concepte mai mult sau mai puțin învechite. Se simte nevoia unei legături mai organice între reflexia filozofică și progresele uluitoare obținute în domeniile variate ale științei și tehnicii. Este necesară o atenție deosebită spre cercetarea pluri și multidisciplinară, așa cum dealtfel prevăd și direcțiile viitoare ale cercetării. Este necesară și o creștere a caracterului militant al filozofiei, în general, și a mișcării de idei, în special. Cred că nu trebuie să ne rețină nici o falsă pudoare, întrucît între fals și adevăr nu există coexistență". Precizînd că orientările în viitoarele cercetări în domeniul filozofiei sînt clare, vorbitorul a arătat că trebuie făcuți pași mai serioși spre integrarea cercetării, învățămîntului cu producția, această problemă nefiind încă rezolvată pe deplin ; se mențin aici numeroase aspecte de formalism și chiar unele disfuncționalități. Este necesar să se asigure o structură adecvată de funcționare a Institutului de filozofie care, în momentul

de față, este dezorganizat sub raportul structurii sale administrative. „Trebuie să pornim de la premisa că, astăzi, — a subliniat prof. univ. dr. Dumitru Ghișe — cercetarea științifică și în domeniul social-politic devine o cheie de boltă a eficienței sociale". În încheierea cuvîntului său, președintele Secției de filozofie și logică a arătat, de asemenea, că este necesar pentru viitor ca „Revistei de filozofie" să i se asigure un alt statut, pentru a putea veni în contact nemijlocit cu o masă mai mare de cititori.

În încheierea lucrărilor Adunării generale a Academiei de Științe Sociale și Politice, participanții au adoptat textul unei telegrame adresate tovarășului Nicolae Ceaușescu, secretar general al Partidului Comunist Român, președinte de onoare al Academiei de Științe Sociale și Politice, în care se arată că întreaga activitate de cercetare desfășurată în ultimii cinci ani a fost orientată și stimulată puternic de prodigioasa și neobosita sa contribuție la dezvoltarea teoriei și practicii revoluționare, de opera sa teoretică în care sînt abordate în mod creator problemele fundamentale ale revoluției și construcției socialiste, ale științelor economice și politice, problemele istorico-sociale ale lumii contemporane și care oferă soluții ce îmbogățesc gîndirea revoluționară despre lume a clasei muncitoare, materialismul dialectic și istoric. Lucrătorii din domeniul științelor sociale și politice s-au angajat să sporească caracterul prospectiv al cercetării și să depună eforturi spre a corela programele de cercetare științifică cu strategia dezvoltării economico-sociale, să extindă cercetările teoretice, fundamentale și aplicative, menite să contribuie la soluționarea problemelor complexe ale dezvoltării patriei noastre în deceniile viitoare.

Pe masa Adunării generale a Academiei de Științe Sociale și Politice s-au aflat și o serie de materiale de informare și documentare privind activitatea secțiilor academiei și programele de cercetare în științele sociale și politice în cincinalul 1981—1985. În încheierea prezentării lucrărilor acestei Adunări generale, menționăm *problemele și temele cuprinse în programul prioritar de cercetare* în domeniul filozofiei în perioada imediat următoare (1981—1985):

1. **Contribuția Partidului Comunist Român, a secretarului său general tovarășul Nicolae Ceaușescu, la dezvoltarea teoriei revoluționare, a concepției științifice despre lume a clasei muncitoare**
1.1. Contribuția tovarășului Nicolae Ceaușescu, secretar general al partidului, la dezvoltarea filozofiei materialist-dialectice și istorice
2. **Experiența țării noastre în edificarea socialismului. Evoluția în perspectivă a societății socialiste în România**
2.1. Transformări în natura și funcțiile sistemului instituțional suprastructural în anii construcției socialiste și evoluția sa în viitor
2.2. Realizări și perspective în dezvoltarea spirituală și în comportamentul moral-politic al maselor în perioada construcției socialiste
3. **Modul de viață socialist. Factorii care determină și influențează calitatea vieții în etapa actuală de dezvoltare a României**
3.1. Modul de viață socialist și calitatea vieții
3.2. Ridicarea nivelului de trai material și spiritual, sporirea gradului de civilizație a vieții întregii societăți
3.3. Conduite, norme și valori în societatea socialistă
4. **Principii și valori etice în societatea contemporană**
4.1. Locul și rolul eticii în ansamblul factorilor de formare a omului nou
5. **Rolul activ al conștiinței socialiste în edificarea noii orînduiri. Conștiința socialistă și cultura socialistă**
5.1. Rolul activ al conștiinței socialiste în edificarea noii orînduiri. Umanismul revoluționar socialist în practica construcției socialismului și comunismului.
5.2. Conștiința socialistă și cultura socialistă
5.3. Afirmarea valorilor estetice în socialism
6. **Dialectica materialistă, logica, metodologia și filozofia științei**
6.1. Dialectica materialistă și progresul cunoașterii științifice contemporane
6.2. Filozofia și științele în epoca actuală; interacțiunea lor dialectică
6.3. Praxiologia, științele tehnice și eficiența activităților umane
6.4. Direcții în logica contemporană
7. **Fenomenul religios în lumea contemporană. Evoluție și forme de manifestare; direcții și căi de afirmare a concepțiilor noastre filozofice, revoluționare despre lume și societate, de formare a gîndirii materialiste a maselor**
7.1. Fenomenul religios în lumea contemporană; cauze și perspective. Dinamica fenomenului religios
7.2. Forme și metode folosite de organele de partid, de masă și obștești, de instituții de învățămînt și cultură pentru educarea materialist-științifică a maselor
8. **Implicațiile social-politice ale revoluției tehnico-științifice contemporane**
8.1. Impactul dezvoltării științei și tehnologiei asupra progresului științific, tehnic, economic și social. Strategii ale dezvoltării științei în condițiile revoluției tehnico-științifice contemporane
8.2. Impactul revoluției științifico-tehnice contemporane asupra concepției generale despre lume și viață în socialism

8.3. Implicațiile revoluției tehnico-științifice asupra condiției omului în societate. Condiția umană în lumea contemprană

9. **Tratate de filozofie și logică**

9.1. Istoria filozofiei universale, moderne și contemporane (vol. IV—V)

9.2. Tratat de logică simbolică

9.3. Sensul și funcțiile culturii socialiste

9.4. Dicționarul educației ateiste

10. **Valorificarea tradițiilor progresiste din filozofia românească**

10.1. Gîndirea progresistă românească în prima jumătate a sec. al XX-lea (antologie)

10.2. Monografii ale curentelor și gînditorilor români de seamă din secolele XIX și XX

11. **Confruntări de idei în filozofia secolului XX**

11.1. Curente de idei în filozofia secolului XX

11.2. Confruntări contemporane în domeniul eticii

11.3. Locul și rolul ideologiilor în societatea burgheză contemporană

11.4. Filozofia burgheză și „Noua dreaptă"

11.5. Filozofia științei și idealismul contemporan

O. Chefan

NOTĂ

Publicăm, în continuare, cea de-a doua circulară difuzată de organizatorii celui de *al XVI-lea CONGRES INTERNAȚIONAL DE ISTORIA ȘTIINȚEI, BUCUREȘTI — ROMÂNIA* 26 august — 3 septembrie 1981

CIRCULARA NR. 2

INTRODUCERE. Al XVI-lea Congres Internațional de Istoria Științei va avea loc la București în perioada 26 august — 3 septembrie 1981, sub auspiciile Uniunii Internaționale de Istoria și Filozofia Științei/Divizia de istoria științei și ale Academiei Republicii Socialiste România.

Comitetul Român de organizare își exprimă convingerea că acest congres se va ridica la înălțimea celorlalte evenimente de reputație internațională găzduite de România în ultimii ani și va constitui o continuare a activității remarcabile depuse de congresele prealabile.

Tema Congresului :

ȘTIINȚĂ ȘI TEHNOLOGIE, UMANISM ȘI PROGRES

Congresul își propune să fie un for pentru prezentarea și dezbaterea problemelor legate de stadiul actual al cercetărilor în domeniul istoriei științei și tehnicii, de progresul științific și tehnologic.

1. PROGRAMUL GENERAL AL CONGRESULUI

Miercuri, 26 august
orele 8—19,00 — Înscrieri — Universitatea București, Rectorat, B-dul Gh. Gheorghiu-Dej nr. 64
Joi, 27 august
orele 10,00 — Ședința de deschidere a Congresului
15,00—18,00 — Sesiuni de lucru
orele 20,00—22,00 — Cocktail de bun venit.
Vineri, 28 august
orele 9,00—12,30 — Sesiuni de lucru
orele 15,00—18,30
Sîmbătă, 29 august
orele 9,00—12,30 — Sesiuni de lucru
18,00—20,00 — Spectacol de gală
Duminică, 30 august — Program de excursii
Luni, 31 august
Marți, 1 septembrie
Miercuri, 2 septembrie Sesiuni de lucru
orele 9,00—12,30
orele 15,00—18,30
Joi, 3 septembrie
orele 9,00—11,00 — Sesiuni de lucru
11,30 — Încheierea lucrărilor Congresului
orele 20,00—24,00 — Banchet

2. PROGRAMUL SINOPTIC

A. Secții științifice

1. Știința și tehnologia în antichitate
2. Știința și tehnologia din antichitate pînă în anul 1600 *
3. Matematica și mecanica **
4. Fizica și astronomia
5. Chimia
6. Științele biologice
7. Științele medicale și farmaceutice
8. Științele agricole
9. Științe ale Pămîntului
10. Tehnologie și inginerie
11. Istoria științelor despre om
12. Știința și societatea
13. Probleme metodologice în istoria și filozofia științei
14. Istoria transporturilor și telecomunicațiilor în secolele XIX și XX

B. Simpozioane

1. Rolul unităților standard în istoria științei și tehnicii
2. Tehnologie, umanism și pace — aspecte istorice
3. Știința, tehnologia și problemele dezvoltării sociale — comparații și perspective istorice
4. Știința și universitatea în epoca Renașterii
5. Creativitatea științifică și problemele progresului
6. Rolul femeilor în dezvoltarea științei și tehnicii
7. Rolul instrumentelor științifice în dezvoltarea științei
8. Revoluția în biologia secolului al XX-lea
9. Promovarea cercetării științifice și învățămîntului în istoria științei și tehnicii
10. Protejarea și valorificarea moștenirii culturale și naturale
11. Publicațiile privind istoria științei
12. Istoria acusticii muzicale

C. Ședințe tematice

1. Probleme ale interacțiunii științelor naturii, tehnice și sociale
2. Necesarul și întîmplătorul în descoperirea științifică
3. Raporturile dintre matematici și fizică începînd din secolul al XVIII-lea
4. Dezvoltarea științei și tehnicii în țările Orientului Îndepărtat
5. Științele matematice și fizice în țările arabe în timpul Evului Mediu
6. Surse primare pentru istoria științei și tehnicii. Tipologia surselor de manuscrise
7. Istoria științei și tehnicii în Africa

D. Comemorări

1. 1000 de ani de la nașterea lui Ibn Sina (Avicenna)
2. Bicentenarul nașterii lui Denis Poisson
3. Centenarul nașterii lui George (Gogu) Constantinescu
4. Bicentenarul nașterii lui George Stephensos

Pentru comunicări, la sesiuni științifice sînt prevăzute 15—20 minute; pentru rapoarte, la simpozioane 20—30 minute; pentru intervenții 5 minute.

NOTĂ: Participanții care doresc să facă comunicări în secțiile științifice sînt invitați să menționeze acest lucru în Formularul A. Dacă participanții doresc să-și ilustreze comunicările cu diapozitive sau filme, aceștia sînt rugați să indice acest lucru tot în formularul A (rame, diapozitive 50 × 50 mm). Împreună cu cererea de înscriere, participanții sînt rugați să trimită, pînă la 30 martie 1981, un rezumat al comunicării, pentru secțiile științifice, de maximum o pagină, format A4 (21 × 29,5 cm), dactilografiat și redactat într-una din limbile oficiale ale Congresului.

Rapoartele pentru simpozioane (4—6 pagini) vor fi, de asemenea, trimise pînă la 30 martie 1981.

Participanții care doresc să intervină la discuții la punctele B, C, D sînt rugați să trimită un rezumat (maximum una pagină format A4) pînă la aceeași dată.

---

* Anul 1600 trebuie considerat cu aproximație.

** După anul 1600, la secțiile 3—12.

Alte manifestări științifice

1. În timpul Congresului va avea loc Adunarea generală a Uniunii Internaționale de Istoria și Filozofia Științei/Divizia de istoria științei — IUHPS/DHS — (2 ședințe).
2. Academia Internațională de Istoria Științei își va ține Adunarea generală
3. Comitetele și Comisiile internaționale IUHPS/DHS își vor putea ține ședințele de lucru, asigurîndu-li-se spațiul necesar și includerea în program.
4. Se va organiza o masă rotundă cu tema „Tendințe viitoare în știință și tehnologie vizînd o dezvoltare umană", de către Academia de Științe Sociale și Politice, Federația mondială pentru studierea viitorului și Comisia națională română pentru UNESCO.

3. TIPĂRITURI

Volumul cu rezumatele comunicărilor făcute la secțiile științifice și cel cu textele rapoartelor vor fi înmînate participanților la deschiderea Congresului. Vor fi incluse în aceste volume numai lucrările primite pînă la termenul menționat (30 martie 1981) din partea persoanelor înscrise la Congres.

4. LIMBI OFICIALE

Limbile oficiale ale Congresului sînt : engleza, franceza, germana, rusa.

5. CENTRUL CONGRESULUI

Lucrările Congresului se vor desfășura în localul Universității din București, B-dul Gh. Gheorghiu-Dej nr. 64, care se află în centrul orașului. În acest centru vor funcționa următoarele birouri :

— Biroul Secretariatului Congresului
— Biroul Consiliului Executiv IUHPS/DHS
— Biroul de înregistrare a participanților la Congres, care va fi deschis cu începere din 26 august, orele 8—19.
— Biroul de informații turistice, excursii zilnice, program doamne, excursii post congres
— Biroul de schimb valutar și plată a taxelor de participare
— Oficiul poștal
— Biroul de mesaje
— Biroul TAROM (Romanian Air Line)

6. ÎNREGISTRAREA

a) Participanții sînt rugați să completeze formularul de înregistrare (A) dactilo sau de mînă cu litere majuscule și să-l trimită la Academia R. S. România, pentru cel de-al XVI-lea Congres Internațional de Istoria Științei, pînă la 30 martie 1981. După această dată nu se mai primesc formulare de înregistrare, participanții putînd să se înregistreze la sosire.

b) Taxa de înregistrare este de :

	elegat	Persoană însoțitoare
— pînă la 30 martie 1981	400 lei	100 lei
— pînă la sosire (26 august 1981)	500 lei	150 lei

c) Dacă anularea participării se face pînă la 1 iunie 1981, se rambursează participantului 50% din taxa de participare. După această dată taxa de participare nu se mai rambursează.

d) Plata taxelor de participare se face prin transfer bancar în contul 6441 701 51 deschis la Banca Națională a R. S. România, Sucursala Municipiului București, Contab. 95108.

Plata se poate face și direct la deschiderea Congresului.

Circulara nr. 2 mai cuprinde :

7. Cazarea

8. Excursii zilnice
9. Excursiile post-congres
10. Rezervări și plăți
11. Agenția de voiaj oficială.

Adresa Congresului : — Academia Republicii Socialiste România pt. al XVI-lea CONGRES INTERNAȚIONAL DE ISTORIA ȘTIINȚEI
79170 Calea Victoriei, 125 București — România

L.M.

SESIUNE ȘTIINȚIFICĂ LA IAȘI

La 31 octombrei 1980, sub egida Universității „Al. I. Cuza" și a Centrului de științe sociale, s-au desfășurat la Iași lucrările sesiunii științifice cu tema : *Cunoaștere, creativitate, comunicare.* Dezbaterile au avut loc în cadrul unei ședințe plenare și, apoi, în următoarele secții : Filozofie. Științe politice ; Logică. Matematică ; Limbă. Literatură. Artă ; Psihologie. Pedagogie. Învățământ.

În ședința plenară au fost susținute următoarele comunicări : *Resortul dialectic al creativității*, de acad. prof. dr. V. Pavelcu ; *Dimensiunile adevărului*, de prof. univ. emerit dr. Petre Botezatu ; *Creativitate și spirit revoluționar în concepția P.C.R. și a secretarului general, tovarășul Nicolae Ceaușescu*, de prof. univ. dr. I. Hagiu ; *Creativitatea poetică ca comunicare*, de prof. dr. Paul Miclău.

Din dezbaterile purtate în cadrul ședințelor pe secții, menționăm :

La *Secția* : Filozofie. Științe politice, comunicările :

Observații privind suportul filozofic al actelor de creație în științele social-umane, de lect. dr. Sîrbu Tănase ; *Empiric și teoretic în cunoașterea științifică*, de conf. dr. St. Celmare ; *Creativitatea — element esențial, dinamic al fenomenului de cultură și civilizație*, de conf. dr. N. V. Turcu ; *Cunoașterea și evaluarea de sine — imperative majore ale automodelării spirituale a omului societății socialiste*, de prof. dr. Vasile C. Ciocîrlan ; *Creativitate și dinamism în politica P.C.R. în domeniul democrației*, de conf. dr. R. Cepăreanu și conf. dr. D. Strugariu ; *Ideologicul — proiect socio-uman între cunoaștere și acțiune*, de lect. dr. Anton Carpinschi ; *Unitatea dintre semiotică, semantică și axiologie în cunoaștere și comunicare*, de conf. dr. Cezar Apreotesei ; *Performanțele gnoseologice ale dialogului*, de lect. dr. St. Papaghiuc și lect. dr. Gh. Mihai ; *Cunoaștere și comunicare în predarea socialismului științific la studenți*, de lect. dr. Ioan Mocanu ; *Specificitatea autoconducerii în plan cooperatist agrar*, de conf. dr. D. Strugariu și conf. dr. R. Cepăreanu ; *Normă și preferință normativă*, de prof. dr. Al. Boboc ; *Dinamismul realității și dezvoltarea teoriei social-politice*, de conf. dr. Ioan Căpreanu ; *Creativitatea — dimensiune esențială a personalității multilaterale*, de conf. dr. Dumitru Pichiu ; *Unele aspecte ale decodificării mesajului ideologic*, de asist. George Poede ; *Obiectivitate și angajare în cunoașterea de tip istoric*, de lect. dr. Virgil Catargiu ; *Criticismul kantian și epistemologia contemporană*, de asist. Nicolae Bobică ; *Dimensiunea estetică a creativității*, de lect. dr. M. Nistor ; *Funcția euristică a filozofiei*, de prof. dr. P. Dumitrescu ; *Normă și creație umană*, de conf. dr. Ioan Humă ; *Cunoaștere și creativitate în procesul integrării învățămîntului cu cercetarea și producția*, de prof. dr. Alfred Jeanrenaud, conf. dr. C. Jofa, conf. dr. D. Pichiu, lect. Ioan Mocanu, lect. Dionisie Morărașul, asist. I. Butnaru ; *Aspecte ale relației muncă-personalitate-creativitate în condițiile dezvoltării României contemporane*, de lect. dr. Maria Jurescu ; *Structuri diaporematice în modalitatea artistică a comunicării*, de lect. dr. Gh. Mihai și lect. dr. St. Papaghiuc ; *Rețeaua căilor de comunicare interpersonală*, de lect. Gh. Mihai și asist. Elena Tănase ; *Strategii de nuanțare conceptuală în științele social-economice*, de cercet. șt. pr. dr. V. Anton, cercet. șt. D. Stirbăț ; *Spiritul revoluționar — condiție hotărîtoare a creativității în domeniul științelor sociale*, de conf. dr. C. Jofa și asist. N. Bobică ; *Coordonate ale creației lui C. Rădulescu-Motru*, de lect. D. Alexoaie ; *Umanismul socialist și dezvoltarea creativității* de conf. dr. Elena Puha ; *Creație — dimensiune și temă a filozofiei*, de conf. dr. T. Ghideanu ; *Îndoiala — dimensiune a creativității*, de asist. St. Afloroaei ; *Politologia marxistă și creativitatea*, de prof. dr. Liviu Coptil ; *Cunoașterea paremiologică*, de conf. dr. Petru Ursache.

La *Secția* : Logică. Matematică, comunicările :

Modelarea fuzzy — un pas important în procesul de cunoaștere, de prof. dr. Olga Costinescu, lect. T. Buhăescu, asist. dr. L. Florescu ; *Modelul semiotic în criteriologia cunoștinței*, de lect. dr. Petru Ioan ; *Structură și reprezentare*, de lect. Tr. Stirbăț ; *Un model matematic al existenței*, de V. Postolică, T. Jucan, B. Proca ; *Structuri matematice nuanțate*, de asist. dr. Liviu Florescu ; *Asupra unor aplicații ale structurilor fuzzy*, de prof.

dr. Olga Costinescu, lect. T. Buhăescu, asist. dr. L. Florescu.

La *Secția* : Psihologie. Pedagogie. Învățămînt, comunicările : *Tehnicile de creativitate, rezultat și limită a cunoașterii*, de Ilie Dodea ; *Curs aplicativ de creativitate a adultului ; o experiență ieșeană*, de cercet. șt. dr. Ana Stoica ; *Constatări privind evoluția potențialului creator la adolescenți*, de cercet. șt. Mariana Caluschi ; *C. Rădulescu-Motru despre creativitatea poporului român*, de lect. D. Alexoaie ; *Personalitate și comunicare*, de prof. dr. Ioan Grigoraș ; *Creația în grup și fenomenul de asumare*, de Ilie Dodea ; *Comunicare și formare prin grupul de antrenament*, de conf. dr. Adrian Neculau ; *Cultivarea spiritului științific și experimental ca formă a cunoașterii în școală*, de cercet. șt. dr. Ioan Roman.

Dezbaterile din cadrul fiecărei secții au prilejuit interesante confruntări de idei, un rodnic schimb de opinii.

D. O.

SATUL ROMÂNESC — TRADIȚII, ACTUALITATE, PERSPECTIVE

În zilele de 29 și 30 noiembrie 1980, în orașul Slobozia, a avut loc o sesiune de comunicări științifice (cea de-a VII-a ediție), organizată de Muzeul Județean Ialomița și dedicată aniversării a 2050 de ani de la crearea primului stat dac centralizat și independent și aniversării a 15 ani de la cel de-al IX-lea Congres al Partidului Comunist Român. În cadrul celor patru secții tematice („Cîmpia Bărăganului în istoria poporului român" ; „Istoria instituțiilor, relațiilor și ideologiei agrare" ; „Istoria vieții rurale" ; „Satul românesc — tradiție, actualitate, perspective"), însumînd peste o sută de comunicări, s-a reliefat convingător prezența istorică și continuitatea valorilor socio-culturale de factură rurală în acest colț al teritoriului românesc.

Lucrările secțiunii a patra — al căror preambul l-a constituit referatul *Satul românesc la impactul cu civilizația industrială*, prezentat în planul sesiunii, de dr. Dumitru Matei (Institutul de filozofie — București), au încercat, în întregul lor, să contureze cadrul teoretic al viitoarei stații pilot de cercetare interdisciplinară a zonei Mostiștea, precum elocvent o atestă însești titlurile comunicărilor : *Cîteva probleme de antropologie culturală*, de Ion Olteanu (Institutul de filozofie — București) ; *Orientări de valoare în mediul rural*, de Silviu Coposescu (Universitatea din Brașov) ; *Metode de cercetare sociologică a civilizației rurale*, de Ion Goian (Inst. de filozofie — București) ; *Actualitatea cercetării zonale în studiile de ecologie umană* de Doina Dragomirescu (Centrul de sociologie al Universității din București) ; *Calculatorul electronic — mașina lui Kempelen*, de Liviu Dragomirescu (Institutul „V. Babeș" — București) ; *Probleme sociale și medicale în satul contemporan*, de Eugenia Hotnog (Institutul de Higienă, București) ; *Cîteva implicații psihologice ale diviziunii sociale a muncii, cu considerare specială asupra agriculturii*, de Vintilă Mihăilescu (Laboratorul de antropologie — București) ; *Așezarea umană ca orizont de viață*, de Dumitru Borțun (Universitatea din Brașov) ; *Fond și formă în arhitectura tradițională*, de Ion Vede (Institutul de proiectări, Slobozia) ; *Dinamica prenumială și dimensiunea familiei în județul Ialomița*, de Constantin Lămureanu, Gabriela Lămureanu (Muzeul Județean Ialomița) ; *Unele particularități ale satului de cîmpie*, de Ion Stroie (Institutul de filozofie — București) ș.a.

C. L.

SCURTE NOTE ȘI INFORMĂRI

La sfîrșitul lunii ianuarie 1981, la Nürenberg, a avut loc cu prilejul Anului Comemorativ Hegel, un „Congres-Hegel", cu următoarea arie tematică : 1. *Hegel — consilier școlar la Nürenberg* ; 2) *„Logica" de la Nürenberg*.

★

Între 7 și 12 octombrie 1981 va avea loc, la Salzburg, cu prilejul aniversării a 150 de ani de la moartea lui Hegel, cel de-*al XIV-lea Congres Internațional-Hegel*, cu tema : *Spiritul lumii*.

★

Cea de-*a doua Conferință internațională despre fantasticul în arte* va avea loc între 18—21 martie 1981 la Universitatea din Florida Atlantic (S.U.A.). Se vor discuta probleme actuale legate de teoria, folosirea și valoarea fantasticului în literatură, în film, în artă, în muzică, în teatru și în filozofie.

★

Departamentul de filozofie din Bowling Green State University (OH 43403, S.U.A.) anunță *conferințe de filozofie aplicată*, pe tema *Rațiune și decizie*, începînd cu data de 12 mai 1981. Se vor primi comunicări legate de aplicarea teoriei deciziei în ariile cele mai diferite, cum sînt: *etica, etica medicală, filozofia dreptului* ș.a.

★

În zilele de 24—28 august 1981, va avea loc la Centrul de conferințe de la Jablona, de lîngă Varșovia (R.P. Polonă), o conferință internațională cu tema: *Sensul vieții — sensul istoriei*, organizată de Academia de științe poloneză și de revista poloneză de filozofie în limbi străine „Dialectics and Humanism".

Lista preliminară a temelor ce vor fi dezbătute este următoarea.

1. Sensul vieții și sensul istoriei în filozofie — în trecut și în prezent;
2. Sensul vieții și sensul istoriei în cultura contemporană;
3. Semantica sensului;
4. Ontologia sensului;
5. Axiologia sensului;
6. Condiționarea social-istorică a concepției despre sensul vieții și sensul istoriei;
7. Sensul „existent" în opoziție cu sensul creat de om;
8. Teoria sensului și practica sensului;
9. Comunitatea și sensul vieții;
10. Legile istoriei și sensul istoriei;
11. Sensul vieții ca soluție la problema existenței umane;
12. Sensul vieții și sensul lumii în filozofia științelor naturii;
13. Creativitatea și sensul vieții (reflecții cu privire la rezultatele conferinței anterioare despre „Creativitate și viața socială").

Comunicările — pînă la 20 de pagini dactilo — redactate în limba engleză, vor fi trimise pe adresa redacției revistei „Dialectics and Humanism" (Nowy Swiat 49, 00—042 Warsaw, Poland), însoțite de scurte note autobiografice. Lucrările acceptate vor fi publicate și în revistă, autorii putînd să-și acopere, astfel, o parte din cheltuielile de participare la lucrările conferinței.

★

„Societatea kantiană" (Kant-Gesellschaft), avînd ca președinte pe Gerhard Funke, face cunoscut programul celui de-*al V-lea Congres Internațional Kant*, conceput ca un congres jubiliar cu prilejul împlinirii a 200 de ani de la apariția *Criticii rațiunii pure*. Congresul se va desfășura la Mainz (R.F.G.) între 4—8 aprilie 1981 și va avea ca temă: *„Critica rațiunii pure" a lui Kant — din perspectivă istorică, sistematică, critică*.

Secțiunile Congresului vor avea ca temă interpretarea *Criticii* de la „Estetica transcendentală" pînă la „Teoria metodei". Dintre temele conferințelor deschise menționăm: „Ce am învățat noi de la Kant?" (L. W. Beck, Rochester); „Istoria Criticii rațiunii pure. Biografia sistematică a unei gîndiri" (I. Heidemann, Bonn); „De aci și de astăzi se deschide o nouă epocă în istoria lumii" (H.-G. Gadamer, Heidelberg); „Filozofia transcendentală și metoda fizicii" (V. Mathieu, Turin); „Despre idealismul transcendental și realismul empiric" (E. Heintel, Wien); „Teoria kantiană a modalității" (J. Vuillemin, Paris); „Ideea Criticii rațiunii pure: Kant și Hegel" (W. H. Walsh, Edimburg); „Critica rațiunii pure în perspectivă" (W. H. Werkmeister, Tallahassee); „Libertatea în Critica rațiunii pure" (P. Laberge, Otawa). Cuvîntul de deschidere și conferințele vor fi publicate după Congres.

★

La 16 decembrie 1980 a avut loc dezbaterea cu tema: *Confruntări de idei în filozofia contemporană*, organizată de Institutul de filozofie și Catedra de filozofie a Universității București.

Concepută ca o deschidere la realizarea unui plan mai larg de dezbateri teoretice, la manifestare au participat cadre didactice și cercetători ai Institutului de filozofie, prilejuind un rodnic schimb de experiență, confruntarea părerilor în vederea unei înțelegeri adecvate a fenomenului filozofic din lumea de azi.

Comunicările, care au constituit punctul de plecare al discuțiilor, au fost următoarele: *Controversa în jurul marxismului astăzi, Problema „revizionismului"* (Alexandru Boboc); *Teme actuale în fenomenologie. Pe marginea celui de-al VIII-lea Congres Internațional de fenomenologie de la Salzburg, 10—15 august 1980* (Ludwig Grünberg); *Marxismul și antimarxismul. Critica orientărilor antimarxiste din gîndirea contemporană* (Gheorghe Al. Cazan); *Teologia protestantă astăzi* (N. I. Mariș).

Dezbaterea a evidențiat necesitatea intensificării preocupărilor pentru cercetarea la obiect a gîndirii secolului XX, îndeosebi pentru clarificarea unor laturi esențiale ale dezvoltării marxismului și ale impactului acestuia în lumea contemporană.

★

Transcriem mai jos sumarul ultimului număr al revistei „Analele științifice ale Universității «Al. I. Cuza» din Iași", Secțiunea III. b. Științe filozofice, tom. XXVI. Anul 1980:

ANTON CARPINSCHI, Politismul social — un model extensional de instituire ontologică a politicului; IONEL HAGIU, LIVIU COPTIL, Coordonate valorice ale autoconducerii muncitorești în R.S.R.; MIOARA NEDELCU, GHEORGHE POEDE, Neoconservatorismul — permanențe și reevaluări. — *FILOZOFIE, ISTORIE ȘI CRITICĂ FILOZOFICĂ*: G. BOURCEANU, Filozofie și praxis; ȘTEFAN AFLOROAIEI, Îndoiala — moment al conștiinței filozofice; PETRE DUMITRESCU, Istoria filozofiei în viziunea lui Ernest Stere; TUDOR GHIDEANU, Metoda functorilor și filozofiile sociale nemarxiste ale secolului nostru; D. N. ZAHARIA, Condiția umană în literatura absurdului; M. SĂRMĂȘANU, Concepția filozofică a lui Jean Jaurès. — *LOGICĂ ȘI EPISTEMOLOGIE*: PETRE BOTEZATU, Structurile intelectuale; PETRU IOAN, Contribuții la o teorie generală a raporturilor logice cu valoare de principii; TR. ȘTIRBAT, Asupra caracterizării algebrice a logicii propoziționale, GH. MIHAI, Principiile și tehnica argumentării; ȘTEFAN PAPAGHIUC, Sensurile evidenței în fizică. — *PROBLEME DE ESTETICĂ ȘI FILOZOFIA ARTEI*: AL. HUSAR, Semn și simbol în artă; M. NISTOR, Catharsis și comunicare estetică; GIAN FRANCO ARLANDI, Vizualizare, axiografie, graficație, cunoaștere. — *CERCETĂRI ASUPRA PERSONALITĂȚII*: SANDOR KISS, Trăsături generale ale mentalității socialiste; TIBERIU RUDICĂ, Implicații ale factorilor de ordin psihologic în actul medical; NICOLAE STRATONE, Timpul liber și formarea multilaterală a personalității; MITU MOVILĂ, Cu privire la responsabilitate, ca izvor de motivație și sens în familia socialistă. NOTE și RECENZII.

L. M.

Inquíry

(Norvegia)

Nr. 3/1980

Din sumar: C.A.J. COADY, Conducătorii și condușii — probleme ale unei teorii juste a războiului; GENEVIEVE LLOYD, Etica mediului ambiant a lui Spinoza; ARNE NAESS, Etica mediului ambiant și etica lui Spinoza. Comentarii la articolul Genevievei Lloyd; REIKO SHIMIZU, Excomunicarea și filozofia lui Spinoza; TERRELL CARVER, Dublul caracter al muncii la Marx; LILLY MARLENE RUSSOW, Audi despre imaginile mentale.

Nr. 4/1980

Din sumar: TERENCE BALL, Cunoașterea primejdioasă? Autosubminarea teoriei devianței sociale; WALTER BLOCK, Despre „Cu privire la metodologia austriacă" a lui Robert Nozick; J. O. WISDOM, Scheme în științele sociale. Partea I — structural și operațional.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

The Monist

(U.S.A.)

Nr. 2/1980

Din sumar : GEORGE P. FLETCHER, Dretul la viaţă ; JEFFRIE G. MURPHY, Şantaj : o cercetare preliminară ; EDMUND PINCOFFS, Virtutea, calitatea vieţii şi pedeapsa ; GEORGE SCHEDLER, Pot oare retributiviştii să susţină pedeapsa legală ? LAWRENCE ALEXANDER, Maşina Judecăţii din urmă : proporţionalitate, pedeapsă şi prevenire ; BARBARA BAUM LEVENBOOK, „Aşa e şi mai rău" ; JAMES B. BRADY, Tentative punitive.

Nr. 3/1980

Din sumar : MAX H. FISCH, Domeniul relevanţei lui Peirce ; CHARLES HARTSHORNE, O revizuire a categoriilor lui Peirce ; JOHN BOLER, Peirce, Ockham şi realismul scolastic ; JAAKKO HINTIKKA, "First Real Discovery" a lui C. S. Peirce şi relevanţa ei contemporană ; T. L. SHORT, Peirce şi incomensurabilitatea teoriilor ; JAMES F. HARRIS, KEVIN HOOVER, Abducţia şi noua enigmă a inducţiei ; WILLIAM J. GAVIN, Peirce şi „Voinţa de a crede" ; MIHAI NADIN, Logica vagului şi categoria de sinekism ; CHARLES J. DOUGHERTY, Apărarea fenomenologică a deducţiei la Peirce ; BERTRAND P. HELM, Natura şi modurile timpului ; KARL-OTTO APEL, C. S. Peirce şi adevărul post-tarskian.

Nr. 4/1980

Din sumar : DONALD HENZE, Stilul filozofiei ; LEE B. BROWN, Filozofie, retorică şi stil ; BEREL LANG, Spre o poetică a discursului filozofic ; ERICH HELLER, Poetul în era prozei — reflecţii despre *Estetica* lui Hegel şi *Elegiile duineze* ale lui Rilke ; PETER KIVY, *Billy* al lui Melville şi problema secular a răului : viermele în mugure ; DAVID WOOD, Stil şi strategie la limitele filozofiei : Heidegger şi Derrida ; LAWRENCE M. HINMAN, Filozofie şi stil ; CHARLES GRISWOLD, Stil şi filozofie : cazul dialogurilor lui Platon : EDWARD G. LAWRY, Literatura ca filozofie.

Continuare de pe contrapagina copertei

TEODOR DIMA, **Explicație și înțelegere**, vol. I, 1980, 220 p., 7 lei.

ION MORARU, **Un model epistemologic — psihologic al creativității tehnice**, 1980, 195 p., 5,50 lei.

EUGEN NĂSTĂȘEL, IOANA URSU, **Argumentul sau despre cuvîntul bine gîndit**, 1980, 280 p., 12,50 lei.

DUMITRU LEPĂDATU, **Teorii despre înstrăinarea umană**, 1980, 304 p., 9,75 lei.

EDITURA UNIVERS

AL. HUSAR, **Ars longa**, 1980, 336 p., 12,50 lei.

SIGMUND FREUD, **Scrieri despre literatură și artă**. Traducere și note de Vasile Zamfirescu, 1980, 345 p., 13,50 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

ALEXANDRU BOBOC, **Filosofia contemporană. Orientări și tendințe marxiste din sec. XX**, 1980, 230 p., 9,60 lei.

*** **Educație materialist-științifică și umanist-revoluționară.** Prelegeri, culegere de texte, 1980, 396 p., 9,75 lei.

EDITURA MINERVA

LUCIAN BLAGA, **Opere**, vol. 7 (Eseuri), 1980, 411 p., 17,50 lei.

ION LOTREANU, **Introducere în opera lui Mircea Eliade**, 1980, 240 p., 6,25 lei.

EDITURA EMINESCU

ION MIHAIL POPESCU, **O perspectivă românească asupra teoriei culturii și valorilor (Bazele teoriei culturii și valorilor în sistemul lui Lucian Blaga)**, 1980, 328 p., 11,50 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

CONSTANTIN NOICA, **Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel**, 1980, 253 p., 7,50 lei.

EDITURA KRITERION

IÓZSEF SPIELMANN, **Restituiri istorico-medicale. Studii de istoria științei și culturii**, 1980, 485 p., 17 lei.

EDITURA MERIDIANE

ION IANOȘI, **Hegel și arta**, 1980, 298 p., 13 lei.

EDITURA ALBATROS

CĂLINA MARE, **Introducere în ontologia generală**, 1980, 328 p., 10 lei.

EDITURA MILITARĂ

SIMION ASANDEI, **Ateism și religie**, 1980, 272 p., 8 lei.

EDITURA DACIA

ADRIAN MARINO, **Hermeneutica lui Mircea Eliade**, 1980, 478 p., 25 lei.

GEORGE MARICA, **Studii de istoria și sociologia culturii române ardelene din sec. XIX**, vol. III, 1980, 256 p., 13,50 lei.

ANDREI MARGA, **Herbert Marcuse**, 1980, 259 p., 7,50 lei.

VASILE FRĂTEANU, **Critica gîndirii mitice**, 1980, 352 p., 15 lei.

EDITURA JUNIMEA

PETRE BOTEZATU, **Note de trecător. Reflecții în marginea vieții**, 1979, 224 p., 3,75 lei.

GRIGORE C. MOISIL, **Știință și umanism**, 1979, 296 p., 7,75 lei.

EDITURA SCRISUL ROMÂNESC

TITU MAIORESCU, **Prelegeri de filosofie**. Ediție îngrijită, comentarii și note de Grigore Traian Pop, Alex. Surdu, 1980, 329 p., 16,50 lei.

EDITURA FACLA

CORNEL HARANGUȘ, **Intuiție și cunoaștere**, 1980, 191 p., 5,50 lei.

CĂRŢI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

* * * **Istoria filozofiei româneşti,** vol. II. Coordonatori: Dumitru Ghişe, Nicolae Gogoneaţă, 1980, 778 p., 43 lei.

CORNEL DAMIAN, ILIE PÂRVU (sub. red.), **Momente ale genezei şi evoluţiei filozofiei ştiinţei,** 1980, 224 p., 12 lei.

ANGELA BUSUIOC-BOTEZ, **Dialectica creşterii ştiinţei (O abordare epistemologică),** 1980, 228 p., 11,50 lei.

* * * **NOESIS. Travaux du Comité Roumain d'histoire et de philosophie des Sciences,** vol. VI, 1980, 191 p., 10,50 lei.

* * * **Dezvoltarea umană a întreprinderii.** Coordonator: Cătălin Zamfir, 1980, 330 p., 14 lei.

EDITURA POLITICĂ

MARX, ENGELS, LENIN, **Despre existenţa socială şi conştiinţa socială,** 1980, 282 p., 7 lei.

ION TUDOSESCU, **Acţiunea umană şi dialectica vieţii sociale,** 1980, 271 p., 12 lei.

ADELA BECLEANU-IANCU, **Spiritualitatea românească,** 1980, 215 p., 8 lei.

C. I. GULIAN, **Structura şi sensul culturii,** 1980, 398 p., 13 lei.

RADU FLORIAN, **Procese sociale contemporane,** 1980, 320 p., 10 lei.

GHEORGHE AŞTEFANEI, **Problematica alienării şi dezalienării,** 1980, 188 p., 5 lei.

LIUBOMIRA MIROŞ, **Raportul dintre individ societate, realizarea libertăţii în condiţiile socialismului,** 1980, 60 p., 2,50 lei.

ION C. POPESCU, **Schiţă pentru o metafilosofie marxistă,** 1980, 108 p., 4 lei.

CONSTANTIN RĂDUCU, **Căi şi modalităţi folosite în educaţia materialist-ştiinţifică a maselor,** 1980, 160 p., 6 lei.

VIRGIL STANCOVICI, **Filosofia integrării,** 1980, 350 p., 14 lei.

* * * **Dialectica şi socialismul,** Academia „Ştefan Gheorghiu", 1980, 196 p., 8 lei.

* * * **Interdisciplinaritatea în ştiinţa contemporană,** 1980, 406 p., 12 lei.

* * * **Contradicţiile sociale în socialism.** Coordonatori: I. Tudosescu, Aculin Cazacu, 1980, 327 p., 11 lei.

* * * **Conducerea ştiinţifică a societăţii.** Coordonatori: Sergiu Tamaş, Ion Mitran. Academia „Ştefan Gheorghiu", 1980, 314 p., 13 lei.

EDITURA ŞTIINŢIFICĂ ŞI ENCICLOPEDICĂ

DIMITRIE GUSTI, **Studii critice,** 1980, 390 p., 20 lei.

MIRCEA ELIADE, **De la Zamolxis la Genghis-Han,** 1980, 256 p., 21,50 lei.

CONSTANTIN VLAD, **Creştere şi valori,** 1980, 183 p., 6,25 lei.

PETRU BERAR, **Umanism şi ateism. Studii,** 1980, 263 p., 8 lei.

GHEORGHE ENESCU, **Fundamentele logice ale gîndirii,** 1980, 319 p., 10,50 lei.

GHEORGHE VLĂDUŢESCU, **Introducere în istoria filozofiei Orientului antic,** 1980, 266 p., 9,50 lei.

ION BANU, **Filosofia elenismului ca etică,** 1980, 246 p., 5,75 lei.

PETRU IOAN, **Axiomatica. Studiu morfologic,** 1980, 196 p., 6,25 lei.

[Continuare pe contrapagină]

REV. FILOZ., XXVIII, 2, P. 133—244, BUCUREŞTI, 1981

I.P.I. c. 1109

43 503

Lei 20

I 8052

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

● MODUL DE TRAI ȘI CALITATEA VIEȚII

ION TUDOSESCU

ÎN ÎNTÎMPINAREA CONGRESULUI INTERNAȚIONAL DE ISTORIA ȘTIINȚEI

Colaborează: MIRCEA FLONTA, SIMION GHIȚĂ, ILIE PÂRVU, D. N. ZAHARIA, CRIZANTEMA JOJA, CĂLINA MARE

3

MAI – IUNIE

TOMUL XXVIII – 1981

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, ION TUDOSESCU

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă, P. O. Box 136—137, Telex 11226 — București, România, str. 13 Decembrie, nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București, Telefon: 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressé à ILEXIM — Département Export-Import Presse, P. O. Box 136—137, telex: 11226 — rue 13 Décembre, no 3, 70716, Bucarest, Roumanie.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

i 8052

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXVIII Nr. 3 1981

ULU. 2014

SUMAR

- ION TUDOSESCU, Modul de trai și calitatea vieții 249
- ANETA NUȚU-BUSUIOC, Condiția umană și calitatea vieții 256

ÎN ÎNTÎMPINAREA CONGRESULUI INTERNAȚIONAL DE ISTORIA ȘTIINȚEI

- MIRCEA FLONTA, Istoria tradițională și istoria modernă a științei 261
- SIMION GHIȚĂ, De la vechea filozofie a naturii la știința modernă 268
- ILIE PÂRVU, „Secretul metodologic" al fizicii moderne: o temă epistemologică clasică și exegezele ei contemporane 273
- D. N. ZAHARIA, Adevărul și creșterea cunoașterii 280
- CRIZANTEMA JOJA, Cîteva reflecții asupra noțiunii de sistem în istoria gîndirii 285
- CĂLINA MARE, Raționalitatea științifico-tehnică și sistemul social 289

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- SORIN VIERU, Logica matematică și umanismul teoretic. Preliminarii 293
- TEODOR DIMA, PETRU IOAN, O contribuție românească în domeniul logicii . . . 299

150 DE ANI DE LA MOARTEA LUI HEGEL

- ION BIRIȘ, Totalitatea ca adevăr al identității și diferenței în filozofia lui Hegel 307
- GHEORGHE EPURE, Unele aspecte moderne ale dialecticii libertății la Hegel 314

OPINII DESPRE CĂRȚI

- DUMITRU GHIȘE, O nouă carte despre Hegel 319
- ION GOIAN, O introducere în opera lui Mircea Eliade 323
- DAMIAN TEODOSIU, Intuiția cognitivă și creația științifică 328

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

- Elitismul politic: antinomii, ambiții și abdicări *(Mihai Milca)*; Probleme actuale ale dialecticii sociale *(Luminița Oțelea)*: Un model epistemologic al progresului științific *(D. N. Zaharia, Ion Moraru)*; Relația dintre ideologie și cunoaștere *(Ion Stroie)*; Dialectica unei estetici *(Ion Itu)*; Sensuri ale problematicii și deschiderilor spiritului filozofic contemporan *(Ștefan Afloroaei)* 335

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ 353

Rev. filoz., XXVIII, 3, p. 245—356, București, 1981. 56

32186

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXVIII № 3 1981 г.

СОДЕРЖАНИЕ

● ИОН ТУДОСЕСКУ, Образ жизни и качество жизни 249
● АНЕТА НУЦУ-БУСУЁК, Человеческое условие и качество жизни 256

НАВСТРЕЧУ МЕЖДУНАРОДНОМУ КОНГРЕССУ ПО ИСТОРИИ НАУКИ

● МИРЧА ФЛОНТА, Традиционная и современная история науки 261
● СИМИОН ГИЦЭ, От старой натурфилософии к современной науке 268
● ИЛИЕ ПЫРВУ, «Методологический секрет» современной физики: классическая эпистемологическая тема и ее современные разработки 273
● Д. Н. ЗАХАРИЯ, Истина и рост познания 280
● КРИЗАНТЕМА ЖОЖА, Некоторые соображения о понятии системы в истории мышления 285
● КЭЛИНА МАРЕ, Научно-техническая рациональность и социальная система 289

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

● СОРИН ВИЕРУ, Математическая логика и теоретический гуманизм 293
● ТЕОДОР ДИМА, ПЕТРУ ИОАН, Румынский вклад в области логики . . . 299

150-ЛЕТИЕ СО ДНЯ СМЕРТИ ГЕГЕЛЯ

● ИОН БИРИШ, Совокупность как истина тождества и различия в философии Гегеля 307
● ГЕОРГЕ ЕПУРЕ, Современные аспекты диалектики свободы в философии Гегеля 314

МНЕНИЯ О КНИГАХ

● ДУМИТРУ ГИШЕ, Новая книга о Гегеле 319
● ИОН ГОЯН, Введение в произведения Мирчи Элиаде 323
● ДАМИАН ТЕОДОСИУ, Познавательная интуиция и научное творчество 328

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

● Политическая элитарность: антиномии, амбиции, отречения (*Михай Милка*); Актуальные вопросы социальной диалектики (*Луминица Оцеля*); Эпистемологическая модель научного прогресса (*Д. Н. Захария, Ион Морару*); Отношение между идеологией и познанием (*Ион Строе*); Диалектика одной эстетики (*Ион Иту*); Смысл проблематики и открытости современного философского духа (*Штефан Афлороаей*) 335

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 353

Rev. filoz., XXVIII, 3, p. 245—356, Bucureşti, 1981.

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXVIII Nº 3 1981

SOMMAIRE

● ION TUDOSESCU, Le mode de vie et la qualité de la vie 249
● ANETA NUȚU-BUSUIOC, La condition humaine et la qualité de la vie 256

EN VUE DU CONGRÈS INTERNATIONAL DE L'HISTOIRE DES SCIENCES

● MIRCEA FLONTA, L'histoire traditionnelle et l'histoire moderne de la science . . 261
● SIMION GHIȚĂ, De l'ancienne philosophie de la nature à la science moderne . . . 268
● ILIE PÂRVU, «Le secret méthodologique» de la physique moderne : un thème épistémologique classique et ses exégèses contemporaines 273
● D. N. ZAHARIA, La vérité et le progrès de la connaissance 280
● CRIZANTEMA JOJA, Quelques réflexions sur la notion de système dans l'histoire de la pensée 285
● CĂLINA MARE, La rationalité scientifique-technique et le système social 289

NOTES PHILOSOPHIQUES

● SORIN VIERU, La logique mathématique et l'humanisme théorique. Préliminaires 293
● THEODOR DIMA, PETRU IOAN, Une contribution roumaine dans le domaine de la logique 299

150 ANS DEPUIS LA MORT DE HEGEL

● ION BIRIS, La totalité comme vérité de l'identité et de la différence dans la philosophie de Hegel 307
● GHEORGHE EPURE, Quelques aspects modernes de la dialectique de la liberté chez Hegel 314

OPINIONS SUR LES LIVRES

● DUMITRU GHIȘE, Un nouveau livre sur Hegel 319
● ION GOIAN, Une introduction à l'œuvre de Mircea Eliade 323
● DAMIAN TEODOSIU, L'intuition cognitive et la création scientifique 328

Rev. filoz., **XXVIII**, *3*, p. 245–356, Bucarest, 1981.

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

● L'élitisme politique: antinomies, ambitions et abdications *(Mihai Milca);* Problèmes actuels de la dialectique sociale *(Luminița Oțelea);* Un modèle épistémologique du progrès scientifique *(D. N. Zaharia, Ion Moraru);* La relation entre l'idéologie et la connaissance *(Ion Stroie);* La dialectique d'une esthétique *(Ion Itu);* La problématique et les tendances de l'esprit philosophique contemporain *(Ștefan Afloroaei)* 335

LA VIE SCIENTIFIQUE 353

MODUL DE TRAI ȘI CALITATEA VIEȚII

DE

ION TUDOSESCU

1. STRUCTURA MODULUI DE TRAI ȘI DIMENSIUNILE CALITĂȚII VIEȚII

Fiind determinat de modul de producție și de modul de organizare a vieții sociale (pe care-l condiționează modul de producție), modul de trai se poate defini ca *modalitate de manifestare a nevoilor umane*, de adecvare a condițiilor și cadrelor vieții sociale la cerințele existențiale și acționale ale oamenilor, ca *mod de realizare a aspirațiilor umane*, de servire de către societate a agentului care o produce (sociotehnic, economic, organizațional și valoric) și pe care-l determină.

Între componentele modului de trai, două ni se par a fi dominante : *a) nivelul de trai al oamenilor*, cuantumul de bunuri și valori pe care societatea le pune la dispoziția membrilor ei (diferențiat în raport cu diviziunea socială, profesională și organizațională a societății) în funcție de nivelurile creșterii economice (la rîndul lor dependente de nivelurile atinse în domeniile dezvoltării tehnico-materiale a societății), cuantum care se traduce printr-un anumit *standard* (economic) *de viață* ; *b) modul în care oamenii își satisfac trebuințele lor*, felul în care ei selectează și consumă din aria de bunuri și valori puse la dispoziția lor (măsurat) de către societate pe acelea care le dau cea mai mare satisfacție în funcție de nivelul orizonturilor axiologice specifice societății și epocii în care ei trăiesc.

În structura modului de trai se poate astfel vorbi de un *nivel de consum* și un *mod de consum* al bunurilor materiale și spirituale, primul aspect vizînd îndeosebi dimensiunea *cantitativă*, iar cel de-al doilea îndeosebi dimensiunea *calitativă* a modului de trai. Din perspectiva sa calitativă, modul de trai este dependent de nivelul de realizare umană în plan axiologic, de satisfacțiile pe care le au oamenii în funcție de o anumită tablă de valori, traducîndu-se printr-un anumit grad de conștientizare a modului în care ei sînt rațional serviți de către societate. În funcție de nivelul conștiinței realizării lor, oamenii aderă la tabla de valori a societății în care trăiesc sau se simt frustrați de drepturile și libertățile lor legitime, manifestîndu-se atitudinal fie pentru conservarea și propulsarea rînduielilor sociale existente, fie împotriva acestora. Neutralismul atitudinal în această privință nu este expresia împăcării cu realitatea socială existentă, ci consecința unui confuzionism valoric, a neînțelegerii de către unii membri ai societății a raționalității sociale și a propriilor nevoi materiale și spirituale.

În structurarea modului de trai intervin și alte elemente, cum ar fi : *stilul de viață* — modul specific al raportării oamenilor unii la alții în cadrul microgrupurilor și macrogrupurilor sociale, precum și al raporturilor oame-

Rev. filoz., XXVIII, 3, p. 249—260, București, 1981

nilor cu natura, nu numai în cadrul, ci și în afara procesului productiv; *modul de comportare socială* (morală, politică, juridică) a oamenilor în relațiile umane nesupuse controlului social, felul lor de a se raporta la normele de convieţuire civică (nu numai morală și juridică) în condițiile traiului cotidian; *modul de comportare civilizată* a oamenilor în relațiile lor de muncă, în familie și în societate. Se poate vorbi chiar și de o *artă de a trăi* (autoreglare a comportamentului individual în raport nu numai cu optimul social, ci și cu optimul individual), tot astfel cum *etica relațiilor umane* (care evidențiază frumusețea morală a comportamentului uman) este dublată de o *estetică a relațiilor umane* (un anumit echilibru și eleganță în practica relațiilor umane în toate domeniile vieții sociale).

Toate aceste ipostaze ale modului de trai, îndeosebi *modul în care oamenii își satisfac trebuințele lor materiale și spirituale* și *stilul de viață*, configurează coordonatele de bază ale unei anumite *calități a vieții* *. Acestora li se adaugă și altele, între care, în epoca noastră, un rol deosebit îl au : *calitatea spațiului ambiental*, natural și social (adesea neglijat în strategiile de acțiune socială, deși actuala revoluție științifico-tehnică provoacă grave consecințe mediului natural de existență a oamenilor dacă nu este dirijată rațional); *condițiile de muncă* și *modul în care oamenii percep valoarea umană și umanizatoare a muncii* (știut fiind că munca este nu numai domeniul de manifestare umană în care se produc bunurile și valorile, ci și domeniul principal al instituirii satisfacțiilor umane — nu numai materiale, ci și, din ce în ce mai mult, a celor de natură morală și estetică, cu mari rezonanțe atît la nivelul rațional, cît și la nivelul psihic al existenței umane).

*

În cercetarea calității vieții — tocmai în vederea surprinderii coordonatelor modului de trai în societățile contemporane îndeosebi în societatea socialistă românească în etapa actuală —, considerăm că trebuie avut în vedere un *complex de indici*, din care reținem următoarele categorii mai importante :

a) Calitatea mediului social-politic (caracterul relațiilor și instituțiilor politice, natura și dinamica democratismului vieții sociale, sensurile și limitele libertăților și drepturilor politice ale membrilor societății, gradul

---

* Avînd o structură și o extensiune aparte în sistemul de concepte cu care științele sociale operează astăzi în direcția explicării problematicii omului contemporan, acest concept comportă încă discuții. Între altele, unii îi contestă operaționalitatea, considerînd că este suprapus conceptului de mod de trai, iar alții încearcă să-l diferențieze total de acest concept. Dealtfel, termenul de *calitate a vieții* a intrat de puțină vreme în circulație în aparatul conceptual al științelor sociale și umane, prezența sa fiind determinată îndeosebi de constituirea problematicii ecologiei umane (în condițiile în care s-a constatat că revoluția științifico-tehnică provoacă mari dificultăți sistemului ambiental uman; dacă nu se va ține cont de aceste dificultăți în strategia de ansamblu a acțiunilor umane, procesul de poluare a mediului înconjurător se va adînci iremediabil, astfel încît va fi pusă în pericol însăși calitatea naturală a existenței umane). Termenul de *calitate a vieții* nu poate fi însă acoperit numai de sensurile pe care i le conferă problematica ecologică a omului contemporan; determinarea calității vieții implică și o perspectivă economică, sociologică și filozofică. De aceea, considerăm că — împreună cu, și în prelungirea termenului de mod de trai — termenul de calitate a vieții contribuie la definirea condițiilor de realizare a omului contemporan, la caracterizarea criteriilor metodologice și strategice necesare edificării unor relații sociale care să ofere perimetrul obiectiv și motivația subiectivă a formării omului nou al societății socialiste.

de participare la decizie şi conducere, la exercitarea puterii de către diferite clase şi categorii sociale şi consecinţele exercitării acesteia asupra condiţiilor de realizare colectivă şi individuală a membrilor societăţii);

b) Nivelul şi evoluţia veniturilor populaţiei (media veniturilor pe cap de locuitor şi media consumului individual, raporturile dintre veniturile directe şi indirecte, dintre veniturile colective şi veniturile individuale ale oamenilor muncii, ale tuturor membrilor societăţii);

c) Nivelul şi structura consumului (structura, cantitatea şi calitatea bunurilor materiale destinate consumului, structura şi nivelul calitativ al valorilor la care aspiră şi au acces oamenii muncii, condiţiile de locuit, de transport, accesul la informaţie, gradul de confort al traiului cotidian).

d) Condiţiile de muncă şi de organizare a muncii (măsura în care este încadrată în producţie forţa de muncă de care dispune societatea, modul de încadrare şi de promovare în muncă după nivelul de pregătire profesională şi gradul de responsabilitate socială, gradul de corelare a organizării şi eficienţei întreprinderilor şi instituţiilor sociale cu satisfacţia în muncă, raportul dintre modul de organizare a muncii, eficienţa economică a întreprinderilor şi instituţiilor sociale şi eficienţa umană a muncii);

e) Gradul de acces al oamenilor muncii la învăţământ şi cultură (raportul dintre cerinţele sociale de pregătire şi calificare a forţei de muncă şi aspiraţiile profesionale ale tinerilor, calitatea instrucţiei şi educaţiei, raportul dintre cerinţe şi aşteptări în procesul de repartizare sau încadrare în muncă a absolvenţilor diferitelor niveluri ale învăţământului; raportul dintre pregătirea de specialitate şi pregătirea ştiinţifică şi culturală generală a diferitelor categorii de oameni ai muncii);

f) Raportul dintre timpul de muncă şi timpul liber şi modul de folosire a timpului liber (raportul dintre timpul de muncă prescris normativ şi timpul de muncă efectuat concret, inclusiv cel care depăşeşte obligaţiile prevăzute statutar în programul de muncă, raportul dintre condiţiile de exercitare şi calitatea serviciilor şi cuantumul de timp liber consumat de populaţie pentru asigurarea nevoilor curente de trai, condiţiile şi calitatea activităţilor cultural-educative şi turistice în vederea potenţării finalităţilor acţionale ale timpului liber, precum şi modul în care oamenii folosesc aceste condiţii);

g) Condiţiile ecologice de viaţă ale populaţiei (calitatea mediului ambiant şi preocupările de protejare sau de ameliorare a coeficientului de poluare a acestuia în procesul industrializării şi urbanizării);

h) Starea de sănătate fizică şi psihică a populaţiei, nivelul de organizare şi de eficienţă a reţelei instituţiilor de ocrotire a sănătăţii şi de prevederi sociale, gradul de acces real al populaţiei şi calitatea asistenţei medicale (în mediul rural şi urban, în funcţie de vîrstă şi pe diverse categorii sociale şi profesionale), nivelul de autoeducaţie sanitară a populaţiei.

Trecerea în revistă a tuturor acestor categorii de indici de măsurare şi apreciere a calităţii vieţii îndeamnă la adoptarea unei viziuni cuprinzătoare şi sistemice asupra modului de trai al oamenilor şi contribuie — considerăm noi — la conturarea unei metodologii cu valoare operaţională în cercetarea procesului de edificare a unui mod superior de viaţă în etapa actuală de dezvoltare multilaterală a societăţii noastre socialiste.

2. PARTICULARITĂȚI ALE MODULUI DE TRAI SOCIALIST

Fiecărei orînduiri sociale îi corespunde un anumit mod de trai, în funcție de natura modului de producție, a modului de proprietate și a tipului de repartiție, de scara de valori care-i este specifică, de modelul uman pe care-l propulsează, de gama intereselor și aspirațiilor membrilor societăților respective. În procesul edificării, fiecare orînduire socială asigură oamenilor un anumit standard de viață, conferă vieții lor o anumită calitate, structurează o matrice obiectivă de realizare a condiției umane și un anumit mod de conștientizare și de înțelegere a posibilităților obiective pe care societatea le poate oferi în acest scop.

Istoria societății omenești se manifestă astfel nu numai ca o succesiune a modurilor de producție (și a modurilor de proprietate și de repartiție), ci și — pe temeiul acestora — ca o *succesiune de moduri de trai*, cărora le corespund — în fiecare orînduire, epocă sau etapă a procesului istoric — *calități diferite de concepere și trăire a vieții oamenilor* (în concordanță cu tipologia aspirațiilor și orizonturilor lor valorice — specifice acestor orînduiri, epoci sau etape istorico-sociale).

Așadar, asemănător corelației (de tip determinist-dialectic) dintre progresul de ansamblu al societății (marcat de succesiunea istorică a formațiunilor sociale) și dezvoltarea naturii umane (marcată de înnoirile umane înfăptuite în cadrul fiecărei trepte a procesului istoric), *procesului (istoric) general de înnoire umană îi corespunde un proces* (de asemenea istoric) *de schimbare a calității vieții și de edificare* succesivă *a unor modalități noi* (mereu superioare) *de concepere și trăire a vieții*.

Pentru cercetătorii din toate domeniile științelor sociale se pune astfel problema investigării *trăsăturilor modului de viață socialist*, în comparație cu modurile de viață specifice altor orînduiri sociale, îndeosebi în antiteză cu trăsăturile modului de viață promovat de orînduirea capitalistă contemporană.

a. Particularitățile modului de trai socialist decurg, în primul rînd, din specificul modului de producție propriu orînduirii socialiste, din caracteristicile bazei și suprastructurii socialiste. Concordanța dialectică dintre nivelurile de dezvoltare a forțelor de producție și caracterul relațiilor de producție, dintre bază și suprastructură înlătură antagonismele proprii celorlalte orînduiri, inclusiv cele care se manifestă între modul de producție și modul de trai (în țările capitaliste dezvoltate din epoca noastră, de exemplu, există o puternică contradicție între nivelul foarte ridicat al forțelor de producție și nivelul general de viață al oamenilor muncii, scăzut în raport cu cotele atinse în domeniul progresului bazei tehnico-materiale a societății).

Socialismul cunoaște în această privință *o concordanță dialectică între modul de trai și modul de producție*, ceea ce determină un proces continuu de ridicare a nivelului de viață al oamenilor muncii ca urmare a dezvoltării în ritmuri mereu sporite (sau constant ridicate) a forțelor de producție. Odată cu dezvoltarea continuă a nivelului de viață are loc în socialism și un proces de perfecționare generală a modului de trai. La înnoirea acestuia contribuie nu numai progresul continuu al forțelor de producție, ci și, îndeosebi, caracterul relațiilor de producție, modul de proprietate și formele repartiției pe care le consolidează relațiile de pro-

ducţie socialiste, pentru că în aceste domenii se structurează condiţiile egale de realizare a oamenilor, de înfăptuire a năzuinţelor lor materiale şi spirituale. Poziţia comună (la nivel colectiv) a tuturor membrilor societăţii faţă de mijloacele de producţie şi repartiţia după cantitatea şi calitatea muncii (şi nu după proprietate) creează nu numai condiţiile unei egalităţi reale (din punct de vedere al şanselor de realizare) între oameni în socialism, ci şi, corespunzător, ale unui *proces* (tendenţial) de *omogenizare* * *a nivelurilor şi a modului de trai* ale tuturor categoriilor sociale şi chiar ale tuturor membrilor societăţii, trăsătură cu atît mai important de subliniat cu cît nici o societate anterioară n-a putut propune şi atinge un asemenea nivel de înfăptuire socială.

b. Datorită caracterului colectiv al proprietăţii asupra mijloacelor de producţie şi, ca urmare, a dependenţei repartiţiei de cantitatea şi calitatea muncii, funcţionează ca o trăsătură specifică a modului de trai în socialism şi *unitatea dintre proprietar, producător şi beneficiar*. De aceea, cuantumul mai mare sau mai mic de bunuri şi valori care revin (prin repartiţie directă sau indirectă) membrilor societăţii nu depinde, în socialism, de proprietate sau de jocul intereselor individuale şi colective (ale diferitelor categorii sociale), ci de nivelul produsului social total, de venitul naţional şi, ca atare, de nivelul atins în dezvoltarea forţelor productive materiale ale societăţii.

Asigurîndu-şi un fond naţional de dezvoltare, societatea dispune ca întregul fond de consum repartizat din venitul naţional să fie retribuit echitabil tuturor membrilor societăţii, conform principiului socialist al repartiţiei, astfel încît să se respecte calitatea tridimensională a oamenilor muncii, aceea de a fi deopotrivă proprietari, producători şi beneficiari. Se realizează, pe această cale, una din virtuţile fundamentale ale democraţiei socialiste, capătă substanţă vie principiul egalităţii între oameni (motivat obiectiv de natura relaţiilor materiale, specifice societăţii socialiste), datorită căruia se poate vorbi în socialism şi de *un proces de democratizare a nivelului şi* (pe baza acestuia) *a modului de trai*.

---

* Omogenizarea, din punctul de vedere al nivelului de viaţă şi, cu atît mai mult, al modului de trai, nu trebuie înţeleasă ca un egalitarism abstract, în sensul ştergerii oricăror deosebiri între oameni în domeniul retribuţiei şi, în general, al veniturilor individuale ale populaţiei. Atîta vreme cît funcţionează criteriul repartiţiei şi după calitatea muncii sau în măsura în care nevoile oamenilor sînt diferite (de la familie la familie, de la individ la individ), nu poate fi vorba de absenţa oricăror inegalităţi în domeniul repartiţiei. Pe de altă parte, sînt activităţi sociale de care societatea are nevoie în mod prioritar, ceea ce determină acordarea (sub diferite forme) a unui supliment de retribuţie (de venituri) celor care se angajează să efectueze astfel de activităţi. Diferenţierile în privinţa modului de viaţă sînt mai manifeste în domeniul nevoilor şi aspiraţiilor valorice ale oamenilor. Preferinţele pentru împlinirea la acest nivel şi, respectiv, opţiunea pentru renunţarea la unele satisfacţii de ordin material (dincolo de asigurarea nevoilor fundamentale de această natură), în schimbul unor compensări de natură spirituală şi morală (cu o puternică încărcătură axiologică) sînt însă de competenţă individuală şi nu socială. Societatea potenţează (prin educaţie) astfel de transferuri în aria de bunuri şi valori de care dispune în vederea repartizării lor membrilor săi şi — în virtutea principiului egalităţii sociale, a omogenizării nivelului şi modului de trai — oferă în acest sens tuturor condiţii de egalitate a şanselor de realizare, dar atingerea diferitelor grade de înfăptuire a năzuinţelor şi nevoilor depinde hotărîtor de stăruinţa şi capacitatea individuală de a dobîndi orizonturile de realizare spre care aspiră. Omogenizarea de tip socialist a modului de trai nu exclude, aşadar, ci presupune (dialectic) diferenţieri, stimulează chiar deosebiri (motivate atît obiectiv, cît şi subiectiv) în domeniul realizării umane (acestea „nefiind însă esenţiale şi nevizînd evantaiul bunurilor şi valorilor fundamentale de care au nevoie oamenii muncii în socialism pentru a se realiza conştient ca oameni liberi).

c. *Edificarea modului de trai socialist se înfăptuieşte treptat*, de-a lungul întregului proces de construcţie şi dezvoltare multilaterală a socialismului. În primele sale etape, se creează condiţiile obiective şi subiective pentru *asigurarea satisfacerii nevoilor materiale fundamentale de viaţă ale oamenilor muncii* (satisfacerea unei asemenea cerinţe în procesul de realizare umană fiind cu deosebire în atenţie în ţările socialiste care pornesc de la un nivel scăzut de dezvoltare economică), punîndu-se astfel capăt stării de mizerie materială în care mulţi dintre ei au fost nevoiţi să trăiască în orînduirile anterioare (şi cu care se mai confruntă astăzi omenirea în multe regiuni ale lumii). Satisfacerea, în linii generale, a nevoilor de hrană, îmbrăcăminte şi locuinţă ale populaţiei, precum şi a nevoilor de instrucţie şi educaţie, de ocrotire a sănătăţii şi asistenţă socială, la nivelul gradelor actuale de civilizaţie şi confort, oferă premisele înţelegerii de către oamenii muncii a raţionalităţii raporturilor dintre individ şi societate pe care le instituie socialismul, a virtuţilor autentic umaniste şi umanizatoare ale relaţiilor de producţie socialiste, a strategiei acţionale a partidelor comuniste şi muncitoreşti în condiţiile socialismului.

Satisfacerea nevoilor fundamentale de viaţă ale oamenilor nu reprezintă însă decît *treapta iniţială* a procesului complex de satisfacere a trebuinţelor (inclusiv a celor materiale) ale oamenilor muncii. *Există o permanentă dialectică a nevoilor*, progresul se manifestă şi la nivelul structurii bunurilor care configurează cerinţele bunăstării oamenilor, al cărui sistem de referinţă îl constituie atît creşterea treptată a cuantumului şi gamei de bunuri pe care societatea le pune la dispoziţie membrilor săi prin sporirea capacităţilor ei de producţie materială, cît şi dinamica cerinţelor materiale pe care le determină progresul civilizaţiei umane în general. Toate acestea fac necesară conceperea unei strategii elastice de acţiune în domeniul asigurării cerinţelor modului de trai socialist, în care să se privească istoric şi criteriile de testare a orizonturilor trebuinţelor umane, precum şi mijloacele şi metodele de acţiune în vederea satisfacerii acestor trebuinţe.

De aceea, fiecare etapă în dezvoltarea societăţii socialiste aduce în primul plan al politicii de satisfacere a trebuinţelor materiale ale oamenilor *noi tipuri de bunuri materiale, într-o dimensionare cantitativă sporită*, atingîndu-se, în perspectiva făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi a ajungerii la niveluri medii şi superioare de creştere economică (măsurate prin cuantumul de venituri medii pe cap de locuitor), *niveluri înalte de satisfacere a bunăstării materiale*, asigurîndu-se fiecărui om al muncii *toate cerinţele de consum raţional* (nu numai pentru societate, ci şi pentru individ) *în domeniul bunurilor materiale*, la nivelul *celor mai exigente cote de confort şi civilizaţie* **.

** În această privinţă nu trebuie acceptate ca sistem de referinţă consumurile de bunuri materiale din ţările capitaliste contemporane superdezvoltate. Civilizaţia de consum nu este un model de urmat în domeniul făuririi modului de viaţă (şi nici chiar a nivelului de viaţă) socialist. Deoarece: se consumă bunuri materiale peste nevoile reale de trai (biologic, social şi uman); se acumulează fără limite bunuri de către diferite categorii sociale, fără ca acestea să aibă acoperiri în nevoi reale ale celor care le posedă (în condiţiile în care alte categorii sociale nu-şi pot realiza uneori nici cerinţele fundamentale de bunuri materiale); se suprasolicită apetitul pentru consumul de bunuri materiale (care nu numai că nu acoperă nevoi reale, dar uneori chiar împiedică satisfacerea unor nevoi reale, periclitînd condiţia biologică şi ecologică a omului contemporan), deoarece scopul producţiei de bunuri materiale în capitalismul dezvoltat nu este satisfacerea nevoilor umane în acest domeniu, ci obţinerea profitului maxim.

În orice societate, *treptelor de realizare umană în domeniul nevoilor (trebuințelor) materiale li se adaugă altele care au ca obiectiv satisfacerea unor nevoi (trebuințe) spirituale și morale.* Socialismul operează însă și în această direcție o mutație. Mijlocind acțiunea unor criterii raționale și profund umaniste de satisfacere a cerințelor umane, potrivit cărora funcționează un echilibru între cele două mari domenii de nevoi umane (bunuri materiale și valori spirituale), *socialismul subordonează întregul sistem de repartiție procesului de realizare a condiției umane,* astfel încît să se asigure o concordanță dialectică între progresul material și progresul spiritual al societății, între condițiile obiective și aspirațiile subiective ale procesului de realizare umană, din aria de structurare și înfăptuire a acestora eliminîndu-se treptat fenomenele de înstrăinare.

d. În lumina acestor criterii, *satisfacerea trebuințelor materiale ale oamenilor rămîne un obiectiv fundamental al programului social de realizare umană pînă în momentul (etapa) cînd astfel de trebuințe sînt satisfăcute în linii generale.* Concomitent se acționează și *în direcția satisfacerii la nivele din ce în ce mai înalte a nevoilor spirituale și a cerințelor morale ale oamenilor.*

În această perspectivă se realizează condițiile instituirii unui accentuat proces de dezalienare (de toate tipurile, de la cea economică pînă la cea morală și religioasă), a cărui finalitate este atingerea unor niveluri superioare ale conștiinței de sine (colectivă și nu numai individuală) omului nou al societății socialiste fiindu-i specifice trepte din ce în ce ma, înalte de obiectivare și de apropiere de sine, de adecvare a realității lai cerințele sale, concepute și măsurate rațional.

Bunăstarea materială și spirituală specifică modului de viață socialist asigură așadar oamenilor o calitate a vieții în care satisfacția realizării de sine individuale se întemeiază pe sentimentul deplinei realizări colective, iar libertatea devine o coordonată existențială a omului în măsura în care este întemeiată pe responsabilitate, ceea ce semnifică un grad superior de corelare între integrarea socială (de tip socialist) a individului și personalizarea (de tip socialist) de către societate a acestuia. Se poate deduce, astfel, că *socialismului îi este specifică o strategie deschisă de acțiune în domeniul asigurării nevoilor materiale și spirituale ale oamenilor muncii,* în centrul atenției politicii de edificare a modului de trai socialist fiind situat imperativul instituirii unei calități superioare a vieții, în concordanță cu cerințele și direcțiile actuale ale procesului de formare a omului nou, în ipostaza sa de *personalitate multilateral dezvoltată.*

e. În analiza specificului modului de trai socialist se impun cîteva precizări importante în privința *raportului dintre nivelul de viață și modul de trai.*

La același nivel de viață, în funcție de tipologia relațiilor de producție, se structurează moduri de trai diferite. Astfel, datorită caracterului colectiv al proprietății, nivelurile de viață în socialism pot condiționa moduri superioare de viață în raport cu cele pe care le condiționează în capitalism caracterul privat al proprietății asupra mijloacelor de producție.

Superioritatea modului de trai în socialism (în condițiile unor niveluri de viață egale sau chiar mai scăzute decît în capitalism) este determinată de acțiunea mai multor factori. În primul rînd, nivelurile de viață exprimate prin veniturile medii pe cap de locuitor au consecințe diferite în socie-

tatea socialistă (față de cea capitalistă), pentru că oscilațiile în jurul valorii medii a venitului pe cap de locuitor sînt foarte mici, în timp ce în țările capitaliste sînt foarte mari (astfel încît, în aceste țări, veniturilor deosebit de mari ale unora le corespund venituri derizorii în rîndul masei largi de oameni ai muncii), ceea ce determină și moduri de trai foarte diferite în cele două tipuri de orînduiri.

În al doilea rînd, egalitatea dintre oameni — determinată de poziția lor comună față de mijloacele de producție și de participarea relativ egală, în funcție de criteriul muncii, la repartiția părții din venitul național care este destinată consumului populației — mijlocește în socialism afirmarea plenară a sentimentului egalității și a sentimentului raționalității sociale, a conștiinței concordanței dintre posibilitățile obiective de care dispune societatea și nivelul de realizare, de bunăstare materială și spirituală a oamenilor.

În al treilea rînd, oamenii nu-și reduc nivelul de aspirații la un cuantum de bunuri materiale, ci aspiră tot mai mult spre orizonturi superioare (morale și spirituale) de realizare, prin dobîndirea acestora atingîndu-se cote mai înalte în modul lor general de trai.

În al patrulea rînd, prin sistemul propriu de organizare politică a vieții sociale, deschis spre un democratism real (care stimulează participarea directă a oamenilor muncii la decizie și conducere, în toate verigile organismului social), scopurile individuale interferează cu scopurile colectivității, progresul de ansamblu al societății înfățișîndu-se oamenilor muncii ca un domeniu și un criteriu propriu de realizare.

CONDIȚIA UMANĂ ȘI CALITATEA VIEȚII

DE

ANETA NUȚU-BUSUIOC

Unul din conceptele de bază ce mijlocesc abordarea, explicarea, descrierea și înțelegerea problematicii umane este și cel de „condiție umană". Diferitele științe particulare studiază din perspective bine delimitate ceea ce cu un termen generic numim „condiția umană", stabilind, în funcție de parametrii concreți, mijloacele, căile, strategia și tactica de formare și transformare a condiției umane, ca devenire biologică, spirituală, intelectuală, culturală, socială etc. În acest sens se vorbește despre „condiția biologică" a omului, despre „condiția sa intelectuală", „culturală", „economică", „politică" etc.

Depășind aceste abordări — necesare, dar, în mod firesc, parțiale, deci nu și suficiente — unghiul de vedere filozofic le însumează unei perspective globale, totalizatoare.

Într-o primă aproximație, *condiția umană* se înfățișează ca o categorie filozofică ce desemnează *ansamblul, totalitatea sistemic-structurată a determinațiilor, caracteristicilor și factorilor individuali și sociali, obiectivi și*

subiectivi, materiali și spirituali ce exprimă posibilitatea, modalitatea și gradul participării omului la creația culturii și la edificarea civilizației implicit la autocreația, la autoconstrucția sa individuală și colectivă. Condiția umană apare astfel ca un ansamblu dialectic de determinații care, înțeles ca *totalitate dinamică*, reflectă modul specific uman de existență. Acesta nu este un dat, el producîndu-se și reproducîndu-se continuu prin activitatea agentului și subiectului uman, individual și colectiv, care-și creează el însuși modul său de existență. De aceea, condiția umană poate fi considerată un mod de *autoinstituire permanentă* a omului în existență.

Condiția umană vizează astfel generarea și regenerarea, apariția și dispariția unei totalități de constituenți, aflați — fiecare în parte și în ansamblul lor — în relații istorice și spațial diferențiate de interacțiune. În concluzie, avem de-a face cu un concept cu *funcție prospectivă*, deschis operaționalizărilor printr-o serie de indicatori sociali, de fapt indicatorii cu ajutorul cărora se determină „calitatea vieții".

Deslușim, aici, un punct de interferență între reflecția filozofică și activitatea practic-revoluționară : analiza filozofică a condiției umane, așa cum se manifestă ea în condițiile unei societăți date, poate și trebuie să ia ca temei grupul de indicatori sociali structurați specific în vederea observării „calității vieții". Și invers : conceptul filozofic de condiție umană poate servi ca meta-perspectivă la elaborarea unor sisteme de indicatori ai calității vieții, funcționînd ca un cadru conceptual pentru construirea acestora și ca o instanță critică de îndrumare a utilizării acelui sistem de indicatori ai calității vieții, capabil să deschidă căi noi de concepere și realizare a proiectelor de optimizare a calității vieții. Putem afirma că, în ultimă instanță, orice modelare a condiției umane în termeni de indicatori sociali ce măsoară calitatea vieții operează tacit cu un concept filozofic anumit de „condiție umană". Explicitarea acestei „filozofii" ascunse a modelelor respective este ea însăși un instrument de optimizare a acțiunii sociale.

Există, desigur, o mare diversitate de puncte de vedere cu privire la conținutul conceptului de calitate a vieții și la înțelegerea sistemului de indicatori sociali [1]. În general, prin *calitatea vieții* înțelegem *totalitatea posibilităților de acces la bunurile și serviciile pe care o societate le oferă tuturor membrilor săi spre a-și amenaja existența individuală conform trebuințelor, cerințelor și dorințelor lor proprii, în măsura în care satisfacerea acestora este posibilă la nivelul de dezvoltare atins de societatea respectivă.* Indicatorii sociali ai calității vieții sînt, de regulă, expresii matematice ce descriu tocmai gradul în care anumite cerințe sau nevoi sînt satisfăcute prin cantitatea de bunuri și de servicii pe care societatea le pune la dispoziția membrilor săi, la un nivel determinat de gradul de dezvoltare economică și de opțiunile politice fundamentale prin care se caracterizează o anumită formațiune socială într-un moment determinat al evoluției sale. Sistemul de indicatori sociali cu ajutorul cărora se exprimă calitatea vieții [2] este definit

---

[1] Vezi, de pildă, Ion Icrdăchel, *Indicatorii sociali ai calității vieții*, în „Viitorul Social" nr. 3/1975; Zamfir Cătălin, *Indicatori de stare și indicatori de satisfacție*, în „Viitorul Social" nr. 4/1976; Pavel Apostol, *Calitatea vieții și explorarea viitorului*, București, Edit. politică, 1976; vol. *Calitatea vieții* — caiet documentar nr. 2/1980, Academia „Ștefan Gheorghiu" ș.a.

[2] Vezi și I. Krauss care a elaborat, împreună cu alți colaboratori, un model al calității vieții (în „Viitorul Social", nr. 3/1977).

de diverși autori în moduri diferite. În mare, putem constata că sistemul de indicatori sociali poate fi conceput fie în funcție de „resurse", fie în funcție de „nevoi". În literatura problemei prevalează definirea indicatorilor în raport cu nevoile umane. Astfel, într-un document al Organizației Națiunilor Unite, „nevoi fundamentale" sînt considerate a fi : sănătatea, inclusiv condițiile demografice ; hrana și alimentația ; educația ; condițiile de muncă ; situația de angajare în muncă (folosirea forței de muncă) ; locuința, inclusiv diverse facilități gospodărești ; odihna și distracția ; securitatea socială ; libertățile umane [3]. Mai recent, John McHale și Magda Cordell McHale fac distincția între trei categorii de nevoi : *a)* nevoile generate de lipsuri *(deficiency needs)*, îndeosebi cele biofizice, a căror satisfacere este necesară pentru a asigura supraviețuirea individului ; *b)* nevoile de saţietate *(sufficiency needs)*, cele ce asigură menținerea unor standarduri de viață și niveluri de trai dincolo de cerințele supraviețuirii marginale ; *c)* nevoile de creștere *(growth needs)*, cele ce exprimă cerințe nemateriale (spirituale și psihologice ale individului) [4].

Pornind de la literatura problemei, considerăm că putem diferenția două categorii de indicatori sociali : *1)* cei care măsoară gradul de satisfacere a nevoilor fundamentale, „primare", „naturale" [5] necesare supraviețuirii și care se referă la hrană, sănătate, educație, locuință, îmbrăcăminte, și pe care îi vom numi *indicatori ai supraviețuirii*, și *2)* indicatori care măsoară posibilitățile de afirmare și dezvoltare a individului într-o societate concret determinată și pe care îi vom numi *indicatori ai dezvoltării*. De fapt, numai această din urmă categorie de indicatori, care exprimă accesul la bunuri și servicii *dincolo de minimum-ul necesar supraviețuirii fizice*, reprezintă instrumente de măsurare a calității vieții ; în mod evident, numai de la acest nivel în sus, adică după ce nevoile de supraviețuire sînt satisfăcute, putem vorbi realmente despre o calitate *umană* a vieții.

Revenind la rolul de metaperspectivă al conceptului filozofic de condiție umană în elaborarea unor sisteme de indicatori ai calității vieții — capabile de deschideri apte să conceapă și să realizeze proiecte de optimizare, de umanizare a calității vieții —, sugerăm o grupare a indicatorilor respectivi în funcție de determinațiile condiției umane. În acest context, considerăm că *un sistem de indicatori ai calității vieții* trebuie să ofere date suficiente pentru a caracteriza :

1) starea biopsihică a indivizilor dintr-o societate dată ;

2) specificul comunicării și relațiilor interpersonale, accesul la mijloacele de comunicare de masă, raportul dintre relațiile interpersonale de cooperare și cele conflictuale, raporturile între indivizi și între grupurile de indivizi, respectiv, în societățile divizate în clase, între clasele și categoriile sociale, precum și densitatea contactelor interpersonale ;

3) structurile de convieţuire și de activitate socială ; gradul de integrare în familie, în vecinătate, în grupurile socioprofesionale, în instituții, organizații politice, sociale, culturale, modul de funcționare — conver-

---

[3] *Raport on International Definition and Measurements of Standards and Levels of Living*, New York, 1954.

[4] John McHale, Magda Cordell McHale, *Basic Human Needs. A Framework for Action*, New Brunswick, U.S.A., 1978, p. 30—31, apud „Era Socialistă" nr. 11/1978, p. 51.

[5] Vezi și Agnes Losonczi, *Needs and Way of Life*, în *Ways of Life*, Budapest, Corvina Press, 1977, p. 57—93, apud vol. *Calitatea vieții* — C.D., nr. 2/1980, p. 115.

gentă sau divergentă — a acestor instituții în vederea realizării unor programe social-politice concrete, raporturile dintre aceste instituții și individ sau grupuri de indivizi, funcționalitatea structurii generale a formațiunii sociale respective, activitatea de satisfacere a nevoilor sociale, participarea individului la această activitate, posibilitatea de afirmare și de realizare a individului etc.;

4) raportul dintre societatea respectivă și activitățile sale cu mediul înconjurător, altfel spus, gradul de conservare, degradare sau recuperare a ambianței în care se integrează societatea respectivă;

5) gradul de cunoaștere a lumii înconjurătoare (condiție a folosirii și transformării mediului ambiant) prin activitatea de cercetare proprie și prin accesul la rezultatele cunoașterii științifice pe plan mondial, atît la nivelul instituțiilor specializate, cît și la cel al diferitelor categorii implicate în practica socială a momentului istoric respectiv;

6) resursele de acțiune disponibile pentru societatea respectivă; prezența, gradul de folosire și de difuzare socială a tehnologiilor disponibile pe plan național și internațional, atît în exercitarea activităților sociale, cît și la nivelul vieții individuale; avem în vedere aici capacitatea de a sesiza ponderea pe care o au nu numai tehnologiile de producție, ci și cele sociale (organizare, planificare, conducere etc.) la diferite niveluri;

7) acțiunea inversă exercitată de procesele descrise prin indicatorii grupați la punctele 1—6 asupra structurii și dinamicii persoanei umane: modificări ale unor comportamente biologice, sociale, culturale ș.a.m.d. sub impactul factorilor măsurați prin indicatori din primele șase categorii.

Evident, asemenea exigențe privind lărgirea indicatorilor sînt maximale și nici o cercetare empirică actuală nu corespunde decît parțial acestor criterii și cerințe; dar sîntem tot atît de convinși de faptul că *modelele calității vieții* — cu care operează activitatea social-politică și cercetarea cu finalitate operațională în vederea planificării și prognozării — *au de cîștigat în relevanță umană prin confruntarea cu categoria filozofică de condiție umană*. Neglijarea raportării la determinațiile condiției umane puse în evidență de reflecția filozofică poate duce la o viziune îngust-tehnicistă asupra calității vieții, la un practicism care ar bloca inventivitatea socială și receptivitatea față de nou.

Filosofska misal

(R. P. Bulgaria)

Nr. 10/1980

Din sumar: U. A. RADJABOV (U.R.S.S.), Probleme metodologice ale teoriei evoluției cunoașterii științifice; NAIDEN MONCEV, Politica științei și dirijarea progresului științifico-tehnic; VIKTOR GRILIXES, Încercare de definire și o analiză a metodelor euristice; ILIA TRIFONOV, Problema terminologiei în știință; VESELIN KOVACEV, Cîteva aspecte ale relațiilor interteoretice; KIRIL DARKOVSKI, Eșecuri critice într-o carte de „antropologie filozofică"; VLADIMIR SOTIROV, Să matematizăm!; IVAN SLAVOV, Specific fără specificitate.

Nr. 11/1980

Din sumar: NIKOLA NIKOLOV, Contradicțiile sociale, neglijate și cultivate; DANIELA SOTIROVA, Bunul simț și rolul său în cunoașterea științifică; GALIN GORNEV, Creația științifică și subconștientul; VITAN MITEV, Timpul și operațiile cognitive „explicație" și „predicție"; IULIAN MINKOV, Factorii cognitivi și extracognitivi ai consensului și divergenței de idei în știință; LILIANA MARKOVA, Antroposociogeneza; NIKOLAI VASILEV, Idei noi cu privire la originea omului; A. LEDERC, Metafizica și teoria socială; DOBRIN SPASOV, Despre „metafizica" materialist-dialectică în științele sociale; IVAN ȘCIPSKI, Pentru analiza științifică a factorului determinant în dezvoltarea socială.

ÎN ÎNTÎMPINAREA CONGRESULUI INTERNAȚIONAL DE ISTORIA ȘTIINȚEI

ISTORIA TRADIȚIONALĂ ȘI ISTORIA MODERNĂ A ȘTIINȚEI

DE

MIRCEA FLONTA

În disciplinele „exacte", în matematică și în științele matematice ale naturii, ca și dealtfel în științele tehnice sau medicale, istoria este tratată încă adesea ca o rudă săracă. Tendința vădită a specialiștilor de a privi de sus cercetările cu caracter istoric, cu relativă indiferență sau cu acea bunăvoință pe care o inspiră sentimentul propriei superiorități, poate să aibă mai multe explicații. Importanța socială directă a cercetărilor istorice în raport cu cercetările teoretice sau aplicative atîrnă probabil greu în balanță; prestigiul social, poziția și perspectivele profesionale incomparabile de care beneficiază practicianul acestor discipline în raport cu istoricul lor reflectă, într-un fel sau altul, această corelație. Nu trebuie să pierdem din vedere nici împrejurarea că cercetările de istoria științelor s-au instituit ca discipline independente și profesiuni recunoscute (cu manuale, reviste, congrese, loc în învățămînt etc.) relativ recent sau parcurg abia un proces de instituționalizare, ceea ce nu poate să nu influențeze modul cum sînt privite ele de către comunitățile științifice disciplinare, de organismele răspunzătoare de politica științifică și chiar de către publicul mai larg.

O sursă majoră a interesului scăzut, uneori chiar a atitudinii nedisimulat depreciatoare a cercetătorului din științele numite exacte pentru preocupările de ordin istoric, semnalată adesea în ultimul timp, este concepția „cumulaționistă" asupra dezvoltării cunoașterii științifice. Poate termenul „concepție" nu este aici cel mai potrivit; deși punctul de vedere „cumulaționist" are o substanță filozofică incontestabilă, el nu este pe de-a-întregul explicit și ar putea fi caracterizat mai bine ca o imagine sau o perspectivă. Dincolo de vagul și de relativa lipsă de articulare proprie oricărei imagini și de o mare varietate de nuanțe, cumulaționismul ca filozofie curentă, de cele mai multe ori subiacentă, a omului de știință se exprimă într-o atitudine sau mentalitate mai ușor de caracterizat, care a fost în mod repetat denunțată de istoricii moderni ai științei. O formulare sumară, care prinde, cred, destul de bine esența acestei atitudini, ar fi că cercetările istorice nu-l pot învăța nimic fundamental nou pe cercetătorul de astăzi, pur și simplu fiindcă tot ce s-a cîștigat mai semnificativ pe plan faptic, teoretic sau metodologic, de-a lungul unei istorii care se întinde pe secole, dacă nu pe milenii, este cuprins și conservat în corpul actual al disciplinei [1]. Nu s-a uitat decît ceea ce poate să fie sau merită să fie uitat. „Știința pe care o învățăm este rezultatul unei selecții prelungite care a eliminat părțile parazite pentru a nu conserva decît ceea ce este cu adevărat util de cunoscut" [2]. În termeni hegelieni, am spune că expunerea și însușirea logică a bazelor unei discipline cuprinde într-o formă suprimată momentele esențiale ale dezvoltării ei istorice. Se consideră, de obicei, că dacă în procesul educației profesionale cercetătorul își însușește, de exemplu, o lege fizică și capacitatea de a o aplica în rezolvarea unei varietăți de probleme sau metoda de a produce o anumită substanță chimică, atunci pentru el va fi oricum de interes secundar să știe cînd și de către cine au fost ele descoperite. Manualele semnalează desigur meritul unui anumit cercetător de a fi introdus un concept, o lege sau o metodă care sînt

---

[1] „Una din cele mai mari piedici în calea istoriei științei în zilele noastre este faptul că atît de mulți oameni, amintindu-și de ceea ce au învățat în tinerețe, cred că știu deja ce este esențial în istorie" (H. Butterfield, *The History of Science and the Study of History*, în „Harvard Library Bulletin", vol. XIII, nr. 3/1959, p. 334.)

[2] G. Sarton, *L'Histoire de la science*, în „Isis" nr. 1 (tome I, 1)/1913, p. 28.

Rev. filoz., XXVIII, 3, p. 261—292, București, 1981

în prezent parte integrantă a sistemului cunoştinţelor disciplinei. În manuale, acestea sînt expuse în lumina ideilor şi problemelor actuale ale disciplinei ; din punctul de vedere al cercetătorului zilelor noastre, interesul pentru modul cum au fost formulate şi întemeiate ele de către descoperitor nu este, de multe ori, mai mult decît o „curiozitate istorică". Cum subliniază un cunoscut istoric contemporan al ştiinţei, tocmai fiindcă dezvoltarea celor mai bine consolidate discipline ştiinţifice este caracterizată în mod esenţial prin progres şi pentru că istoricul poate şi trebuie să utilizeze cunoaşterea actuală pentru a evalua realizările trecutului, survine tentaţia aproape irezistibilă de a considera descoperirile trecutului „ca simple anticipări şi contribuţii la ştiinţa prezentului" şi de a neglija, cu inima uşoară, elemente semnificative privitoare la felul cum au fost ele făcute, privite şi întemeiate de către creatorii lor [3]. Mai mult, dacă bazele formaţiei şi culturii de specialitate a cercetătorului sînt manualele şi articolele de revistă, faptul că-i lipseşte simţul istoric şi o conştiinţă veritabilă a istoricităţii cunoaşterii ştiinţifice va fi nu numai firesc, dar şi inevitabil. Examinînd în mod analitic rolul manualelor în constituirea imaginii cercetătorului asupra istoriei disciplinei sale, Th. S. Kuhn a arătat că, în parte prin selecţie şi în parte prin denaturare, cercetători din epoci trecute apar aici ca lucrînd la problemele pe care le urmăreşte cercetătorul de astăzi, după criteriile şi valorile pe care le recunoaşte şi le aplică acesta. Din această perspectivă, interesul pentru detalii istorice apare sub multe aspecte nejustificat, fiindcă concentrează atenţia nu asupra a ceea ce este viabil, ci asupra a ceea ce este greşit sau confuz, *prost gîndit* sau *prost formulat* şi insuficient întemeiat în operele ştiinţifice ale trecutului [4]. Iată de ce, în măsura în care istoricul profesionist al ştiinţei adoptă punctul de vedere „cumulaţionist" al cercetătorului cu privire la dezvoltarea ştiinţei ca propriul său punct de vedere şi lucrează pe baza lui, ceea ce va produce el nu va putea fi o cercetare istorică în sensul adevărat al cuvîntului.

Una din consecinţele acestei orientări este conceperea sau pur şi simplu practicarea istoriei ştiinţei exclusiv ca o activitate auxiliară, subordonată în întregime intereselor cercetării propriu-zise. Este punctul de vedere pe care îl vom numi „tradiţional". Potrivit acestui punct de vedere, cercetarea sistematică şi independentă a istoriei unei discipline ştiinţifice exacte, dincolo de indicaţiile istorice ce pot fi găsite în manuale, în primul rînd cunoaşterea condiţiilor în care s-au *format* marii creatori în ştiinţă, a metodei lor de gîndire şi de lucru, ar oferi un material faptic de cea mai mare importanţă pentru descoperirea mecanismelor şi legilor producţiei ştiinţifice şi pentru ameliorarea pe această bază a randamentului cercetării [5]. În plus, cercetările istorice ar putea îmbunătăţi sub diferite aspecte „înţelegerea" pe care cercetătorul specializat o are asupra ştiinţei, oferindu-i o privire de ansamblu asupra dezvoltării disciplinei sale în interacţiunea ei cu alte discipline ştiinţifice, înlesnind o percepere mai corectă a integrării disciplinei în istoria societăţii şi a culturii, contracarînd tendinţa dogmatică de a considera teoriile ştiinţifice actuale ca perfecte sau dezvăluind consecinţele dăunătoare ale unilateralităţii şi exclusivismului unor direcţii de cercetare etc. [6]. În sfîrşit, tot în practica tradiţională a istoriei ştiinţei se situează şi investigaţiile istorice subordonate unor ţeluri mai pronunţat „filozofice", cum ar fi critica ştiinţei actuale (vezi lucrările istorice ale lui E. Mach, W. Ostwald şi P. Duhem) sau încercării de a desprinde firul logic şi tendinţa generală a dezvoltării conceptelor şi ideilor în fizică [7]. Fără îndoială, în toate aceste cazuri, preocupările de ordin istoric sînt inspirate şi orientate de obiective care depăşesc substanţial sfera cronologiei şi a anecdoticii cultivate îndeosebi pentru a desprinde învăţăminte de ordin psihologic sau moral, sferă în care rămîn pînă în zilele noastre multe din contribuţiile unor cercetători ai istoriei ştiinţei. Dincolo de aceste deosebiri, care nu sînt lipsite de importanţă, este însă vorba, în toate aceste cazuri, de reconstituiri ale trecutului ştiinţei din care lipseşte interesul istoric autentic; în cele ce urmează, folosim termenul *istorie tradiţională a ştiinţei* tocmai pentru a desemna această caracteristică generală [8].

---

[3] Vezi A. C. Crombie, *Medieval and Early Modern Science*, vol. 1, Dubleday & Co., Inc., Garden City, New York, 1959, p. 2—3.

[4] Vezi Th. S. Kuhn, *Structura revoluţiilor ştiinţifice*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1976, p. 182—183.

[5] Vezi W. Ostwald, *La science et l'histoire de la science*, în „La Revue du Mois", tome IX, Mai, 1910.

[6] Vezi, de exemplu, Fr. Dannemann, *Die Naturwiessenschaften in ihrer Entwicklung und in ihrem Zusammenhänge*, Bd. I—IV, Verlag von W. Engelmann, Leipzig und Berlin, 1910—1913.

[7] Vezi A. Einstein, L. Infeld, *Evoluţia fizicii*, Bucureşti, Edit. tehnică, 1957 şi M. von Laue, *Istoria fizicii*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1965.

[8] Pentru o caracterizare magistrală a istoriei tradiţionale a ştiinţei, vezi Th. S. Kuhn, *op. cit.*. Dintre numeroasele pasaje semnificative, citäm unul singur (p. 45):

Reprezentarea progresului cunoașterii științifice ca o dezvoltare prin acumulare este mai mult implicită în manualele științifice. Ca viziune filozofică, ea s-a constituit și s-a consolidat în cadrele concepției inductiviste și apoi ipotetic-deductive asupra științelor teoretice ale naturii.

Concepția inductivistă a structurat cu autoritate conștiința metodologică a cercetătorului, precum și obiectivele istoricului științei, îndeosebi în secolul trecut și în primele decenii ale secolului nostru, dar ecourile ei nu s-au stins pînă astăzi. Elaborări filozofice mai complexe ale acestei concepții, elaborări sub multe aspecte divergente, găsim în scrierile lui A. Comte, J. S. Mill sau P. Duhem. Expuneri mai populare, care nivelează în mare măsură deosebirile dintre diferiți autori și înzestrează acest punct de vedere cu o putere mult mai mare de difuzare și pătrundere, pot fi întîlnite în prefețe, cuvîntări academice și alte intervenții ocazionale cu caracter festiv ale marilor oameni de știință, ai acestei perioade. Menționăm cîteva din elementele și locurile comune ale concepției inductiviste prin care ea conturează o reprezentare liniară și strict cumulaționistă asupra dezvoltării cunoașterii științifice: legile și teoriile științelor naturii sînt modificate și reformulate de-a lungul timpului pentru a fi adaptate faptelor noi și tot mai precise scoase la iveală de observație, măsurare și experimentare; noile metode de observație și experimentale, noile aparate de măsură precum și folosirea lor cu succes sînt factori hotărîtori ai progresului cunoașterii: argumentele faptice, observaționale și experimentale, spre deosebire de cele raționale, sînt decisive în întemeierea unei noi idei științifice; conținutul principal și bine asigurat al unei științe constă din fapte și din legile care corelează faptele; cercetătorul pune mai puțin preț pe teorii, concepute ca distincte de legi și destinate să explice legile; el este îndreptățit să le considere cu un oarecare scepticism, poate cu excepția situației în care noile reprezentări teoretice provin din cele vechi, le dezvoltă și le clarifică fără a le pune în discuție în principiile lor de bază; specific științei autentice este faptul că ea înaintează fără răsturnări revoluționare; istoria științelor exacte ale naturii, de la nașterea lor, odată cu elaborarea și aplicarea metodei experimentale, și pînă în zilele noastre, îi apare istoricului ca un proces de acumulare și continuă perfecționare a ideilor și cunoștințelor care cresc unele din celelalte; orice nouă descoperire este o desăvîrșire a întregii evoluții anterioare [9]. În istoriografia întemeiată pe asemenea supoziții filozofice, erorile comise de oameni de știință nu erau de regulă pomenite, iar teoriile incompatibile cu cele acceptate în prezent erau intenționat omise sau caracterizate drept neștiințifice. Se considera că știința ia naștere luînd fie locul unor erori pozitive, al credințelor bazate pe autoritate și al filozofiilor speculative necontrolate de experiențe, fie al ignoranței.

Concepția ipotetic-deductivă a științei teoretice, care s-a constituit sub influența determinantă a revoluțiilor științifice de la începutul secolului nostru și a cîștigat treptat o mare influență în rîndul oamenilor de știință cu interese metodologice, implică distanțări semnificative față de reprezentarea inductivistă asupra dezvoltării istorice a cunoașterii științifice, fără a trăda și abandona însă inspirația ei cumulaționistă fundamentală. Mari creatori de știință, ca M. Planck, A. Einstein, M. Born, care au contribuit în mod decisiv la fixarea contururilor acestei concepții și i-au conferit autoritate [10], vorbesc fără reținer de revoluționarea bazelor fizicii, de revizuirea principiilor ei fundamentale. Ei subliniază înaltul nivel de sistemicitate al cunoașterii în științele exacte și insistă asupra rolului integrator al ideilor teoretice fundamentale. Odată ce aceste științe ajung la o relativă maturitate, dezvoltarea lor poate fi caracterizată în ceea ce are mai esențial prin succesiunea teoriilor, prin înlocuirea teoriilor acceptate la un moment dat cu teorii tot mai bune. Independența faptelor științifice în raport cu teoriile, superioritatea argumentelor empirice

---

„Preocupat de dezvoltarea științei, istoricul pare deci să aibă două sarcini principale. Pe de o parte, el trebuie să determine de către cine și în ce moment au fost descoperite sau inventate fiecare fapt, teorie sau lege a științei. Iar pe de altă parte, el trebuie să descrie și să explice nenumăratele erori, mituri și superstiții care au împiedicat acumularea mai rapidă a elementelor care alcătuiesc manualele moderne de știință. O mare parte a cercetării a fost și mai este încă orientată în acest scop".

[9] Vezi, bunăoară, Fr. Dannemann, *op. cit.*, Band IV, 1913. Pentru o surprinzătoare încercare recentă de a distinge între legi ca „partea cea mai precisă și demnă de încredere" a cunoașterii științifice, a cărei dezvoltare cumulativă este neîndoielnică, și teorii explicative generale, vezi H. Feigl, *Beyond Paceful Coexistence*, în (ed.) R. H. Struver, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, V, Minneapolis, 1970, p. 8.

[10] Elaborarea logică pînă în detalii a acestei concepții și explorarea multiplelor ei implicații epistemologice o datorăm unor filozofi ai științei reprezentativi pentru orientarea empirismului logic, ca R. Carnap, C. G. Hempel, E. Nagel ș.a. și lui K. R. Popper.

în raport cu cele teoretice, originea inductivă a conceptelor şi ideilor de bază ale ştiinţei şi alte precepte inductiviste sînt criticate şi respinse ca elemente ale unei conştiinţe metodologice inadecvate naturii ştiinţei teoretice. Nucleul metodei ştiinţei teoretice este constituit din criteriile de evaluare comparativă a teoriilor ştiinţifice concurente; aplicarea lor, de cele mai multe ori spontană, de către comunitatea cercetătorilor asigură evoluţia raţională şi progresivă a concepţiilor teoretice [11]. Ştiinţa teoretică este o întreprindere raţională fiindcă se dezvoltă raţional, selectînd cele mai bune idei şi teorii prin aplicarea unor criterii obiective, impersonale, care se bucură de consensul tuturor reprezentanţilor oneşti şi competenţi ai comunităţii ştiinţifice disciplinare. Cele mai profunde revoluţii ştiinţifice, care marchează trecerea de la o teorie ştiinţifică fundamentală la alta, dezvăluie, dincolo de inovaţiile conceptuale esenţiale pe care le aduc cu sine, o continuitate fundamentală. Căci noua teorie nu contrazice şi nu înlătură, de regulă, conceptele şi legile teoriei acceptate pînă atunci, ci le conţine ca pe un caz particular, limită şi justifică aplicarea lor într-un domeniu limitat, bine determinat al experienţei [12]. În ultimă instanţă, noua teorie poate contrazice şi respinge ca greşită doar supoziţia că vechea teorie are o valabilitate universală, nelimitată; dar această supoziţie nu este o parte integrantă a vechii teorii, ci, în cel mai bun caz, o interpretare hazardată, incontrolabilă empiric, pe care i-au dat-o unii dintre susţinătorii ei. Pentru sublinierea continuităţii în trecerea de la o teorie fizică la alta sînt cu deosebire semnificative interpretările populare ale principiului corespondenţei şi preocupările filozofilor ştiinţei pentru elaborarea unor scheme de reducţie a vechilor teorii la noile teorii ştiinţifice.

Această perspectivă asupra dezvoltării istorice a cunoaşterii ştiinţifice, elaborată în cadrul concepţiei ipotetic-deductive a ştiinţei teoretice, este formulată de obicei punîndu-se în mod firesc accentul pe ceea ce o deosebeşte de concepţia inductivistă [13]. Considerîndu-le însă pe amîndouă dintr-o perspectivă mai generală, constatăm că supoziţiile lor, de cele mai multe ori tacite, converg spre un punct de vedere comun: cunoaşterea ştiinţifică se dezvoltă în mod cumulativ şi continuu. Nucleul acestui punct de vedere este ideea caracterului monolitic şi imuabil al *metodei* ştiinţei. Metoda delimitează strict ştiinţa în sensul riguros al termenului, ştiinţele exacte ale naturii, de preştiinţă şi de pseudoştiinţă. De-a lungul istoriei ştiinţei, valorile metodologice care delimitează cunoaşterea ştiinţifică de alte producţii teoretice nu se modifică în esenţă, ci se clarifică doar şi sînt explicitate într-o măsură tot mai mare. Din punctul de vedere al concepţiei inductiviste există, în fond, o singură revoluţie ştiinţifică, cea care a dus la constituirea ştiinţei exacte a naturii în secolul al XVII-lea, iar din punctul de vedere al concepţiei ipotetic-deductive a ştiinţei teoretice numai această revoluţie afectează ideea ştiinţei şi a ştiinţificităţii, criteriile de evaluare a ideilor şi rezultatelor care pretind să conţină cunoaştere în sensul strict al cuvîntului. Revoluţia ştiinţifică din secolul al XVII-lea nu a fost de fapt o revoluţie în ştiinţă, ci revoluţia care a generat ştiinţa, fiindcă prin ea s-a cristalizat metoda care distinge net ştiinţa teoretică de alte construcţii intelectuale. Revoluţiile ştiinţifice, în sensul comun al termenului, sînt concepute ca schimbări în conceptele şi teoriile de bază ale unui domeniu de cercetare, schimbări care lasă neatinsă ideea de ştiinţă şi criteriile ei. Comunitatea ştiinţifică este datoare să examineze noile concepte şi ipoteze propuse de cercetător exclusiv din punctul de vedere al criteriilor şi normelor ce constituie metoda ştiinţei teoretice; ideile extraştiinţifice, de exemplu, concepţiile filozofice, pot să aibă un rol considerabil în procesul naşterii unor noi ipoteze ştiinţifice; nu este permis însă ca ele să intervină în formularea rezultatelor cercetării, în evaluarea şi discuţia lor critică. Ar exista deci o delimitare netă între contextul genezei şi contextul întemeierii ideilor ştiinţifice, între ceea ce unii autori numesc ştiinţă privată şi respectiv ştiinţă

---

[11] Majoritatea scrierilor istorice produse în ultimele decenii de către fizicieni cu formaţie standard pornesc, de cele mai multe ori, implicit sau explicit de la acest punct de vedere. Pentru o încercare remarcabilă de a-i elabora şi preciza contururile, vezi G. Holton, D. H. D. Roller, *Foundations of Modern Physical Science*, Addison-Wesley Publishing Company, Inc., Reading, Mass., 1958, îndeosebi cap. XIV.

[12] Acesta este punctul de vedere al majorităţii fizicienilor creatori ai secolului, pe care noile generaţii de cercetători şi-l însuşesc în timpul formaţiei profesionale şi îl aplică ori de cîte ori fac consideraţii istorice sau scriu lucrări cu caracter istoric. E. Rutherford a calificat părerea că Einstein ar fi răsturnat teoria lui Newton ca o prejudecată şi a afirmat că „Einstein a lărgit bazele teoriei lui Newton". Declaraţii asemănătoare găsim chiar la Einstein.

[13] Vezi, de exemplu, A. Einstein, *Metoda fizicii teoretice*, în *Epistemologie. Orientări actuale*, coordonator I. Pârvu, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1974; sau G. Holton, D. H.D. Roller, *op. cit.*

publică, știința în devenire și știința ca instituție. Evaluarea și discuția critică a rezultatelor cercetării are loc în lumina criteriilor atemporale, în esență imuabile ale metodei științei, recunoscute și aplicate relativ uniform de către toți cercetătorii autentici. Formularea rezultatelor trebuie făcută în așa fel încît să ușureze cît mai mult această evaluare și discuție critică. Nu este exclus, desigur, să survină unele greutăți de comunicare și înțelegere între oamenii de știință, mai ales atunci cînd discuția poartă asupra unor idei și concepte caracterizate printr-un grad înalt de noutate. Aceste greutăți nu au însă un caracter principial; ele pot fi înlăturate întotdeauna dacă se face un efort sistematic pentru formularea cît mai clară a ideilor și întemeierea lor cît mai explicită și mai riguroasă. Lipsa de receptivitate și rezistența mai îndelungată în fața unor concepte și idei științifice noi, pe care o relevă uneori informațiile istorice, trebuie considerate drept accidentale, drept consecințe ale unor dificultăți cu caracter trecător; dificultăți ale unei părți de a produce de la început probe convingătoare, constrîngătoare pentru orice om de știință veritabil, în favoarea noilor idei și dificultăți ale celeilalte părți de a înțelege și accepta imediat puncte de vedere radical noi. Persistența acestor dificultăți vădește slăbiciuni omenești de care nu sînt liberi nici oamenii de știință, uneori nici cei mai mari, în timp ce înlăturarea lor exprimă triumful obiectivității și raționalității care ar distinge în mod net cunoașterea științifică de alte întreprinderi intelectuale.

Scrierea istoriei științei teoretice a naturii pe baza concepției cumulative asupra dezvoltării cunoașterii științifice a întîmpinat, cu deosebire în ultima jumătate de secol, greutăți tot mai mari ca urmare a extinderii cercetărilor istorice, precum și a evoluțiilor de ordin metodologic pe care le-au cunoscut aceste cercetări odată cu transformarea istoriei științei într-o profesiune independentă. Incompatibilitatea informațiilor istorice furnizate de sursele prime cu concepția cumulationistă asupra dezvoltării cunoașterii științifice se exprimă uneori în deformări spontane, inconștiente ale faptelor [14]. Kuhn denunță tendința spontană a oamenilor de știință și a filozofilor științei fără formație istorică și fără interese istorice bine conturate de a citi sursele primare ale științei altor vremuri în lumina unor categorii și distincții metodologice care au fost consacrate de dezvoltarea mai tîrzie a științei și filozofiei științei. Ei sînt surprinși cînd li se atrage atenția asupra faptului că aceste distincții lipsesc de fapt în text și că întemeierea pe care o dă autorul unor idei științifice astăzi familiare diferă sensibil de cea cu care sîntem obișnuiți. Uneori este dificil să fie convinși, chiar cu textul în față, că distincțiile și argumentele pe care ei le-au introdus în mod inconștient lipsesc de fapt acolo; cu atît mai greu pot fi ei făcuți să înțeleagă că deși criteriile metodologice și standardele de bună întemeiere ale autorului sînt, cel puțin în anumite privințe, diferite de cele actuale, argumentarea lui are totuși un caracter rațional și științific. Căci cel care înțelege aceasta recunoaște implicit că unele din criteriile științificității, ale plauzibilității, ale argumentării și întemeierii raționale în lumina cărora ceva se impune ca un fapt științific, ca o descoperire recunoscută de toți cei competenți și de bună-credință, s-au schimbat de-a lungul istoriei și se detașează astfel de concepția cumulationistă asupra dezvoltării științei.

Recunoașterea și, mai mult, conștiința acută a caracterului istoric schimbător al valorilor științifice în istoria unei discipline și implicit recunoașterea caracterului istoric al criteriilor ce delimitează știința autentică de pretștiință sau pseudoștiință poate fi considerată drept linia ce separă concepția asupra dezvoltării științei, în cadrul căreia se constituie istoriografia modernă a științei, de reprezentarea cumulationistă, caracteristică pentru istoricul științei de factură tradițională și, într-o formă mai mult implicită, pentru cercetătorul specializat. Interesul istoricului modern se îndreaptă, în primul rînd, spre schimbările semnificative pe care le cunoaște ideea științei și criteriile științificității în istoria unei discipline. Conștient de pericolul permanent de a deforma gîndirea științifică a trecutului prin modernizare, el se străduiește să o analizeze în termenii unor concepte

[14] În scrierile lui Al. Koyré, unul din fondatorii istoriei moderne a științei, sînt semnalate cazuri spectaculoase de deformări ce survin ca urmare a tendinței necontrolate a cercetătorului trecutului de a identifica valorile metodologice ale eroilor săi cu cele ale științei prezentului, cum este legenda despre experimentul pe care l-ar fi făcut Galilei cu corpuri lăsate să cadă din turnul înclinat, în fața membrilor Universității din Pisa (Vezi *Galilée et l'expérience de Pise* în Al. Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, 1973) sau adăugarea într-o traducere în engleză a *Discursurilor despre două științe noi*, apărută în 1914, a cuvintelor „prin experiment" la formularea „am cunoscut", cuvinte care lipsesc în original (vezi *Traduttore-Traditore*, în Al. Koyré, *op. cit.*). În amîndouă cazurile asistăm la o modernizare spontană a lui Galilei în lumina punctului de vedere că în științele experimentale ale naturii o cunoaștere bine întemeiată trebuie să fie sprijinită pe experimente.

și distincții categoriale proprii științei și filozofiei epocii și nu a celor actuale. Numai în măsura în care va izbuti să reconstituie unele elemente semnificative pentru imaginea cercetătorilor din alte epoci despre natură și știință, în ceea ce această imagine are specific și ireductibil față de cea de astăzi, va putea istoricul spera să înțeleagă întrebările pe care și le pun ei și răspunsurile pe care le consideră adecvate [15].

Istoriografia modernă a științei s-a născut în primul rînd din eforturile unor eminenți istorici din ultima jumătate de secol, ca A. Mayer, Al. Koyré, J. B. Cohen, H. Butterfield, A. C. Crombie, Th. S. Kuhn, de a organiza conceptual și de a integra într-o viziune de ansamblu o mare varietate de elemente scoase la iveală de cercetări analitice cu privire la deosebirile profunde ce despart gîndirea științifică a diferitelor epoci în criteriile ei implicite sau explicite; ascensiunea ei nu poate fi înțeleasă decît dacă ținem seama de succesele deosebite pe care le-a repurtat în explicarea unor episoade istorice insuficient clarificate pînă atunci. Locul de naștere al noii concepții necumulaționiste asupra dezvoltării cunoașterii științifice este fără îndoială domeniul cercetărilor istorice, iar oamenii care au contribuit în mod hotărîtor la constituirea ei sînt istorici profesioniști ai științei; schimbarea nu ar fi putut avea loc, totuși, în lipsa unor evoluții de ordin filozofic care s-au produs în mintea acestor oameni și în mediul intelectual care i-a format.

Sublinierea importanței decisive a schimbării de perspectivă filozofică revine continuu în profesiunile de credință ale unora din cei mai cunoscuți și apreciați istorici ai științei din ultimele decenii. Aici trebuie pomenit în primul rînd numele lui Al. Koyré; întreaga lui operă istorică consacrată originilor și începuturilor științei matematice a naturii este dominată de efortul de a degaja prin studiul surselor primare, considerate în contextul istoric general, obiectivele, criteriile și valorile ce conturează moduri specifice, deosebite de cele ale noastre, de a înțelege natura și particularitățile cunoașterii științifice. Rezultatele la care a ajuns în reconstituirea unor moduri de a gîndi științifice diferite de cel actual, rezultate care aruncă o lumină vie asupra unor episoade istorice, cum este controversa dintre aristotelici, pe de o parte, Galilei și adepții lui, pe de altă parte, în secolul al XVII-lea, conferă o autoritate deosebită avertismentului său cu privire la deformările grave la care duce inevitabil o istorie a cărei scriere este orientată de ideea caracterului monolitic și imuabil al metodei științei. În intervenții cu caracter programatic, J. B. Cohen și A. C. Crombie au subliniat de asemenea că principalul învățămînt pe care îl desprind din activitatea lor ca istorici profesioniști ai științei este necesitatea de a aborda studiul problemelor și soluțiilor științei trecutului în mod istoric, adică după criterii și standarde adoptate de cele mai multe ori tacit de comunitatea științifică a vremii și nu exclusiv în raport cu realizările și valorile științei actuale. Reușita în istoria științei, cred ei, este condiționată în mod egal de o bună pregătire științifică și de un mod de gîndire istoric pe care instrucția științifică standard într-o disciplină specializată nu îl formează și nu îl favorizează. Iar Kuhn, care este din rîndul istoricilor contemporani probabil cel mai reprezentativ și influent exponent al unei concepții necumulaționiste și „istoriste" asupra dezvoltării cunoașterii științifice, discută propria sa evoluție intelectuală și profesională în ceea ce are ea exemplar pentru factorii ce pot determina mutații de natură să conducă spre această concepție. Hotărîtoare pentru o asemenea evoluție pot fi, în primul rînd, încercările de a ieși din situația dilematică în care ajunge un om cu pregătire științifică modernă la primele lui contacte cu texte științifice originale din vremuri mai îndepărtate. Pentru el, nu numai multe din ideile întîlnite în aceste texte, dar și modul cum sînt ele susținute vor apărea ca flagrant neștiințifice; un om mai reflexiv și mai circumspect se va întreba totuși cum se explică faptul că gînditori și cercetători, altminteri excepționali, au putut face afirmații ce par astăzi absurde și le-au putut susține cu argumente considerate cu totul neconvingătoare din punctul de vedere al criteriilor științifice actuale și, mai ales, cum se explică că ei au creat tradiții compacte, cu mare putere de rezistență, ilustrate de-a lungul generațiilor de minți pătrunzătoare și nu lipsite de spirit critic. Singura ieșire satisfăcătoare din această situație o oferă presupunerea că se poate gîndi științific și pe baza unor criterii și norme care diferă sensibil de cele actuale. Este ceea ce Kuhn caracterizează ca „descoperirea istoriei" în termenii unei metafore a lui Butterfield, ca un nou fel de a vedea același obiect ce survine odată cu schimbarea „ochelarilor gîndirii." Marea problemă a cercetătorului trecutului unei discipline științifice, care nu înțelege să-și ușureze munca trecînd ușor peste asemenea probleme, este de a descoperi și

[15] Despre autorii reprezentativi pentru această nouă concepție și practică, Kuhn scrie că „în loc să caute contribuțiile permanente ale unei științe mai vechi la imaginea noastră de astăzi, ei încearcă mai degrabă să dezvăluie integritatea istorică a acelei științe în vremea sa" *(op. cit.*, p. 46).

de a reconstitui sistematic un mod de a vedea natura și de a concepe criteriile științei care oferă o explicație firească, naturală pentru ceea ce apare din perspectiva actuală ca sistematic, nu accidental, ininteligibil și irațional în lucrări științifice ale unui trecut mai îndepărtat [16]. El trebuie să se transpună într-o lume sub multe aspecte diferită de cea a științei actuale, să parcurgă oarecum în sens invers drumul pe care l-a urmat dezvoltarea istorică a disciplinei. Din acest motiv, el are de profitat, după părerea lui Kuhn, de experiențele unor cercetări care pun probleme sub anumite aspecte asemănătoare, cum sînt cercetările de psihologie genetică sau cele asupra limbii și gîndirii unor comunități care s-au dezvoltat în mare măsură în mod izolat, fără contact cu civilizația noastră, inclusiv de studiul aspectelor conceptuale ale posibilităților noastre de acces la limba unor asemenea comunități.

Orientarea modernă în istoriografia științei reprezintă, în primul rînd, o reorientare în cercetarea istorică. Prin schimbarea pe care o produce în practica cercetării și a scrierii istoriei, ea apropie sensibil această disciplină de alte discipline istorice, de istoria economică, socială și politică, de istoria culturii și a artei. Ca și istoricul altor domenii ale activității omenești, istoricul științei consideră acum trecutul cu un interes istoric autentic în măsura în care examinează diferitele sale secvențe nu numai ca momente într-o evoluție progresivă care duce spre prezent, ci și în ceea ce ele au original, unic și irepetabil.

Noua istoriografie a științei are însă o semnificație mai generală. Schimbarea de perspectivă pe care o aduce cu sine afectează conceptul cunoașterii științifice larg împărtășit, chiar dacă uneori mai mult tacit, de cercetătorii din științele exacte, concept fixat în contururi mai precise și popularizat de filozofia pozitivistă și analitică a științei. Dacă acceptăm, chiar fără a o spune, că trăsăturile cunoașterii științifice și criteriile delimitării ei de speculație sînt conținute în metoda științei matematice a naturii, urmează că o cunoaștere științifică a naturii s-a constituit abia în secolul al XVII-lea [17]. Compararea fizicii galileano-newtoniene cu fizica lui Aristotel sau a chimiei moderne cu chimia flogisticului era invocată în mod obișnuit pentru a pune în evidență deosebirea dintre o explicație speculativă, preștiințifică a naturii, și o teorie științifică. Astăzi, cei mai reprezentativi istorici ai științei sînt de acord cu aprecierea că acest punct de vedere, oricît ar fi el de plauzibil în mod abstract, nu rezistă confruntării cu rezultatele unor cercetări mai aprofundate ale surselor istorice directe. Ei consideră că anumite moduri de a gîndi și de a explica natura, care au dat naștere unor tradiții coerente și cu mare putere de rezistență, pot fi calificate ca perimate, învechite, și în acest sens depășite, fără a înceta să fie științifice [18]. Căci o dată ce nu recunoaștem doar un principiu, ci ne lăsăm pătrunși, prin studii istorice, de înțelegerea faptului că principiile, criteriile metodologice și țelurile explicative ale științei nu sînt imuabile, atributul „științific" nu va mai fi folosit pentru a indica conformitatea unor construcții intelectuale cu anumite principii metodologice astăzi în vigoare, ci capacitatea lor de a unifica și de a organiza rațional, într-un mod cît mai strîns și mai coerent, un ansamblu bine determinat de fenomene. Acesta este sensul în care Koyré scria că deși fizica lui Aristotel este complet perimată, ea este totuși o „fizică", adică „o știință elaborată la un nivel înalt, deși nu în mod matematic" și privea revoluția științifică din secolul al XVII-lea ca o trecere de la un tip de știință la altul și nu de la construcții speculative preștiințifice la teorii științifice [19]. În general, istoricii contempo-

---

[16] Vezi Th. S. Kuhn, *Die Enstehung des Neuen, Vorwort*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1978, p. 33—35.

[17] Aceasta, desigur, făcînd abstracție de unii precursori, cum ar fi Arhimede. „Descoperirea și folosirea raționamentului științific de către Galilei reprezintă una din cele mai importante cuceriri ale istoriei gîndirii omenești și marchează adevăratul început al fizicii" (A. Einstein, L. Infeld, *op. cit.*, p. 10). „Nu știm nimic despre vreo cercetare sistematică a naturii, nici în antichitate, nici în evul mediu" (M. von Laue, *Istoria fizicii*, p. 10). Acestea sînt formulări caracteristice ale concepției populare, adînc înrădăcinate, că introducerea metodelor matematice și a experimentului controlat în secolul al XVII-lea marchează tranziția fizicii de la teorii speculative la cunoașterea științifică.

[18] Vezi, de exemplu, A. C. Crombie, *Medieval and Early Modern Science*, vol. I, p. 1—2. Afirmații asemănătoare întîlnim la Al. Koyré, J. B. Cohen sau Th. S. Kuhn.

[19] Vezi Al. Koyré, *Galilée et Platon*, în *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, p. 173 și urm. Într-un alt studiu, *Galilée et la revolution scientifique du XVII-siècle*, autorul caracterizează fizica aristotelică ca „o teorie științifică cu un înalt grad de elaborare și perfect coerentă ..." (*op. cit.* p. 201). Aprecieri asemănătoare ale fizicii aristotelice întîlnim și la un autor ca Ch. C. Gillipsie (*The Edge of Objectivity*, Princeton University Press, 1960, p. 12), care este în general

rani ai științei sînt de acord să aprecieze tradiții ca teoria impetusului în mecanica pregalileană, explicarea culorilor drept calități ale luminii în optica prenewtoniană, chimia flogistică și teoria caloricului drept „științifice" tocmai pe temeiul că ele au coordonat în mod rațional un domeniu determinat de fenomene, raportîndu-se la cercetarea științifică modernă într-un mod sensibil diferit de modul cum se raportează speculațiile prestiințifice și construcțiile filozofiei speculative a naturii[20].

---

mult mai rezervat cînd este vorba de recunoașterea caracterului istoric al criteriilor și valorilor ce indică în diferite epoci limitele domeniului cunoașterii științifice.

[20] Subliniind că istoricii moderni ai științei reevaluează delimitări consacrate de istoria tradițională a științei între componentele științifice și speculative, metafizice din gîndirea unor epoci mai îndepărtate, Kuhn se exprimă într-un mod mai radical: „Cu cît studiază mai atent (să zicem) dinamica aristotelică, chimia flogisticului sau termodinamica calorică, cu atît devin mai convinși că aceste concepții despre natură, odinioară dominante, nu erau în ansamblu mai puțin științifice și nici nu reprezentau, mai mult decît cele curente în zilele noastre, produsul idiosincrasiei umane (...) Teoriile depășite nu sînt în principiu neștiințifice pentru că s-a renunțat la ele. Această alegere face însă mai dificilă conceperea dezvoltării științifice ca un proces de acumulare" *(Structura revoluțiilor științifice*, p. 45—46.)

Criteriile cunoașterii științifice sînt astfel sensibil liberalizate; linia de demarcație dintre știință și prestiință este trasată în raport cu criterii de științificitate, de cele mai multe ori nu pe deplin explicitate, care au un caracter istoric; o dată cu trecerea de la o tradiție de gîndire la alta, această linie se va deplasa. Evaluările istoricului modern al științei nu pot, prin urmare, să coincidă cu cele ale cercetătorilor și filozofilor contemporani ai științei, care înclină să ridice criteriile științei actuale la rangul de criterii cu valabilitate universală.

Semnificația filozofică a cercetărilor moderne de istorie a științei este extrem de complexă și de cuprinzătoare. Aceste cercetări pun în discuție și conduc la reformularea unor concepte și distincții conceptuale centrale în filozofia științei și în reprezentările populare asupra dezvoltării științei. Obiectivitatea, raționalitatea și progresul cunoașterii științifice, distincția dintre filozofic și științific, precum și relația dintre ele, natura tranzițiilor revoluționare în știință, particularitățile discuției științifice între oamenii de știință „revoluționari" și „conservatori", semnificația rezistenței față de unele idei științifice noi sînt numai cîteva din aspectele și problemele ce necesită o reexaminare din această perspectivă nouă.

DE LA VECHEA FILOZOFIE A NATURII LA ȘTIINȚA MODERNĂ

DE

SIMION GHIȚĂ

Cunoașterea trăsăturilor esențiale ale filozofiei naturii și ale științei moderne, privite în cadrul tipului de civilizație în care au apărut și s-au dezvoltat, poate arunca fascicole de lumină asupra semnificației revoluției științifice din secolul al XVII-lea și contribui la o mai bună înțelegere a crizei culturii și a raportului dintre filozofie și știință în epoca modernă.

În evoluția gîndirii filozofice și științifice, se cunosc trei etape și trei forme de manifestare a filozofiei naturii: *1) filozofia antică a naturii*, în primul rînd cea presocratică, dar și aproape întreaga știință antică (cu excepția unor științe din perioada elenistă) care se plasa în orizontul filozofiei naturii, avînd un arierplan metafizic; *2) filozofia renascentistă a naturii*, care s-a inspirat din știința antică, dar care poartă amprenta naturalismului Renașterii și s-a cristalizat în concepții filozofice proprii: Cusanus, Telesio, Bruno, Campanella; *3) filozofia romantică a naturii*, care a înflorit mai ales în Germania în primele decenii ale secolului al XIX-lea, promovată de medici și naturaliști și elaborată filozofic în sistemele lui Schelling și Hegel. Filo-

zofia naturii s-a perpetuat însă, oarecum subteran, şi în evul mediu cînd domina religia, precum şi în epoca de dominare a ştiinţei moderne care a eliminat-o din chimie abia la sfîrşitul secolului al XVIII-lea (Lavoisier), iar din geologie şi biologie abia în secolul al XIX-lea, prin teoriile evoluţioniste ale lui Lyell şi Darwin.

Ştiinţa antică şi cea renascentistă se plasau, în esenţă, în orizontul filozofiei naturii, care-i oferea principiile fundamentale, precum şi un anumit mod de abordare a problemelor. Desigur, există unele trăsături generale ale filozofiei naturii, precum şi altele specifice fiecăreia din cele trei forme şi etape menţionate mai sus. Pentru înţelegerea trecerii la ştiinţa modernă însă, prezintă interes în primul rînd filozofia renascentistă a naturii.

Ca şi filozofia antică a naturii, cea din Renaştere a reprezentat un progres faţă de etapa precedentă, dominată de religie, marcînd emanciparea gîndirii de mituri şi de supranatural. Natura este explicată *iuxta propria principia*, fiind concepută ca avînd raţionalitate şi o cauzalitate proprie. Ea exprimă saltul de la transcendenţă la imanenţă. Raporturile fundamentale ale omului cu natura sînt directe, fără intermediul unei divinităţi transcendente care i-ar impune din afară ordinea şi raţionalitatea. Natura, constituind cadrul în care omul îşi desfăşoară activitatea, capătă o anumită demnitate pe care în epocile precedente, dominate de gîndirea religioasă, nu o avea. Această demnitate a naturii, ca mediu al vieţii omului, este de fapt un reflex al demnităţii şi valorii omului însuşi.

Filozofia naturii explică în mod mai unitar natura neînsufleţită şi natura vie, precum şi posibilitatea trecerilor de la forme inferioare spre forme superioare. În ea se reflecta mai bine decît în ştiinţa modernă unitatea dintre om şi natură, dintre microcosmos şi macrocosmos, dintre lumea morală şi cea naturală. Legile naturale aveau în acelaşi timp şi semnificaţia unor norme morale. Nu exista, ca în ştiinţa naturii, un conflict între umanism şi scientism. Natura nu era doar gîndită, ca în ştiinţa modernă, ci în acelaşi timp trăită, contemplată şi adesea divinizată.

Ştiinţa Renaşterii a fost dominată, în cea mai mare parte, de filozofia naturii. Acest fenomen este legat, pe de o parte, de reînvierea ştiinţei antice care, cu puţine excepţii, se integra în orizontul filozofiei naturii, iar pe de altă parte, de dominarea naturalismului în întreaga cultură renascentistă. În afară de orizontul filozofiei naturii, remarcăm şi tendinţa unor ştiinţe şi cercetători ai naturii de a se plasa în orizontul teoretic al ştiinţei moderne. Nu există însă o linie de continuitate între cele două orizonturi epistemologice, căci ştiinţa modernă nu derivă din filozofia naturii, ci s-a născut ca o reacţie împotriva acesteia. Ernst Cassirer constata „contrastul dintre ştiinţa exactă, modernă, din faza sa iniţială şi filozofia renascentistă a naturii" [1]. Cu toate acestea, cele două perspective de abordare a naturii se împletesc în toate ştiinţele şi la toţi cercetătorii. Dar nu în mod egal. Unele ştiinţe, în ciuda progreselor realizate, au rămas, în esenţă, în orizontul filozofiei naturii, în timp ce altele, deşi nu s-au emancipat complet de filozofia naturii, au obţinut realizări teoretice remarcabile prin care se apropie de ştiinţa modernă.

Pentru a putea înţelege mai bine semnificaţia trecerii de la filozofia naturii la ştiinţa modernă, trebuie să le analizăm pe amîndouă prin perspectiva a trei coordonate fundamentale: *a)* conceptul de natură; *b)* tipul de cunoaştere şi idealul explicativ; *c)* funcţia antropologică şi finalitatea socială a fiecăreia, în cadrul tipului de civilizaţie în care s-a dezvoltat.

a) Filozofia naturii avea alt concept despre natură decît ştiinţa modernă. Ea a elaborat modelul organism al naturii, care era concepută prin analogie cu organismele vii. De aici, o viziune unitară şi dinamică asupra naturii, căreia îi surprinsese pulsaţia vitală şi forţa generatoare, legătura de continuitate dintre natura anorganică şi natura vie, dintre toate formele de existenţă. Dar tot aici, finalismul, hilozoismul şi animismul — caracteristice filozofiei naturii din toate epocile.

În filozofia naturii există o unitate organică între om şi natură, între macrocosmos şi microcosmos. Omul (microcosmos) era conceput ca o încoronare a macrocosmosului, ca forma lui cea mai desăvîrşită. Omul era integrat în natură cu toată fiinţa lui. Natura era pentru om nu doar un cadru în care îşi desfăşura activitatea, ci leagănul şi mormîntul lui, sursa puterii sale vitale, absolutul care-i oferea sentimentul securităţii în viaţă şi al continuităţii fiinţării lui în circuitul etern al transformărilor naturii: era *natura mater*. Natura nu era doar un obiect de cercetare, ci totodată de contemplare şi de admiraţie; ea nu era doar gîndită ca în ştiinţa mecanicistă, ci şi trăită, simţită; nu era percepută doar cu mintea, ci şi cu inima; era aceeaşi pentru cercetător, filozof şi artist. Natura se reflecta în întreaga conştiinţă umană, încă nefragmentată în forme de manifestare rigid

---

[1] Ernst Cassirer, *Storia della filosofia moderna* (titlul sub care a fost tradusă în italiană lucrarea *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuren Zeit*, Giulio Einaudi editore, Torino, sesta edizione, 1952, p. 355.

delimitate: filozofie, știință, artă etc. De aici, unitatea organică dintre știință și conștiință, pe care nu o vom mai găsi în cultura modernă și contemporană. În filozofia naturii, exista o unitate organică între om-cosmos și Dumnezeu. Natura era antropomorfizată și adesea sacralizată. Un aspect al antropomorfizării naturii îl reprezenta concepția despre simpatie și antipatie care ar sta la baza lucrurilor și ființelor. Pe ideea simpatiei și antipatiei ca forțe dominante, precum și pe analogia dintre microcosmos și macrocosmos se întemeiau magia, astrologia și alchimia, care constituiau de fapt științe aplicate ale filozofiei naturii. „În Renaștere — observă Abbagnano —, magia a fost adesea considerată ca o împlinire a filozofiei naturii, adică acea parte din ea care-i permitea omului să acționeze asupra naturii și să o domine". În acest fel, considerau magia aproape toți naturaliștii Renașterii (în afară de Leonardo, Copernic, Gilbert și Stevin care o respingeau), căutînd să-i înlăture însă caracterul „diabolic" ce i s-a atribuit în evul mediu. Tot ca o știință practică a filozofiei naturii se prezenta și alchimia, care se întemeia, de asemenea, pe animismul filozofiei naturii și pe forțele oculte care ar lega omul și natura. O situație similară avea și astrologia, care se întemeia pe dependența pămîntului față de cer, în speță de aștri, considerați în antichitate ca fiind de esență divină.

Filozofia naturii admitea o ierarhie a formelor de existență, avea o „viziune verticală" asupra naturii: lucrurile și fenomenele nu-și aveau cauza și principiul existenței în ele însele. Acestea erau explicate prin cauze prime și esențe transcendente lor. Imanența naturii nu era completă, nu aparținea lumii fenomenale, ci doar esenței naturii. Cauza, forța generatoare a lucrurilor și fenomenelor se afla dincolo de ele. Lumea absolutului, a unității și necesității era opusă multiplicității lumii fenomenelor, atît de desconsiderată în știința tradițională integrată în filozofia naturii.

b) Filozofia naturii reprezenta un alt tip de cunoaștere decît știința modernă; avea o altă metodologie și un alt ideal explicativ. Ea pleca de la percepția sensibilă, de la lumea fenomenală, dar cauza generatoare, principiul explicativ, absolutul, esența erau căutate dincolo de lucruri și fenomene, care nu erau considerate demne de a fi cunoscute, nu constituiau obiectul cunoașterii. Prin deprecierea fenomenelor particulare și prin viziunea vitalistă asupra lumii, filozofia naturii rămînea în urma spiritului științific care începea să se formeze în Renaștere. Ea nu pregătește terenul pentru știință decît în măsura în care obișnuiește spiritele cu o raționalitate imanentă a fenomenelor naturii. „Dar ea se prezintă prea mult ca o filozofie și prea puțin ca o cunoaștere obiectivă. Analogia vitalistă împiedică constituirea unei fizici ca o luare în posesie a unei realități materiale" [2]. Considerînd pămîntul ca fiind însuflețit, „filozofia naturii împiedică constituirea unei veritabile științe a naturii" [3].

c) Filozofia naturii avea o altă funcție antropologică și o altă finalitate socială decît știința modernă. Ea era o știință aristocratică, integrată doar în sfera vieții spirituale a societății, menită să dea satisfacție spirituală și echilibru sufletesc unui cerc restrîns de privilegiați, de oameni culți aparținînd proprietarilor de sclavi (în antichitate) sau nobili (în Renaștere). Ea nu urmărea stăpînirea naturii, ci împăcarea omului cu natura. Prin cunoașterea ordinii cosmice a naturii, care de multe ori era considerată de esență divină, omul căuta să evite conflictul cu lumea imediată a fenomenelor, să-i contemple esențele, să se integreze în ordinea și raționalitatea absolută a lumii și să-și găsească astfel liniștea sufletească. După cum am mai spus, filozofia naturii favoriza nevoile de acțiune prin concepția explicativă pe care o oferea „științelor oculte", aplicative. Filozofii naturii din Renaștere au admis magia, astrologia și alchimia ca științe aplicate ale filozofiei naturii, cu funcția de a ameliora soarta omului în lume. Este adevărat că în Renaștere au început să fie reabilitate tehnica, artele mecanice, meșteșugurile, dar acestea vor constitui baza pentru germenii științei noi, care este de altă esență decît filozofia naturii, are un alt ideal explicativ și altă funcție antropologică.

a) Știința modernă, cel puțin fizica matematică, privită ca știință ideală, are alt concept despre natură. Vechea unitate dintre om, cosmos și Dumnezeu din filozofia naturii se desface complet și definitiv. Natura se autonomizează, se desacralizează și se dezantropomorfizează, iar dacă este privită din perspectiva vechiului umanism, pare că se și dezumanizează. Ea are o „viziune orizontală" asupra naturii, care nu mai este structurată ontologic. Știința modernă nu mai distinge nivelurile ontologice diferite — lumea fenomenelor și lumea esențelor, a cauzelor generatoare și a formelor substanțiale — ca vechea filozofie a naturii. Știința este dezontologizată, iar fenomenele, lumea lucrurilor particulare cu care omul vine în contact nemijlocit capătă valoare, devin obiect de cercetare. Cauzele fenomenelor și ale lucrurilor particulare nu mai sînt plasate într-un absolut transcendent lor, într-un principiu unic gene-

---

[2] Georges Gusdorf, *Les origines des sciences humaines (Antiquité, Moyen Age, Renaissance)*, Payot, Paris, 1967, p. 453.

[3] *Ibidem*, p. 453.

rator, ci în fenomenele însele. Imanenţa naturii este completă şi extinsă la toate compartimentele ei. Ne mai urmărind găsirea unui principiu unic generator, din care să deducă naşterea fenomenelor şi a lucrurilor particulare, ştiinţa modernă nu mai oferă o viziune suficient de unitară asupra naturii. Unitatea naturii este construită ulterior, după cercetarea riguroasă a lucrurilor şi fenomenelor particulare, cercetare ce nu se încheie niciodată. De altfel, scopul imediat al ştiinţei moderne a naturii nu este, ca cel al filozofiei naturii, elaborarea unei viziuni globale, ci cunoaşterea riguroasă a fenomenelor naturale.

De aceea, ştiinţa nu mai foloseşte modelul-organism — care avea prea multă încărcătură axiologică şi valenţe antropomorfiste — ci modelul-mecanism, care exprimă autonomia absolută a naturii, adică a obiectului de cercetare, şi oferă posibilitatea calculului matematic, precum şi reproducerea experimentală a fenomenelor. Renunţînd la modelul naturii-organism, la perspectiva biologică a naturii, ştiinţa modernă nu mai surprinde bogăţia formelor de existenţă, dinamismul şi pulsaţia vitală a naturii.

În legătură cu viziunea dinamică a naturii, trebuie remarcat însă că vechea filozofie a naturii nu exprima dinamismul vieţii umane sau al societăţii vremii, care se ştie, era aproape statică. De asemenea, dinamismul şi schimbarea nu exprimau o valoare în vechea filozofie a naturii, care căuta, dincolo de lumea variată şi schimbătoare a fenomenelor, principiul unic şi absolut, cauza primă, esenţa, care în ea însăşi nu era supusă schimbării şi transformării. Deci nu aspectul dinamic al naturii avea valoare, ci aspectul static: cauza, principiul, esenţa. În vechea fizică, inerţia era concepută numai ca stare de repaos. Abia cu ştiinţa modernă, mai precis cu Galilei, este admisă şi inerţia de mişcare, mişcarea ca stare normală a fenomenelor. Această modalitate de a privi natura este expresia unei noi atitudini a omului faţă de existenţă, a dinamismului omului modern.

b) Ştiinţa modernă a naturii reprezintă alt tip de cunoaştere decît vechea filozofie a naturii, are altă metodologie, alt ideal explicativ şi alte criterii de validare a adevărurilor. Ea nu mai urmăreşte cauzele prime, esenţele ultime ale lucrurilor şi fenomenelor, care ar fi transcendente lor, ci caută cauzele fenomenelor în fenomenele însele. Acestea nu mai sînt privite doar ca efecte, ci pot deveni ele însele cauze ale altor fenomene. Ştiinţa modernă nu mai caută calităţile esenţiale şi formele substanţiale, ci determinarea raporturilor cantitative dintre fenomene cu ajutorul matematicii. Ea se îndepărtează de percepţia sensibilă şi de simţul comun, considerînd calităţile sensibile ale lucrurilor ca fiind subiective. Desprinzînd doar aspectele cantitative, măsurarabile ale materiei — mărime, formă, mişcare etc. —, ştiinţa modernă este o ştiinţă a cantităţii şi nu a calităţii, cum era ştiinţa tradiţională fundamentată pe vechea filozofie a naturii.

Spre deosebire de filozofia naturii, care era o ştiinţă sintetică, ce urmărea elaborarea unei viziuni globale asupra naturii, prin descoperirea unui principiu unic, ştiinţa modernă este în esenţă o ştiinţă analitică, este orientată spre cercetarea fenomenelor particulare şi spre explicarea lor prin cauze, care sînt tot fenomene particulare. Întrebarea pe care şi-o pune omul de ştiinţă modern nu mai este *pentru ce, din ce cauză* unică sau generală se produc fenomenele, ci *cum* se produc, care este legea producerii lor şi care sînt *cauzele lor particulare*. Ştiinţa modernă nu deduce fenomenele particulare din cauze generale, ci le explică prin stabilirea raporturilor de cauzalitate şi prin descoperirea legilor după care ele se produc. Cauza căutată de ştiinţa modernă nu mai este aceea a filozofiei naturii, plasată la un alt nivel ontologic decît fenomenele particulare (privite ca simple efecte care trebuiesc deduse dintr-un principiu unic, dintr-o cauză generală), ci are aceeaşi valoare ca şi efectul: se poate transforma în efect şi efectul poate deveni cauză a altui fenomen. Filozofia naturii urmărea o cunoaştere metafizică, pe cînd ştiinţa modernă, dezontologizată, urmăreşte o cunoaştere pur fizică, fără arierplan metafizic. Ea oferă o inteligibilitate fizico-matematică a naturii şi nu una biologică-metafizică, cum oferea filozofia naturii.

Pe cînd filozofia naturii era legată de metafizică, de unde prelua şi metodologia generală, ştiinţa modernă este legată de tehnică, de unde a preluat modelul epistemologic mecanicist.

c) Ştiinţa modernă are o altă funcţie antropologică şi o altă finalitate socială decît filozofia naturii, în orizontul căreia se situează ştiinţa tradiţională. Ea este o creaţie a omului modern, izvorîtă dintr-un sentiment propriu de viaţă şi dintr-o atitudine activă faţă de existenţă. Filozofia naturii avea un caracter contemplativ — ca şi metafizica, arta şi religia — şi se integra în sfera vieţii spirituale a societăţii. În ştiinţa modernă, care este o ştiinţă activă, omul urmăreşte cunoaşterea naturii cu scopul de a o stăpîni, de a-şi ameliora condiţia existenţei sale în această lume a fenomenelor şi lucrurilor particulare. De aici, alianţa ei cu tehnica şi integrarea tot mai mult în sfera vieţii materiale a societăţii.

Reabilitarea fenomenelor, a lucrurilor, particulare care formează condiţia existenţei omului în lume, este expresia creşterii valorii sale, a autonomiei sale depline faţă de natură şi de divinitate. Omul modern are alt statut

ontologic decît cel tradițional. El nu mai caută puncte de sprijin în afară, ci în el însuși, în propriile sale forțe și creații, între care știința se plasează pe primul loc. Știința modernă devine o putere și totodată o speranță pentru ameliorarea condiției omului în lume. Ea înlocuiește vechea speranță iluzorie, religia, care-i promitea mîntuirea într-o altă lume, fictivă, dincolo de mormînt.

Dacă știința modernă a schimbat raporturile omului cu natura în favoarea omului, care devine stăpîn al naturii, ea a adus și unele neajunsuri în condiția spirituală a omului. Știința modernă este o știință abstractă, dezbrăcată de tot ce este subiectiv, sensibil. Natura pe care ne-o prezintă ea este doar o natură gîndită, rece și indiferentă față de om. Ea nu mai face parte din lumea trăită a omului, nu mai este natura simțită, contemplată și admirată, precepută cu mintea și cu inima ca în filozofia naturii. Acest fapt a dus la apariția conflictului dintre umanismul tradițional și scientismul modern, dintre cultura umanistă și civilizația tehnică. Acest conflict s-a manifestat la începutul secolului al XIX-lea, odată cu romantismul, și continuă să se agraveze în condițiile civilizației tehnice contemporane. El își are însă originea în revoluția științifică produsă în secolul al XVII-lea, căci premisele lui se află în însăși natura științei moderne.

Acestea sînt particularitățile științei moderne a naturii care o deosebesc de vechea filozofie a naturii. Față de aceasta din urmă, ea reprezintă un progres uriaș în cunoașterea lumii și în ameliorarea condiției umane. Apariția științei moderne a reprezentat cea mai mare revoluție intelectuală din istoria umanității, manifestată printr-un nou mod de a gîndi — spiritul științific —, un nou mod de a înțelege și interpreta natura și printr-o nouă atitudine față de existență: trecerea de la împăcarea cu natura la dominarea naturii.

Știința mecanicistă a naturii a atins apogeul în secolul al XVIII-lea, cînd a devenit idealul epistemologic al tuturor științelor, precum și al filozofiei, dominînd întreaga cultură iluministă. Dar idealul epistemologic mecanicist, atît de rodnic în mecanica cerească și terestră, în fizică și chiar în chimie, și-a manifestat neajunsurile în geologie și mai ales în biologie. De aceea, încă din epoca luminilor, a reapărut idealul epistemologic naturalist, care s-a modernizat și maturizat treptat, pe măsura progreselor gîndirii științifice și filozofice. Această direcție de gîndire — reprezentată în științele naturii de Buffon, Lamarck, Geoffroy Saint-Hilaire, iar în filozofie de Diderot, Rousseau, Herder, Goethe — nu nega valoarea mecanicismului, ci numai generalizarea și absolutizarea lui, numai perspectiva filozofică mecanicistă, rămînînd compatibilă cu iluminismul.

În primele decenii ale secolului al XIX-lea s-a manifestat însă o reacție violentă împotriva mecanicismului din partea romantismului german, care era de fapt o reacție împotriva întregii culturi iluministe din secolul precedent. Acest curent de gîndire, izvorît din literatură, artă, din istorie și filozofie — aspira la sinteza întregii culturi moderne, inclusiv științele naturii, sub steagul culturii umaniste și al filozofiei spiritualiste.

Romantismul a promovat idealul epistemologic naturalist în interpretarea fenomenelor fizice și biologice, iar în interpretarea istoriei și a culturii a promovat istorismul spiritualist. În cadrul orientării romantice a reapărut astfel vechea filozofie a naturii, dar într-o formă nouă, care poartă amprenta curentului spiritual din care făcea parte. Filozofia romantică a naturii nu era un curent unitar, ci difuz, adesea confuz, cuprinzînd tendințe mistice, dar și raționaliste, viziuni artistice asupra naturii, dar și cercetări științifice. În acest curent, găsim filozofi (Baader, Schelling, în parte Fries și în mare măsură Hegel), naturaliști (Oken, Kielmeyer, Kieser), medici (Mesmer, Schubart, Kerner) și scriitori (Goethe, Novalis, Fr. Schlegel).

Criticînd știința modernă, care avea ca ideal determinarea cantitativă a fenomenelor, filozofia romantică a naturii revine la știința calitativă a naturii, întemeiată pe un ideal epistemologic inspirat din artă, religie sau filozofie: intuiția artistică, mistică sau intelectuală. În opoziție cu știința mecanicistă, care viza cercetarea fenomenelor și lucrurilor particulare, avînd o perspectivă analitică asupra fenomenelor naturii, filozofia romantică a naturii are o perspectivă unitară, integratoare, fenomenele particulare fiind deduse din întreg: ideea de plan general unic, de prototip, de structură originară, de animal primordial, de plantă primordială, de organ primordial etc. De aici și ideea de metamorfoză, de transformare a acestor entități primordiale, originare, dînd naștere unor forme particulare: teoria apariției florii prin transformarea frunzei (Goethe), teoria vertebrală a craniului (Goethe și Oken), concepția dezvoltării lumii organice din cea minerală (Kielmeyer) etc.

Modelului mecanicist al naturii i se opune modelul organism, un sistem capabil să conserve mișcarea și să surprindă dinamismul și pulsația vitală a naturii.

Ideea de continuitate, de legătură, de asemănare, de forme intermediare este opusă categoriilor științei mecaniciste de discontinuitate, de determinare riguroasă și rigidă a formelor particulare. Astfel, se stabilesc legături între animale și întreaga natură (modelul uman al naturii, unitatea dintre macrocosmos și microcosmos), între plante și animale, între

regnul mineral şi natura vie (protozoa — lui Oken).

O trăsătură caracteristică a filozofiei romantice a naturii o constituie ideea de polaritate — atracţie-repulsie — ca esenţă a materiei: polii magnetici, electricitatea pozitivă şi cea negativă, reacţiile chimice (interpretate ca fiind rezultatul afinităţii sau respingerii dintre elementele chimice) etc.

Ca şi vechea filozofie a naturii, filozofia romantică a naturii se întemeiază pe metoda analogiilor, care a dus la unele descoperiri, dar şi la foarte multe absurdităţi. Ea a îndepărtat pe naturalişti de cercetarea concretă şi a favorizat speculaţia filozofică, înlocuirea legăturilor reale dintre lucruri şi fenomene cu legături imaginare, deduse din presupusele proprietăţi ale întregului. Spre deosebire de vechea filozofie a naturii, care era raţionalistă, filozofia romantică a naturii admite intuiţia ca metodă principală de cunoaştere: artistică, mistică sau intelectuală.

Filozofia naturii, în primele decenii ale secolului al XIX-lea, culminează cu sisteme speculative de explicare a întregii naturi, elaborate de Schelling şi Hegel. În metoda sa dialectică (produs al raţiunii sintetice) opusă gîndirii ştiinţifice mecaniciste (produs al intelectului analitic), Hegel caută să valorifice, într-o sinteză superioară, atît valenţele gnoseologice ale intelectului, cît şi pe cele ale intuiţiei artistice, ambele considerate forme inferioare de cunoaştere. Legătura cu inteligibilitatea artistică a lumii — preconizată de Goethe, de romantism şi de Schelling pe care caută să-i depăşească — este evidentă. Căci şi la el, „raţiunea apare oarecum ca o raţionalizare a intuiţiei, iar obiectivul pe care vrea să-l atingă nu este fără asemănare cu cel pe care-l atinge intuiţia artistului mare" [4]. Fizicii matematice newtoniene, Hegel îi opune, ca şi Schelling, o „fizică speculativă" care, cu toate elementele ei dialectice, nu este în fond decît o filozofie a naturii de esenţă tradiţională.

Metoda speculativ-deductivă a filozofiei naturii — folosită de romantici, de Schelling şi de Hegel — a exercitat o influenţă dăunătoare asupra naturaliştilor germani, îndepărtîndu-i pentru un timp de cercetarea experimentală. De aceea, savanţii din generaţia următoare — Liebig, Johannes Müller, Helmholz şi alţii — au reacţionat cu vehemenţă împotriva filozofiei naturii în general şi a celei hegeliene în special, luînd apărarea spiritului ştiinţific modern, întruchipat în ştiinţa newtoniană. S-a ajuns astfel, în a doua jumătate a veacului trecut, la un nou conflict între ştiinţă şi filozofie, similar cu cel provocat de romantism şi de filozofia naturii în prima jumătate. Ambele direcţii, cea a ştiinţei mecaniciste şi cea a filozofiei naturii, s-au dovedit a fi unilaterale şi nesatisfăcătoare. O încercare de a le depăşi printr-o sinteză superioară a făcut Friedrich Engels în manuscrisele *Dialecticii naturii* şi în *Anti-Dühring*, din perspectiva materialismului dialectic.

Progresele ştiinţei şi ale epistemologiei contemporane au scos şi mai mult în lumină neajunsurile gîndirii mecaniciste. Cum o revenire la vechea filozofie a naturii nu mai este posibilă, căutarea în continuare a unei perspective noi care să le depăşească pe amîndouă într-o sinteză superioară — în spiritul materialismului dialectic — a devenit mai actuală ca oricînd.

[4] D. D. Roşca, *Asupra conceptului la Hegel*, în revista "Cercetări filozofice", nr. 1/1957, p. 32.

„SECRETUL METODOLOGIC" AL FIZICII MODERNE: O TEMĂ EPISTEMOLOGICĂ CLASICĂ ŞI EXEGEZELE EI CONTEMPORANE

DE

ILIE PÂRVU

1. INTRODUCERE

În această lucrare vom indica modul în care poate fi aplicată în studiul unei importante probleme de istoria şi filozofia ştiinţei — aceea a „secretului metodologic" al fizicii moderne — perspectiva tipologică asupra teoriilor ştiinţifice [1]. Ipoteza generală

[1] Ilie Pârvu, *O abordare tipologică a teoriei ştiinţifice*, în „Revista de filozofie", nr. 3/1979.

pe care o propunem se referă la constituirea în cadrul fiecărui „tip de activitate științifică" pe baza unei modalități determinate de teoretizare, a unui „echilibru reflectiv" între practica reală de cunoaștere și metodologia ei, între modul de construcție a teoriilor și standardele de evaluare și selecție a ipotezelor. Această concepție se aseamănă într-o anumită măsură cu teza „încărcăturii metodologice" a teoriilor (formulată de D. Bohm, P. K. Feyerabend, I. Lakatos ș.a.), care cere judecarea fiecărei teorii din știință exclusiv pe baza unor standarde „imanente" (*„research immanence of scientific standards"*). Spre deosebire de această teză, vom propune însă o interpretare în care se subliniază atît dependența de tipul teoriei a „canoanelor" metodologice și a interpretărilor epistemologice, cît și rolul activ al acestor nivele ale metaștiinței în construcția teoriilor. Vom urmări corelația: tipul teoriei — metoda științei — metodologie, luînd ca exemplu semnificativ modul în care a fost înțeleasă natura și metoda fizicii moderne de tip galileo-newtonian. Vom încerca, în această perspectivă, să analizăm cîteva maniere de reconstrucție a metodei constitutive acestei mari realizări științifice.

Neconcordanța dintre natura construcțiilor teoretice și metodologia explicită a oamenilor de știință a condus la formularea problemei „secretului metodologic" al marilor teorii științifice. Astfel, Descartes a acuzat pe matematicienii Greciei antice că și-ar fi ascuns intenționat metoda; unii istorici ai științei din secolul nostru (J. Randal Jr., E. Cassirer, O. Becker ș.a.) au răspîndit de asemenea ideea că însăși fizica modernă ar conține un anumit „secret", care n-ar putea fi elucidat pe baza textelor metodologice explicite ale întemeietorilor ei. Despre „secretul fizicii moderne" vorbea și C. S. Peirce, în secolul trecut, pentru ca în vremea noastră E. Wigner și R. Thom să vorbească despre „miracolul unic și irepetabil al legilor fizicii fundamentale".

Vom remarca, de la început, că avem de-a face cu o temă (în sensul lui G. Holton) epistemologică complexă, cu multe dimensiuni, care a cunoscut o anumită evoluție de-a lungul timpului. Diferitele ei formulări mai exacte vizează asemenea aspecte ale statutului fizicii moderne ca fapt de cunoaștere, cum ar fi: structura și natura metodei ei, posibilitatea și sensul legilor fundamentale, presupozițiile ontologice și epistemologice, relația dintre matematică și realitate, rolul matematicii în construcția teoriilor, specificul practicii științifice și relația ei cu standardele de raționalitate etc. De remarcat că, dacă pînă în secolul al XIX-lea problema metodei privea metoda de *descoperire* (gînditorii din secolele anterioare considerau că „o logică a descoperirii va funcționa epistemologic ca o logică a justificării" [2], potrivit credinței că o logică autentică a descoperirii va valida în mod automat produsele cercetării), după aceea, în cadrul modelului ipotetico-deductiv al științei, accentul s-a deplasat aproape exclusiv pe aspectul justificării, separat de acela al descoperirii. Luată global, în toate dimensiunile ei, această problemă ar putea fi considerată identică cu aceea a elucidării semnificației „parametrilor" revoluției științifice moderne și a relațiilor lor reciproce.

La descifrarea particularităților fizicii moderne s-au angajat filozofi, fizicieni, matematicieni sau logicieni. Diversitatea explicațiilor propuse poate fi ordonată — schematic — în cadrul următoarelor perspective de abordare: istorico-critică, filozofică, metodologică și logică. Pe baza ideii tipologiei teoriilor vom indica cum pot fi coordonate reciproc aceste modalități în vederea integrării rezultatelor lor într-o explicație complexă și unitară.

2. ABORDAREA ISTORICO-CRITICĂ

Ne vom referi la început la cercetările istorico-critice realizate de unii istorici ai științei sau epistemologi aparținînd așanumitei „filozofii istorice a științei". Aceste cercetări au un caracter neuniform din punctul de vedere al perspectivei filozofice sau al instrumentelor investigației. Dintre rezultatele mai generale ale acestei abordări pot fi citate: evidențierea relației complexe dintre practica teoretică a oamenilor de știință, creatorii fizicii moderne, și explicațiile lor metodologice; demonstrarea existenței unei solidarități reciproce între diferitele „dimensiuni" ale revoluției științifice moderne (teoretică. filozofică, metodologică) etc.

Vom lua spre exemplificare una dintre analizele istorice ale revoluției moderne din fizică, aceea a lui Al. Koyré [3]. Încercînd să determine — împotriva pozitivismului — aptitudinea rațiunii matematice de a cuprinde realul, Koyré explică noua relație a matematicii cu experiența și realitatea fizică, noile semnificații ale „legilor naturii" și noile funcții, constructive, ale teoretizării, proprii acestei noi filozofii a naturii: „Ceea ce aveau de făcut întemeietorii științei moderne, printre ei aflîndu-se și Galilei, nu era — scrie Koyré —

---

[2] L. Laudan, *Why Was the Logic of Discovery Abandoned?* în Th. Nickles (ed.) *Scientific Discovery, Logic and Rationality*, Reidel, Dordrecht — Boston, 1980.

[3] Al. Koyré, *Etudes galiléennes*, Paris, 1939; *Newtonian Studies*, Chicago, 1968

o critică și o respingere a unor anumite teorii eronate, și deci corectarea și înlocuirea lor prin altele mai bune. Ei trebuiau să facă ceva cu totul diferit. Trebuiau să distrugă o lume și s-o înlocuiască cu alta nouă. Trebuiau să reformeze structura intelectului nostru însuși, să reformuleze și să reformeze conceptele lui, să dezvolte o nouă abordare a Existenței, un nou concept al cunoașterii, un nou concept al științei, și chiar să înlocuiască un punct de vedere atît de natural, acela al simțului comun, cu altul care nu este deloc natural" [4]. Această mutație conceptuală realizată de fizica modernă se poate descrie, după Koyré, prin două „evenimente" intelectuale: *1)* distrucția Cosmosului, și ca urmare, dispariția din știință a tuturor considerațiilor bazate pe această noțiune; *2)* geometrizarea spațiului, adică substituirea spațiului omogen și abstract al geometriei euclidiene în locul spațiului calitativ diferențiat și concret, propriu fizicii pre-galileene. În *Newtonian Studies*, Koyré notează: „În privința experienței și a experimentului, ca două lucruri pe care trebuie nu doar să le distingem, ci chiar să le opunem, sînt convins că geneza și dezvoltarea științei experimentale nu reprezintă sursa, ci, dimpotrivă, rezultatul unei noi abordări teoretice, adică metafizice a naturii care formează conținutul revoluției științifice a secolului al XVII-lea, un conținut pe care va trebui să-l înțelegem înainte de a încerca o explicație (oricare ar fi aceasta) a apariției lui istorice" [5]. Conținutul principal al „sintezei newtoniene", ca de altfel și al fizicii galileene, îl reprezintă, după Koyré, o filozofie matematică a naturii avînd drept părți constitutive (deși nu formal integrate) o nouă structură intelectuală, o concepție metafizică subiacentă și un nou ideal metodologic [6].

Idealul metodologic constitutiv științei de tip galileo-newtonian a fost explicat în general de reconstrucțiile istorico-critice prin „tripticul" matematism-experiment-ipoteză, în care rolul esențial revine matematizării naturii și limbajului științei. Fie că a fost înțeleasă ca o generalizare a speculațiilor matematice din opera tîrzie a lui Platon (la Koyré), sau ca o reluare a matematismului arhimedian (la M. Clavelin), sau ca extindere la studiul tuturor corelațiilor (funcționale, geometrice, experimentale) a principiului constructiv propriu geometriei grecilor (așa cum crede J. Hintikka), matematizarea a fost considerată mereu definitorie pentru conceptul noii științe). Perspectivele de abordare (metodologică, filozofică, logică) acordă însă anumite sensuri distincte matematizării și rolului ei în știința modernă a naturii. Dacă perspectiva metodologică înțelege matematica ca o componentă a metodei, insistînd asupra rolului ei instrumental, asupra funcției ei în structurarea modului de abordare a realului, iar perspectiva filozofică concepe matematica drept un caz special al „matematicului" — mod de tematizare prealabilă a existenței —, punctul de vedere logic evidențiază semnificația „teoretică" a matematizării, rolul ei în construcția teoriilor și a elementelor lor componente, dezvăluind rolul particular al matematicii în constituirea legilor fizicii fundamentale. Toate aceste perspective constituie viziuni complementare (ce se continuă și întregesc reciproc) asupra matematismului ca principiu esențial al modului de gîndire propriu fizicii moderne.

3. PERSPECTIVA METODOLOGICĂ

În eseul său de filozofie a științei (scris între anii 1949 și 1953), *Experimentul și spiritul matematic*, în care sînt anticipate o serie dintre trăsăturile și rezultatele „filozofiei istorice a științei", Lucian Blaga formulează o explicație analitică a rolului „spiritului matematic" în definirea particularităților științei de tip galileo-newtonian, în constituirea tipului de structură și a metodei acestuia.

Pentru a pune în lumină structura gîndirii științifice moderne, Blaga procedează la compararea tipurilor de știință antic și galileo-newtonian și a metodologiilor lor. Rezultatul cel mai important al analizelor sale este, pe scurt, următorul: știința antică a grecilor a „izbutit să înfiripeze principalele metode, de care se face uz în știința modernă de tipul galileo-newtonian, dar metodele utilizate în știința greacă rapsodic sau în devălmășie întîmplătoare apar în cadrul științei de tip galileo-newtonian *regrupate* potrivit unei *supra-metode* cu totul absentă în gîndirea antică" [7]. În geneza și evoluția fizicii moderne are loc un proces amplu de „expansiune metodologică", în sensul asimilării unui număr tot mai mare de metode. Acest proces nu este însă întîmplător, fiind „călăuzit" de o „supra-metodă", iar acest fapt reprezintă „nota distinctivă cea mai caracteristică a științei de tip galileo-newtonian în raport cu știința

[4] Al. Koyré, *Galileo and Plato*, în „Journal of the History of Ideas", IV, nr. 4, 1943.

[5] Al. Koyré, *Newtonian Studies*, Chicago, 1968, p. 6.

[6] *Ibidem*, p. 16.

[7] L. Blaga, *Experimentul și spiritul matematic*, București, Edit. științifică, 1969, p. 74.

antică" [8]. Suprametoda reglează în felul următor procesul de amplificare metodologică a fizicii moderne: „dintre metodele de cunoaștere practicate sau posibile, știința de tip galileo-newtonian își încorporează cît mai multe cu putință, dar în chip efectiv și constructiv numai acelea care sînt susceptibile de o îmbinare cu matematica", rezultînd astfel o serie de „cupluri metodologice" în care de fiecare dată „matematica figurează ca unul dintre cei doi factori constitutivi" [9].

Această organizare metodologică a fizicii moderne explică natura relației matematicii cu realul. În procesul de constituire a acestei științe intervine suprametoda „care se servește de matematică, dar nu în raport direct cu natura, ci în raport cu metodele diverse cu care urmează să fie abordată natura (...) Aplicarea matematicii devine fertilă numai cînd se face în combinație cu alte metode. Mobilizînd cît mai multe metode, știința de tip galileo-newtonian își apropriе natura pe diverse planuri de cunoaștere. « Metodele » umplu cu un conținut această știință; matematica e destinată să împrumute precizie și rigoare fiecărei metode utilizate, și de asemenea să solidarizeze metodele într-un front compact față de natură" [10]. Suprametoda permite exploatarea la maximum a *„posibilităților inerente* fiecărei metode, îndrumîndu-le prin îmbinare de fiecare dată cu matematica spre o performanță supremă". Matematica nu se substituie altor metode specifice (deși le elimină pe cele care nu pot fi adaptate spiritului ei), ci doar le sporește eficacitatea și supleţea, deschizîndu-le accesul spre noi orizonturi ale realității, mai profunde. În felul acesta, ghidată de o suprametodă, fizica tematizează în alt mod existența, impunîndu-se redefinirea sensului „legii" și al „explicației" sau „predicției" științifice; se introduce astfel un nou mod de teoretizare, cu noi funcții și elemente constitutive, cu o nouă relație cu experiența. Suprametoda permite, de asemenea, o modalitate nouă de validare a produselor cunoașterii: „Asupra unui rezultat oarecare, fie faptic, fie teoretic — lege sau ipoteză —, ce ține de domeniul științei de tip galileo-newtonian, nu decide niciodată numai metoda sau cuplul metodologic angajat direct în procesul prin care se ajunge la rezultatul în chestiune. Asupra fiecărui « fapt » sau « act teoretic » decide în cele din urmă știința cu întregul ei ansamblu de metode supravegheat de o suprametodă" [11].

[8] *Ibidem*, p. 86.
[9] *Ibidem*, p. 88.
[10] *Ibidem*, p. 117—118.
[11] *Ibidem*, p. 134—135.

Analiza lui Blaga permite explicarea nu numai a structurii teoretico-metodologice a fizicii matematice, ci și a unora dintre particularitățile psihosociologice ale acestui tip de activitate științifică. Suprametoda are astfel rolul fundamental în constituirea unui „program de cercetare" și a unei „comunități disciplinare" (pentru a folosi o terminologie actuală): „...datorită suprametodei sale, știința de tip galileo-newtonian are posibilitatea de a reduce erorile ce derivă în ecuația personală a gînditorilor și cercetătorilor (...) Înainte de Galilei și Newton nu s-au creat în istoria gîndirii umane niciodată coordonate și condiții, premise și norme, care să favorizeze un conformism constructiv și să facă posibilă o colaborare rodnică între cercetători" [12]. Această suprametodă, spune Blaga „nu a fost niciodată nici legiferată și nici urmată ca o pravilă de norme lucide (...) ea indică drumul însuși, pe care știința de tip galileo-newtonian umblă, ea rezumă atitudinea pe care această știință a luat-o, cu o mare consecvență față de propriile ei metode. Ca atare ea circumscrie principiile metodologice, de bază, ale unei constituții nescrise" [13]. În acest fel, Blaga ne propune, pentru descifrarea „secretului metodologic" al fizicii moderne, nu o metodă *specială*, unică, ci o nouă conștiință metodologică, o nouă modalitate de organizare a tuturor metodelor pe principiul matematismului care le reglează relațiile lor reciproce și cu experiența.

4. INTERPRETĂRI FILOZOFICE

Succesul științei create de Newton a schimbat, așa cum se afirmă adesea, sensul „problemei cunoașterii": în locul întrebării „*dacă* este posibilă cunoașterea demonstrativă?" apare acum întrebarea „*cum* este posibilă știința?". Formularea clară în această modalitate a problemei epistemologice fundamentale aparține lui Kant. Ca urmare, în perspectiva kantiană problema „secretului metodologic" va apărea ca un element al înțelegerii construcției științei și justificării ei, al elucidării naturii legilor fizicii matematice.

Geneza unei „critici a rațiunii pure" în legătură cu nevoia elucidării conceptului științei matematice a naturii a constituit obiectul unor prelegeri ale lui M. Heidegger, publicate apoi sub titlul *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Pentru a obține o reprezentare mai precisă a caracteristicilor științei moderne

[12] *Ibidem*, p. 136.
[13] *Ibidem*, p. 136.

a naturii, Heidegger consideră necesară angajarea în analiză a unei perspective filozofice cuprinzătoare, întrucît prin naşterea acestei ştiinţe s-a produs o modificare ce afectează întreaga fiinţă a gîndirii moderne, însăşi ideea de existenţă.

Răspunsurile obişnuite la întrebarea „În ce constă trăsătura principală a ştiinţei moderne a naturii?", şi anume cele care indică faptul că aceasta este o ştiinţă factuală, experimentală şi de măsură, nu dezvăluie încă „trăsătura principală a noii atitudini epistemice. Trăsătura principală trebuie să constea în ceea ce decide în mod hotărîtor mişcarea fundamentală a ştiinţei ca atare chiar de la origini: raporturile practice cu lucrurile şi proiectul metafizic al obiectualităţii lucrurilor" [14] Această trăsătură de bază a noii ştiinţe poate fi rezumată prin următoarea formulă: „Noua pretenţie de cunoaştere este cea *matematică*". Heidegger este de acord cu celebra afirmaţie a lui Kant („afirm însă că în fiecare doctrină specială a naturii numai atîta ştiinţă *autentică* există cîtă *matematică* se întîlneşte în ea"), pe care încearcă doar s-o explice.

Aici problema importantă este în primul rînd următoarea: ce înseamnă „matematică" şi „matematic"? Matematica însăşi nu ne poate oferi un răspuns, „deoarece matematica este ea însăşi numai o dezvoltare determinată a matematicului" [15]. La asemenea întrebări este un lucru bun acela de a ne întreba asupra sensurilor originare ale termenului ξχθημαζχ, Heidegger conchide: „matematicul este acea poziţie fundamentală faţă de lucruri, în care noi luăm lucrurile în maniera în care ne sînt deja date, pot fi şi trebuie să fie date. Matematicul este de aceea presupoziţia de bază a cunoaşterii despre lucruri" [16]. Ca urmare, încercînd să elucideze sensul propoziţiei, mereu repetate, „trăsătura principală a ştiinţei moderne a naturii este matematicul", Heidegger conchide: „aceasta, după cele spuse, nu poate să însemne: în această ştiinţă se lucrează cu matematica, ci că se formulează într-o asemenea modalitate întrebările încît numai ca urmare a ei poate intra în joc matematica în sensul strict" [17].

Ceea ce este astfel fundamental în metoda fizicii moderne şi ceea ce constituie nota distinctivă a cadrului conceptual al ştiinţei moderne este, după Heidegger, matematizarea prealabilă a existenţei, singura care face posibilă intervenţia specială a matematicii şi a experimentului modern. În fizica galileo-newtoniană, natura este în prealabil *matematic proiectată*, deschizîndu-se astfel un orizont eficace de operaţionalizare şi tematizare. După Heidegger, ceea ce este esenţial în proiectarea matematică a naturii nu este, în primul rînd, matematica ca atare, ci faptul că o asemenea proiectare dislocă un anumit *a priori*; ca urmare, caracterul paradigmatic al fizicii matematice nu constă în exactitatea sau obiectivitatea intersubiectivă a rezultatelor ei, ci mai ales în faptul că lucrurile pe care ea şi le ia ca teme sînt descoperite în singura modalitate în care lucrurile pot fi descoperite prin proiectarea anterioară şi *a priori* a structurii lor existenţiale. Momentele cercetării caracteristice acestei paradigme sînt: *1*) adoptarea unei *atitudini teoretice* (dezangajarea din orientarea primordială şi luarea unei atitudini speciale de cercetare; lumea se schimbă într-o lume obiectivă); *2*) tematizarea: constituirea obiectului (proiectarea regiunii de cercetat şi a aspectului formal sub care va fi studiată prin formalizare, funcţionalizare şi cuantificare). Tematizarea are ca scop „eliberarea" lucrurilor lumii în aşa fel încît ele să poată deveni *obiecte* ale teoriei. Tematizarea astfel obiectivează, nu doar „pune" lucrurile, ca le „eliberează", astfel încît omul le poate interoga şi le poate determina caracterul.

Această explicaţie a transformării generale a ştiinţei provocate de geneza ştiinţei moderne a naturii nu oferă decît o schiţă asupra drumului fundamental care a deschis un întreg „imperiu de întrebări fundamentale şi atitudini", noi domenii ale existenţei. În cadrul acestei „atitudini matematice fundamentale" rămîn însă numeroase probleme deschise, deşi acestea obţin acum „o nouă precizie". Ele se referă la natura spaţiului şi timpului, a mişcării şi forţelor etc. Dintre aceste probleme deschise, Heidegger semnalează în mod deosebit una: „problematică rămîne determinarea mai exactă a relaţiilor matematicului în sensul matematicii cu experienţa sensibilă a lucrurilor date şi cu acestea înseşi" [18]. Tocmai un aspect al acestei probleme va constitui tema centrală a unei explicaţii logice actuale a „secretului metodologic" al fizicii fundamentale la care ne vom referi în continuare.

5. O EXPLICAŢIE LOGICĂ

Într-o serie de lucrări recente [19], matematicianul francez René Thom şi-a propus să elucideze relaţia generală dintre matematiza-

[14] M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, Niemeyer, Tübingen, 1962, p. 52.
[15] *Ibidem*.
[16] *Ibidem*, p. 58.
[17] *Ibidem*, p. 59.
[18] *Ibidem*, p. 73.
[19] R. Thom, *Rôle et limites de la mathématisation en sciences* în „La Pensée", Octobre 1977, p. 36—42; *Rôle and limitations*

re și „științificitate". Rolul fundamental al matematicii în mecanică și fizică, spune Thom, este bine cunoscut, dar adevărata lui natură rămîne un mister. Într-un studiu extrem de incitator [20], Eugen P. Wigner vorbea despre faptul că „matematica joacă un rol nerațional de important în fizică"; acest rol nu se reduce la unul doar instrumental, acela de a permite obținerea și evaluarea rezultatelor unei teorii dinainte date; matematica are „un rol mai suveran în fizică" [21]; legile însești ale naturii „trebuie să fie deja formulate în limbaj matematic". Analizînd diferite ipoteze formulate pentru a explica această „unicitate a teoriilor fizicii", Wigner observă: „Este dificil să se evite impresia că aici sîntem *confruntați cu un miracol*, absolut comparabil în privința naturii lui uimitoare cu miracolul că mintea umană poate uni împreună o mie de argumente fără a cădea ea însăși în contradicții, sau cu cele două miracole ale existenței legilor naturii și capacității minții umane de a le ghici" [22]. Iată o cît se poate de frapantă reformulare a problemei „secretului metodologic" al fizicii fundamentale!

R. Thom preia problemele unicității teoriilor fizice și „miracolului" folosirii matematicii în cadrul lor, încercînd să le ofere o „dezlegare" pe baza reconsiderării obiectivelor *teoretizării* științifice și a corelației lor cu anumite tipuri de întrebuințare a matematicii în știință. Primul obiectiv este acela de a *înțelege* lumea naturală *(physis)* și a omului. Al doilea se referă la extinderea *puterii* omului asupra mediului înconjurător. Aceste două obiective nu sînt atît de intim legate, cum se crede de obicei. Aici ne interesează în mod direct al doilea obiectiv, de el fiind legată explicarea rolului matematicii în constituirea teoretizării în fizica fundamentală. Instrumentul de bază al realizării lui îl formează după Thom, posibilitatea omului de a depăși experiența reală (actuală), de a extinde cunoașterea sa asupra unor noi domenii. Această posibilitate se fundează pe capacitatea *predictivă* a cunoașterii deja existente, a teoriilor disponibile. La rîndul ei, orice predicție se întemeiază pe posibilitatea extinderii domeniului natural al unei funcții dincolo de granițele ei observate [23]. Ca urmare, predicția de tip cantitativ, specifică științelor fizice, este legată de folosirea procedurilor matematice de prelungire, dintre care cea mai importantă este *prelungirea analitică*. Orice problemă bine formulată, scrie Thom, chiar dacă nu este în sine analitică, are un model analitic. În acest fel predicția cantitativă depinde de „posibilitatea de a găsi legi analitice precise pentru fenomenele naturale" [24], de a oferi legilor fizice o expresie matematică explicită; acestea permit predicția prin calcul, cantitativă, a mărimilor fizice. Acest „miracol" este caracteristic „fizicii fundamentale". În fizică, după o expresie a lui J. M. Levy Leblond, „matematicile nu se aplică, ele se implică". Entitățile fizicii (viteză, forță, energie, moment cinetic, spin etc.) sînt „*êtres de raison*", care presupun în însăși definiția lor utilizarea limbajului și a conceptelor matematice. Ca urmare, și relațiile dintre aceste entități vor avea în mod obligatoriu o expresie matematică. O asemenea explicație nu-i pare suficientă lui Thom. Deși nu poate fi contestată natura matematică a conceptelor fizice, ea singură nu poate explica de ce acest tip de conceptualizare „merge" în domeniul fizicii fundamentale, pe cînd în alte ramuri ale științei a condus la un eșec.

Se pune, ca urmare, acut întrebarea: pe ce se bazează statutul privilegiat al fizicii fundamentale? Cum se explică prezența aici a unor fenomene guvernate de legi extrem de precise? Pe ce se întemeiază secretul marilor „legi constitutive" ale fizicii? Răspunsul lui Thom, care oferă un punct de vedere logic-analitic asupra „secretului metodologic" al fizicii moderne, este pe scurt următorul: marile legi cantitative (Newton, Maxwell) „tratează despre geometria spațiului-timp. Ele îi exprimă într-o anumită modalitate invarianța structurală, «reglarea»" [25]. Cu alte cuvinte, „miracolul" fizicii constă în aceea că grupurile de simetrie (Galilei, Lorentz), de care sînt legate legile fundamentale, au reprezentări analitice pe spațiul observabilelor; sau, invers, simetriile (cel puțin aproximative) ale fenomenelor observate coincid cu grupurile de automorfisme ale spațiului-timp. Spațiul vid este singurul care ar prezenta o simetrie totală. Obiectele fizice (corpuri, substanță, radiație) rup această simetrie, dar „această rupere a simetriilor fundamentale poate fi totuși formalizată grație utilizării conceptelor de natură ne-spațială (sarcină electrică, de exemplu), al căror comportament spațial face

---

of mathematization in applied sciences, în: *VI. International Congress of Logic Methodology and Philosophy of Science, Hannover, Aug. 1979; Mathématique et théorisation scientifique*, în *La culture scientifique dans le monde contemporain*, Eds. V. Methaui, P. Rossi, „Scientia" — 1979.

[20] E. P. Wigner, *The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences*, în E. P. Wigner, *Symmetries and Reflections*, Indiana U. P., 1967.

[21] *Ibidem*, p. 223.

[22] *Ibidem*, p. 229.

[23] R. Thom, *Rôle and limitations of mathematization in applied sciences*.

[24] *Ibidem*.

[25] *Ibidem*, p. 38.

obiectul tocmai al legilor fizice". Astfel ia naștere „ceea ce s-a numit în mod corect miracolul fizicii: întrucît grupul de echivalențe locale este un grup de dimensiune finită (un grup Lie), se pot defini pe spațiul-timp structuri (metrice, analitice etc.) care permit aici desfășurarea formalismului cantitativ al matematicii. Mecanica, fizica sînt din această cauză științe « exacte » și proiectarea în viitor a situațiilor bine cunoscute permite aici realizarea predicțiilor extrem de precise și, din această cauză, pragmatic eficace" [26]. În aceste științe, apelul la matematică este constitutiv teoretizării. El permite trecerea de la local la global, de la cunoașterea locală obținută pe un domeniu limitat al spațiului-substrat la o cunoaștere ce vizează un domeniu mai cuprinzător.

Matematica intervine esențial și în cazul în care obiectivul științei este inteligibilitatea naturii, explicarea ei; matematica oferă aici prin noțiunea de singularitate instrumentul de trecere de la global la local. De fapt după Thom, cele două obiective pot fi considerate doi poli ai unui continuu ce reprezintă totalitatea activităților științifice. În cel de-al doilea caz, matematica participă însă la o „teoretizare moale", fiind utilizată doar într-o manieră „hermeneutică" în construcția unor modele ce aduc doar o simplificare a morfologiilor. Thom crede, pe aceste temeiuri, că se poate afirma: teoretizarea în sens strict este identică cu matematizarea; „deoarece numai matematicianul știe să manipuleze « transspațialul »; el dispune de două instrumente care leagă localul de global: prelungirea analitică, pentru a trece de la local la global; noțiunea de singularitate, care concentrează globalul în local. În acest sens, singura teoretizare științifică este matematică, și nu există alta" [27].

6. PERSPECTIVA TIPOLOGICĂ

Concepția lui R. Thom asupra rolului matematicii în construcția științei oferă, în primul rînd, o explicație logică a statutului unui tip determinat de teorii științifice, teoriile deterministe, locale, pe care mulți epistemologi le consideră expresia cea mai desăvîrșită a științificului, ele unind descrierea riguroasă cu acțiunea eficace. Pe de altă parte, în lucrările sale întîlnim și o încercare de generalizare epistemologică prin care se intenționează determinarea statutului teoretizării în general, precum și stabilirea, pe această bază, a specificului metodologic al diferitelor ramuri sau domenii ale științei. Aici trebuie să observăm în mod deosebit că R. Thom absolutizează patternul structural și funcțional al teoriilor local-deterministe. Abordarea tipologică a teoriilor permite însă distingerea și corelarea structurală și istorică a mai multor tipuri de teoretizare (corelate unor structuri, funcții, criterii de evaluare și moduri de evoluție ale teoriilor); după un criteriu complex, centrat însă pe modalitatea de matematizare, se pot distinge următoarele tipuri de teorii: „instrumentaliste", clasice („deterministe"), statistice, structurale, organizaționale. În cadrul acestor tipuri de teoretizare, matematică „participă" în mod diferit, deși de fiecare dată ea reprezintă un moment indispensabil al construcției teoretice: ea intră fie în formularea legilor și în organizarea deductivă a corpului de ipoteze, fie — ca în cazul teoriilor structurale — în determinarea „nucleului generator" al teoriilor, al acelei teorii-matrice aptă să producă prin specializări numeroase teorii deterministe. Pe această bază se determină în mod diferit și natura funcțiilor acestor teorii. Aceste tipuri de teorii nu sînt complet separate, ele marcînd de fapt principalele etape din dezvoltarea unei discipline științifice (sau a aceleiași teorii), tipurile ei fundamentale de activitate cognitivă. Deși în istoria unei discipline se poate trece de la un tip al teoretizării la altul, tipurile anterioare de teorii încadrîndu-se în cele noi, prin restructurarea funcțiilor și a criteriilor lor asistăm de fapt la o adevărată „schimbare categorială" a domeniului [28].

În perspectiva tipologică, tema „secretului metodologic" devine astfel aceea a identificării tipului de teoretizare propriu fizicii moderne, a corelației lui cu celelalte „moduri de gîndire" din fizică. Așa cum arăta Gr. C. Moisil, fizica clasică aparținea unei „concepții unitare a științei exacte", unui mod de gîndire general, care avea ca elemente organic corelate matematica (ca știință a cantității), filozofia (care definea „realul" — în perspectiva determinismului — ca „identic și măsurabil", iar conceptul ca o „permanență a rezultatelor de măsurare"), cosmologia (al cărei scop era reducerea Universului la un sistem de relații numerice). Teoretizarea proprie fizicii moderne unifica perspectiva matematică (tinzînd să „rafineze limbajul științei") cu cea experimentală (tinzînd să măsoare cît

[26] R. Thom, *Rôle et limites de la mathématisation*, p. 39.

[27] R. Thom, *Formalisme et scientificité*, în „Les Études Philosophiques", nr. 2/1978, p. 177.

[28] Gr. C. Moisil, *La Tendance Nouvelle dans les Sciences Mathématiques*, 1942, retipărit în *Recherches sur la philosophie des sciences*, București, Edit. Academiei, 1971, p. 147.

mai exact) și cea teoretică („care tinde să înglobeze provizoriu în sistemele matematice cele mai comode rezultate numerice ale experienței"). Pentru fizica modernă se poate spune: „Posibilitatea fizicii matematice se reduce astfel la aceea a măsurării. Epistemologia se reduce la metrologie. Prin cantitate, comună gîndirii umane și realității fizice, se stabilește puntea între subiect și obiect" [29]. Cunoașterea cantitativă, admițînd ideea de aproximări succesive, oferea o viziune determinată asupra progresului cunoașterii și a unității științei.

Am prezentat pe scurt în această lucrare principalele „transfigurări" problematice (și unele soluții sau interpretări) ale unei permanente teme epistemologice: aceea a specificului teoretico-metodologic al fizicii moderne. În trecerea de la o perspectivă de abordare la alta asistăm nu numai la schimbarea nivelului de analiză, ci și la o reformulare a problemei. Tema epistemologică generală (de al cărei „nucleu generator" ne putem apropia prin abordarea tipologică) ne apare astfel, vizînd, prin situarea ei în orizonturi determinate de cercetare, fie găsirea unei metode speciale ce va prezida geneza și succesul fizicii matematice a naturii, fie posibilitatea principiilor cantitative exacte ale unei științe de experiență, fie — mai recent — natura implicării matematicii în însăși ființa lăuntrică a teoriilor fizice, în determinarea tipului conceptualizării și a statutului teoretizării.

[29] *Ibidem*, p. 152.

ADEVĂRUL ȘI CREȘTEREA CUNOAȘTERII

DE

D. N. ZAHARIA

Abandonînd, ca lipsită de interes, problematica mijloacelor prin care se edifică o teorie științifică, epistemologia contemporană își îndreaptă tot mai mult atenția către modalitățile de validare a teoriei deja articulate. De la Duhem și Poincaré la reprezentanții Cercului vienez, de la Bachelard la Popper sau „noii filozofi ai științei", preocuparea pentru găsirea unei metodologii epistemologice care să testeze valoarea de adevăr a teoriilor științifice devine din ce în ce mai obsedantă. În acest cor care, în pofida unor aparente disonanțe și a unor reale deosebiri de detaliu, răsună totuși armonios, o singură voce va fi putut apărea ca stridentă, anume acea a francezului Alexandre Koyré, căreia însă nu i s-a acordat niciodată mare importanță. Nu ne gîndim, în studiul de față, să ne oprim, fie și succint, asupra concepției acestui epistemolog pe nedrept ignorat de confrații săi, dar acel complex de relații pe care îl evidențiază el ori de cîte ori investighează o teorie științifică (relații care privesc deopotrivă teoriile cu care aceasta coexistă, cele care i-au precedat și care îi succed) ne-a sugerat o idee care, implicită în cercetările lui Koyré, poate fi argumentată și independent de acestea. Anume, credem că se poate spune cu îndreptățire că rolul pe care îl joacă o teorie în ansamblul științei, privită în devenirea sa, este în multe cazuri fără legătură cu adevărul pe care îl conține respectiva teorie. Anticipînd, ne putem întreba, de aceea, dacă, alături de adevăr, nu se cuvine să așezăm *fecunditatea* între valorile primordiale prin care judecăm o teorie și, la modul general, orice achiziție a cunoașterii științifice. Vom urmări, în acest scop, destinul pe care l-a avut de-a lungul timpului teoria corpusculară, poate cea mai veche dintre teoriile socotite științifice în secolul nostru.

★

Articulată pentru prima dată în mod coerent de către discipolul lui Leucip, Democrit (460—370 î.e.n.), ipoteza atomistă încerca, cu aproape două milenii și jumătate în urmă, să explice structura universului, alcătuirea lucrurilor și a toate cele cîte sînt. Particule ultime, nedivizibile și nemodificabile, impenetrabile și lipsite de calități sensibile, dar cu forme geometrice precise, atomii îi apăreau filozofului din Abdera în veșnică mișcare pe verticală, în vid, care le-ar fi dat posibilitatea să se combine și să formeze, pe această cale, toate corpurile și ființele din univers.

La puțin timp însă după moartea lui Democrit, teoria atomismului era și ea moartă.

Şi dacă moartea filozofului nu solicită nici un fel de explicaţii, moartea atomismului rămîne de explicat, căci de infirmare nu poate fi vorba în nici un caz. Or, ce ne spun istoricii ştiinţei în acest sens? Că ideile lui Democrit ar fi fost înăbuşite de autoritatea lui Platon şi Aristotel [1]. Totuşi, deşi autoritatea lui Platon şi mai ales cea a lui Aristotel nu se poate spune că s-a stins, ci dimpotrivă, peste aproape un secol teoria lui Democrit revine din nou în atenţie, prin Epicur (341—270 î.e.n.). Este adevărat că filozoful elenist nu s-a mulţumit să repete pur şi simplu ideile lui Democrit, ci le-a adus însemnate modificări, între care se impune consemnată teza devierii spontane de la căderea pe verticală, precum şi cea privind diferenţierea atomilor după greutate. În treacăt fie spus, credem că şi fără aceste modificări ipoteza atomismului ar fi putut renaşte în cele din urmă. Oricum, ne apare mai plauzibilă opinia că, mai mult decît autoritatea celor doi mari gînditori ai filozofiei greceşti din perioada zisă clasică, dificultăţile pe care le crea tentativelor de explicare a lumii, în condiţiile progresului rapid înregistrat de cunoaştere în această perioadă, au adus întîiul declin al atomismului. După cum renaşterea sa prin Epicur ne-o putem explica prin rodnicia ei în noul context. Vom recunoaşte că, în acest caz, rodnicia teoriei atomiste este strîns legată de perfecţionările aduse de Epicur, dar se va vădi mai departe că şi fără a suferi schimbări esenţiale o teorie poate redeveni rodnică, şi anume ca urmare a unor înnoiri în planul cunoaşterii.

Se ştie însă că, în pofida straielor de lux în care a înveşmîntat-o Lucretius, teoria atomistă va sucomba din nou, şi se părea că de această dată definitiv. Cînd nimeni nu se mai aştepta, pe meleaguri care — cel puţin din punct de vedere geografic — nu erau nici ale lui Epicur şi nici ale lui Lucretius, atomismul renaşte din nou. Valorificînd realizările fizicii din vremea sa, solitarul, dar altfel remarcabilul om de ştiinţă care a fost Gassendi (1592—1655) deschide atomismului calea spre prim-planul ştiinţei moderne. Un amănunt aproape nesocotit de istoria ştiinţei, dar care ni se pare, aici, foarte important: înaintea lui Gassendi, compatriotul acestuia, Descartes, explicase în detaliu fenomenele care vor cădea sub incidenţa teoriei atomiste, în noua ei înfăţişare: cum se face atunci că autoritatea — unanim recunoscută — a lui Descartes nu a împiedicat afirmarea ideilor lui Gassendi? Întrebarea este cu atît mai presantă dacă ne amintim că, la ceasul cînd şi-a formulat teoria asupra atomilor, Gassendi era un foarte modest preot din Provence, fără nici o audienţă la cetatea ştiinţifică şi, în general, culturală a vremii, şi totuşi concepţia sa a fost fulgerător adoptată de mai toţi filozofii naturalişti.

Nu credem că forţăm în vreun fel faptele dacă ne explicăm această situaţie într-un mod congruent cu cel folosit în cazul dispariţiei din scenă a teoriei lui Democrit. Vrem să spunem că, dacă nu în ansamblu, cel puţin prin unele elemente ale sale, concepţia lui Descartes asupra universului devenise o piedică în calea cercetătorilor informaţi asupra descoperirilor lui Galilei şi ale urmaşilor săi. Ne gîndim îndeosebi la ideile lui Descartes despre „vîrtejuri" şi „spaţiu" plin", idei care nu mai puteau fi compatibile cu argumentele aduse între timp în favoarea existenţei vidului. Ni se pare foarte inspirat, de această dată, istoricul ştiinţei J. D. Bernal care, consemnînd concepţia atomistă a lui Gassendi scrie: „Ipoteza corpusculară corespundea cît se poate de bine tendinţei matematico-mecanice din acea vreme. Aplicînd dinamica lui Galilei şi Descartes, era mult mai uşor să se determine mişcarea unor particole punctuale decît aceea a unei porţiuni dintr-un spaţiu omogen" [2]. Devine astfel limpede că, în această fază a evoluţiei cunoaşterii ştiinţifice, teoria atomistă, în noua articulare pe care i-a dat-o Gassendi, constituia un imbold pentru noi cercetări. Nu ne mai poate mira, atunci, preluarea de către Newton, în *Optica* sa, a definiţiilor date de către Gassendi, adesea în aceeaşi formulare pe care le-o dăduse sihastrul din Provence.

Această ipoteză se va dovedi fecundă nu numai în explicarea structurii materiei; precum se ştie, Newton va formula, pornind de aici, şi o teorie corpusculară a luminii. Este motivul pentru care, referindu-se la această perioadă, Heisenberg va sublinia, cu multă dreptate, că, în ciuda dificultăţilor ei inerente, „ipoteza atomului oferă, totuşi, o bucată de drum în direcţia corectă. Întreaga diversitate a fenomenelor, multiplele însuşiri observabile ale materiei pot fi reduse la poziţia şi mişcarea atomilor" [3].

Dar tot în această perioadă este formulată, pentru prima dată, o nouă ipoteză asupra luminii, ipoteza ondulatorie, mai întîi de către Grimaldi (1618—1663), la modul intuitiv, şi peste puţin timp de către Huygens, într-o manieră matematică. Abia formulată însă,

[1] Vezi J. D. Bernal, *Ştiinţa în istoria societăţii*, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 127.

[2] J. D. Bernal, *op. cit.*, p. 326. După cum se poate constata, concepţia lui Descartes despre „spaţiu plin" venea în contrazicere şi cu propria sa teorie asupra dinamicii, problemă care însă nu ne interesează aici.

[3] W. Heisenberg, *Paşi peste graniţă*, Bucureşti, Edit. politică, 1977, p. 231.

teoria ondulatorie va fi cu totul abandonată de către oamenii de știință. Bernal este de părere că tot o autoritate poartă vina, anume aceea a lui Newton. Ni se pare iarăși mai verosimil să presupunem că, în contextul cunoașterii științifice din epocă, teoria ondulatorie nu putea constitui o forță motrice în cercetările contemporanilor lui Grimaldi și Huygens, ea fiind de natură să creeze mai curînd noi dificultăți. Vom vedea, mai departe, că nici această teorie, strîns legată de aceea al cărei destin îl urmărim, nu va ieși definitiv din scenă.

Deocamdată, revenind la ipoteza corpusculară, trebuie să remarcăm că, în ciuda succeselor sale din această perioadă — sau poate este mai nimerit să spunem că tocmai datorită acestor succese! —, ea își va reliefa curînd și slăbiciunile inerente, slăbiciuni legate mai întîi de toate de dificultățile pe care le crea înțelegerii infinitului (problemă devenită tot mai presantă după Giordano Bruno). Un alt neajuns, dealtfel corelat cu acest aspect, este cel semnalat de Heisenberg în legătură cu divizibilitatea atomului: „s-a născut impresia că ipoteza atomului, în forma sa originară, nu a fost suficient de subtilă pentru a explica ceea ce filozofii voiau realmente să înțeleagă: ceea ce este simplu în apariția și în structura materiei" [4]. Cum atomismul căpăta o formă tot mai radicală, era firesc ca aceste dificultăți să devină tot mai supărătoare, ele generînd acea „opoziție" care va atinge extremismul, în cele din urmă, cu Mach și Ostwald. Important de subliniat este însă faptul că toate aceste dificultăți, reale fiind, privesc în mod nemijlocit valoarea de adevăr a atomismului așa cum se prezenta el în epocă, dar ele nu l-au împiedicat să fie totuși o teorie atît de *fecundă*.

Din fizică, unde era amenințată să piardă tot mai mult teren, concepția atomistă se deplasează pe neașteptate într-un nou domeniu anume chimia. Această nouă „reîncarnare, a teoriei atomiste este cu deosebire semnificativă pentru ideea pe care ne-am propus să o argumentăm în rîndurile de față. După cum bine se știe, perioada de la interferența veacurilor XVIII și XIX se caracterizează, în chimie, prin căutările înfrigurate îndreptate către elucidarea problemelor structurii și formării compușilor chimici. Cu toate eforturile lor susținute, cercetătorii care se bazau pe teorii temeinic verificate, deci adevărate în contextul științific al vremii, nu vor afla dezlegări mulțumitoare, deși în fruntea lor s-a aflat deja celebrul Lavoiser. Soluția o va afla însă un institutor din Manchester în 1808, institutor care, nesocotind dificultățile care ar fi pus serios în discuție valoarea de adevăr a teoriei atomiste, va încerca să o aplice, pe aceasta, compușilor chimici. Acest institutor, fără o pregătire corespunzătoare în domeniul chimiei, era John Dalton (1766—1844). Cum încercarea sa va fi încununată de succes, rezultatul constituie o adevărată revoluție în această știință. O revoluție cu atît mai însemnată, dacă avem în vedere triumful atomismului nu numai în chimia anorganică, ci și în problematica formulelor de structură din chimia organică. Subliniem, este vorba de o revoluție pe care Dalton a înfăptuit-o sprijinindu-se pe o teorie socotită în epocă nu numai neverificată, dar chiar pe cale de a fi extirpată din cuprinsul științei. Căci, trebuie să ne amintim, în 1801, francezul Fresnel și englezul Thomas Young dăduseră o lovitură puternică teoriei corpusculare, readucînd în scenă, după aprinse confruntări, teoria ondulatorie formulată anterior de Huygens în vederea explicării structurii luminii. Acest fapt demonstrează, o dată în plus, cît de greu este să se aprecieze momentul cînd o teorie încetează de a mai impulsiona cunoașterea științifică și începe să acționeze ca un obstacol epistemic, dar și independența — cel puțin relativă — a acestor funcții îndeplinite de teorie față de valoarea sa de adevăr.

În tot cazul, cu Dalton, teoria atomistă își dovedea încă o dată forța sa propulsoare pentru mersul cunoașterii omenești, al celei științifice îndeosebi.

★

Concluzia că adesea știința înaintează nu atît prin teorii ferm verificate, prin teorii cît mai adevărate, ci prin teorii dinamizatoare ni se impune aici de la sine și se cuvine consemnată ca atare. Întru susținerea sa am putea invoca multe alte asemenea situații din istoria științei.

★

Întrucît slăbiciunile teoriei atomiste din veacul al XVIII-lea și chiar al XIX-lea priveau, cum am arătat, indivizibilitatea atomilor, era de așteptat ca renașterea ei în fizică să nu se mai producă decît dacă și numai atunci cînd se va fi înlăturat această slăbiciune. Ceea ce se și întîmplă, dealtfel, către sfîrșitul secolului trecut, cînd, așa cum notează un autor deja citat, atomii „se impuseseră categoric prin faptul destul de paradoxal că nu mai erau atomi (indivizibili), dovedind posibilitatea surprinzătoare de a se sfărăma" [5], merite deosebite în acest sens revenind francezului Becquerel, într-o primă fază (ultimii ani ai veacului trecut), precum și lui Rutherford și lui Bohr, într-o a doua fază (primii

[4] *Ibidem*, p. 231.

[5] J. D. Bernal, *op. cit.*, p. 524.

ani din secolul nostru). Tot în această perioadă asistăm şi la reîntronarea ipotezei corpusculare în teoria asupra luminii, act înfăptuit de Einstein, pe baza descoperirii de către Planck (în 1920) a teoriei cuantelor, ceea ce a însemnat, evident, o nouă răsturnare a teoriei ondulatorii, ultima pe care o cunoaştem pînă în prezent.

Într-un timp extrem de scurt, noua concepţie asupra luminii se va impune în întreaga comunitate a oamenilor de ştiinţă. Iar aceasta, iarăşi, nu pentru că se dovedise ca fiind adevărată (căci nici nu putea fi, cum se va vădi numai peste cîţiva ani), cît mai ales pentru rodnicia ei atît în fizică, precum şi în chimie. Pe baza ei s-au putut elucida, într-adevăr, numeroase fenomene fizice, ca spre exemplu, absorbţia şi emanaţia de lumină numai de o anumită frecvenţă de către atomi, interpretarea spectrelor complexe şi descoperirea nivelurilor de energie ale electronilor, ca şi o serie de fenomene fizice fundamentale şi înseşi legile chimiei, atît de misterioase pînă atunci, cum este cazul specificităţii elementelor. „Conceptul de atom — scria Heisenberg — s-a dovedit extrem de rodnic în explicarea legăturilor chimice sau a comportării fizice a gazelor" [6].

Referindu-se la rolul de forţă motrice extraordinară pe care l-a îndeplinit noua teorie asupra atomului în impulsionarea activităţii de cercetare ştiinţifică de la începutul veacului nostru, Bernal observa în lucrarea citată: „ca şi la începuturile reprezentării conştiente a fenomenelor fizice, ideea atomului apărea ca o idee revoluţionară şi a fost întotdeauna asociată cu orientarea generală a gîndirii spre ateism şi revoluţie" [7]. O apreciere asemănătoare formulează şi Heisenberg, ba poate chiar mai categorică, din moment ce afirmă că „reprezentările filozofice asupra structurii materiei au acţionat în civilizaţia europeană aproape ca un exploziv" [8].

Este ştiut însă faptul că, în pofida acestor succese fără precedent, ipoteza corpusculară nu a tronat prea mult nici de această dată. Mai exact spus, ea nu a rămas singură în vîrful piramidei ştiinţifice, ci a trebuit să accepte cel mai neaşteptat mariaj, anume cu cel mai îndîrjit rival — ipoteza corpusculară.

Paradoxala teorie privitoare la unitatea contradictorie dintre continuitate şi discontinuitate s-a născut tocmai din eforturile fizicienilor de a ridica această contradicţie. Prin generalizarea reprezentărilor lui Bohr asupra orbitelor electronice, Heisenberg avea să formuleze ipoteza mecanicii matriciale, elaborată apoi în detalii de către acelaşi împreună cu Max Born şi Jordan. Situaţia problematică creată în fizica anilor 1920 era, după cît se pare, atît de direcţionată, încît aceeaşi teorie va fi formulată, independent, de Dirac în Anglia, de de Broglie în Franţa şi iarăşi de un german, Schrödinger, care lucra independent de Heisenberg, dar folosea ipoteza lui de Broglie privind mecanica ondulatorie. Să mai notăm în plus că, ipoteza dualităţii undă-corpuscul era conţinută, în mod implicit, şi în lucrările lui Einstein, deşi se pare că fără ca acesta să fi fost conştient (judecînd după atitudinea lui faţă de teoria în discuţie).

Acest fapt contrazice categoric concepţia lui Kuhn despre paradigmă şi rolul ei în evoluţia ştiinţei, căci ceea ce caracteriza această perioadă prin excelenţă era tocmai absenţa unei paradigme şi totuşi cercetarea era extrem de direcţionată. O asemenea direcţionare a cercetării probează, în schimb, existenţa unui anume „context obiectiv al descoperirii", închegat dintr-o particulară structurare a elementelor formaţiunii epistemice.

Să revenim însă la destinul teoriei corpusculare. Deoarece ipoteza dualităţii undă-corpuscul s-a impus, cu tot caracterul său straniu, simultan, aproape tuturor marilor fizicieni din deceniul trei al veacului nostru, ne-am putea închipui că ne aflăm în faţa unuia din cele mai evidente şi mai solide adevăruri ştiinţifice, care nu mai poate fi contestat, cu atît mai mult cu cît renumitele experienţe de difracţie electronică efectuate de către Davisson şi Germer în 1927 vor constitui concludente argumente experimentale privind existenţa undelor materiale şi caracterul ondulatoriu al electronului.

Totuşi, mecanica ondulatorie, sau cuantică, a cărei legitate fundamentală este dualitatea undă-corpuscul şi care conduce la concluzia că natura are două feţe care se exclud reciproc (nu pot fi văzute în acelaşi timp), este departe de a întruni însemnele unui adevăr unanim acceptat.

Primul care s-a ridicat împotriva fundamentelor ei a fost surprinzător, însuşi Einstein. Deşi nu neagă realizările impresionante ale mecanicii cuantice, el o prezintă pe aceasta ca pe o teorie nesatisfăcătoare, ce trebuie înlocuită neîntîrziat cu una mai bună. „Marele succes iniţial al teoriei cuantice nu mă poate totuşi sili să cred că la baza lumii stă jocul de zaruri (...) această teorie este incompatibilă cu principiul că fizica trebuie să reprezinte o realitate în spaţiu şi timp fără forţe fantomatice care acţionează la distanţă (...). Este convingerea mea fermă că pînă la urmă vom ajunge la o teorie ale cărei obiecte legate în mod legic nu vor fi probabilităţi,

[6] W. Heisenberg, *op. cit.*, p. 237.
[7] J. D. Bernal, *op. cit.*, p. 524.
[8] W. Heisenberg, *op. cit.*, p. 227.

ci reflectarea unor stări de fapt, așa cum pînă de curînd se considera de la sine înțeles" [9].

Un atac oarecum mai constructiv vine tot din partea unui fizician care, de data aceasta în mod nemijlocit, a contribuit la instituirea noii teorii. Este vorba de Schrödinger care, negînd existența particulelor, propune o interpretare a realității fizice bazată exclusiv pe noțiunea de undă.

Dintr-un sens opus este de înregistrat atacul americanului Bohm, care încearcă să interpreteze întreaga mecanică cuantică exclusiv pe baza conceptului obișnuit de particulă, introducînd în acest scop așa numiții „parametri ascunși".

Adăugînd la cele de mai sus și îndoiala lui de Broglie („ar putea fi periculos pentru viitorul fizicii ca ea să se mulțumească doar cu pure formalisme, cu imagini vagi și cu explicații pur verbale care se exprimă prin cuvinte cu semnificație imprecisă" [10]), întrunim suficiente temeiuri să afirmăm că teoria cuantică nu a fost, nici ea, primită ca un adevăr riguros științific, mai mult, că timpul cînd ea va fi înlocuită nu este departe, dar toate acestea nu au împiedicat-o să fie cea mai fecundă dintre toate ipotezele pe care le-a cunoscut vreodată știința.

★

Această înlănțuire a faptelor științifice, ca și observațiile pe care le-a prilejuit analizei noastre, conduc, credem, la cîteva concluzii corelative.

Prima ar fi aceea că dacă „moartea" unei teorii științifice nu este dependentă cu strictețe de infirmarea conținutului său de idei, a adevărului pe care și-l atribuie, încă și mai puțin putem spune că viața lungă pe care o are uneori o teorie este strict determinată de proporțiile adevărului cu care se încoronează. Istoria științei oferă nenumărate cazuri de teorii care au „murit" fără să fi fost infirmate, ca și de teorii care, deși avînd un conținut de idei nevalidat, sau chiar pus serios în discuție, continuă să supraviețuiască, uneori cu un regim preferențial, dacă judecăm după atenția de care se bucură din partea comunității științifice în general.

În al doilea rînd, evoluția unei teorii științifice (dacă admitem că destinul ipotezei corpusculare este reprezentativ pentru ansamblul teoriilor științifice) este o concludentă ilustrare a tezei noastre, dezvoltată în altă parte, după care orice teorie începe prin a impulsiona activitatea de cercetare științifică și sfîrșește prin a o bloca. Viața ei depinde, ca durată, de capacitatea de a stimula dezvoltarea cunoașterii, după cum sfîrșitul ei este legat de acțiunea obstaculară pe care o exercită la un moment dat asupra creșterii cunoașterii. Renașterea sa, după un timp, sau într-un alt domeniu, depinde de măsura în care poate deveni fecundă în noul context și se caracterizează prin succesiunea acelorași perioade. Considerăm că deosebirea dintre aceste două perioade este doar de accent, în sensul că cele două funcții, de propulsor epistemic, respectiv de obstacol epistemic, acționează — cu o intensitate descrescîndă prima, crescîndă a doua — pe întreaga durată de existență a unei teorii. Însăși nașterea (respectiv, renașterea) unei teorii se răsfrînge în acest mod contradictoriu asupra cursului cunoașterii; îndreptîndu-l într-o direcție, îi ridică, prin chiar acest fapt, posibilitatea de a înainta pe alte direcții, cel puțin pentru un timp.

În al treilea rînd, trebuie să vorbim și de un paradox al teoriei științifice; eficacitatea maximă este atinsă chiar în faza primelor sale articulări și nu la maturitate, cum ne-am aștepta, deci nu atunci cînd dobîndește un înalt grad de elaborare conceptuală și de fundamentare logico-matematică. Perfecționarea teoriei sub aspect conceptual sau sub aspectul întemeierii sale coincide mai curînd cu activizarea funcției sale de obstacol epistemic.

Desigur, rodnicia unei teorii imediat după apariția sa nu se explică într-un singur fel. Uneori ea este nutrită chiar de slăbiciunile caracteristice primelor articulări, cum este cazul *Principiilor* lui Newton, care a propus o teorie ce avea să se împlinească abia prin contribuțiile decisive ale lui Euler, Lagrange, Hamilton și alții. Alteori, rodnicia aceasta este dată de lumina pe care o aruncă teoria asupra unei arii problematice de mare interes, așa cum a fost cazul teoriei lui Bohr asupra atomului. Cel mai adesea, aceste două aspecte se întrepătrund în practica științifică, adăugîndu-li-se și altele.

În al patrulea rînd, analiza a evidențiat temeiuri să spunem că nici rolul pe care îl îndeplinește efectiv o teorie în cadrul mecanismului complex al cunoașterii științifice nu este condiționat în mod strict de valoarea sa de adevăr. Am văzut cum o teorie abia articulată, deci înainte de a se ști dacă și cît este de adevărată, declanșează spontan un mare număr de descoperiri, în multiple planuri ale științei, după cum nu este greu de

---

[9] Citat de Max Born în *Fizica în concepția generației mele*, București, Edit. științifică, 1969, p. 289.

[10] L. de Broglie, *Les représentations concrètes en microphysique*, în *Logique et la connaissanee scientifique*, volume publié sous la direction de Jean Piaget, 1967, Gallimard, Paris, p. 724.

ilustrat cazul contrar, de teorii minuţios verificate care nu numai că nu au constituit un îmbold pentru noi realizări ştiinţifice, dar au acţionat chiar în direcţia frînării acestora.

Aceste împrejurări impun, după părerea noastră, ca teoria ştiinţifică să fie apreciată înainte de toate sub raportul funcţiilor sale, de propulsor epistemic, respectiv de obstacol epistemic, pe care le îndeplineşte în răstimpurile în care revine în primplanul formaţiunii epistemice. Decurge de aici necesitatea de a se reconsidera însemnătatea pe care o acordăm îndeobşte teoriei adevărului în epistemologie. De bună seamă, nu vrem să spunem, prin aceasta, ca René Berger, că „ştiinţa nu este nici adevărul, nici depozitarul său" [11], sau că adevărul nu trebuie privit ca însuşi scopul ştiinţei. Dar adevărul este totdeauna *scopul ultim* al ştiinţei, şi mai puţin un mijloc sau scop imediat. Semnificativ în acest sens este faptul că oamenii de ştiinţă vorbind despre o teorie, rar se referă la măsura în care ea este adevărată, cel mai adesea vorbesc despre gradul ei de rodnicie sau fecunditate în cercetarea ştiinţifică. Am consemnat deja, în trecere, unele opinii care sînt relevante şi sub acest aspect. Putem adăuga şi altele.

Mai întîi una aparţinînd cunoscutului fizician Max Born care, într-un loc, arată că „de la renaşterea ideei atomiste în teoria cinetică a lui Daniel Bernoulli (1738), şi în chimie, datorită lui Dalton (1808), această idee s-a dovedit atît de fructuoasă şi de eficientă [12]. Să-l ascultăm şi pe Heisenberg care, analizînd motivele pentru care omul de ştiinţă preferă o teorie alteia, scrie: „Răspunsul cel mai imediat, probabil însă unul necorespunzător, ar suna: deoarece în ştiinţă există adevăr şi fals şi deoarece noile reprezentări sînt cele adevărate, iar cele vechi false. Acest răspuns presupune că în ştiinţă adevărul se impune întotdeauna. Aceasta însă nu corespunde deloc. Astfel, reprezentarea heliocentrică asupra sistemului solar pe care a dezvoltat-o Aristarh a fost părăsită în favoarea sistemului geocentric al lui Ptolemeu, deşi aceasta era falsă (...). Adevărata justificare este alta. Cei care activează în domeniul ştiinţei observă că prin noua structură de gîndire se pot obţine succese mai mari în disciplina lor decît cu cele vechi; deoarece noul se dovedeşte mai fructuos" [13]. Acelaşi mod de a privi lucrurile prilejuieşte lui Bernal o pătrunzătoare observaţie asupra discreditării teoriei flogisticului: „Privind teoria flogisticului prin prisma succesoarei ei nemijlocite — teoria arderii ca proces de oxidare —, sîntem înclinaţi s-o considerăm absurdă; în realitate, ea fost o teorie extrem de preţioasă, care a ordonat un mare număr de fenomene diferite din chimie. Ea s-a dovedit a fi o bună bază de lucru pentru cei mai buni chimişti de la mijlocul secolului al XVIII-lea" [14]. Iar într-o altă ordine de idei, acelaşi Bernal scrie că teoria asupra atomului elaborată de către Rutherford şi Bohr era „mult mai rodnică" [15].

Nu vom trage de aici concluzia că uneori ipotezele false pot avea un însemnat efect pozitiv asupra progresului cunoaşterii, deşi ideea nu este deloc deplasată, căci istoria ştiinţei o susţine cu numeroase exemple, începînd cu mai sus pomenitele teorii, ale geocentrismului şi flogisticului. Dar ceea ce se impune aici a fi subliniat cu deosebire este faptul că teoriile (deci ipotezele validate într-un fel sau altul ca adevărate) se pot departaja după funcţia pe care o au în ansamblul mecanismului cunoaşterii, departajare care, pentru problematica progresului ştiinţific, prezintă interes mai mare decît cea efectuată după gradul de adevăr, verosimilitudine, probabilitate etc. Fecunditatea, aşadar, se cuvine să fie recunoscută ca o principală categorie epistemologică.

[11] René Berger, *Artă şi comunicare*, Bucureşti, Edit. Meridiane, 1976, p. 75.
[12] Max Born, *op. cit.*, p. 173.
[13] W. Heisenberg, *op. cit.*, p. 191.
[14] John D. Bernal, *op. cit.*
[15] *Ibidem.*

CÎTEVA REFLECŢII ASUPRA NOŢIUNII DE SISTEM* ÎN ISTORIA GÎNDIRII

DE

CRIZANTEMA JOJA

Una din primele formulări ale noţiunii de sistem păstrată de tradiţia filozofică vizează, în concepţia lui Platon, conturarea portretului spiritual al înţeleptului, al filozofului.

Autenticitatea dialogului platonician *Epinomis* a fost, un timp, contestată. Justificarea denumirii este aceeaşi cu a *Metafizicii*

* Dincolo de înţelesul modern al *abordării sistemice* în ştiinţele naturii şi ştiinţele umane,

lui Aristotel. Se știe că Andronicos din Rodos a strîns cu grijă cărțile magistrului său destinate celor mai înalte probleme filozofice și, adăugîndu-le *Fizicii*, le-a intitulat pur și simplu *Meta-tà-physica*, adică ceea ce urmează după fizică.

Aceeași soartă se pare că a avut-o și dialogul lui Platon *Epinomis*, care urmează binecunoscutei opere *Legile*. Discipolul său Nicomacus de Garasa o numește „a treisprezecea carte a *Legilor*". Ea este o completare, un supliment, prin care este îndeplinită promisiunea făcută în cea de a douăsprezecea carte a *Legilor* de a trata în continuare, printr-o expunere mai dezvoltată, în legătură cu treptele superioare ale educației.

Preocuparea de formare a cetățeanului-filozof străbate principalele dialoguri platoniciene: *Teetet*, *Politica*, *Gorgias*, *Sofistul*. În aceasta din urmă, Platon anunță proiectul unui dialog intitulat *Filosoful* și acest dialog este *Epinomis*.

Argumentul principal în favoarea autenticității — dealtfel recent restabilită — a acestei opere a lui Platon l-a constituit trăsătura fundamentală a înțeleptului, desemnată în mai toate dialogurile platoniciene și regăsită în *Epinomis:* filozof este acel care vede ansamblul *(synopticos)*, acela care, unor vederi fragmentare, speciale, pur simbolice, le substituie o vedere *unitară*, capabilă să domine multiplicitatea. Mai mult, filozoful *ordonează* întreagă această multiplă diversitate în raport cu punctul de vedere unitar, sinoptic. El formează, din ansamblul lucrurilor diverse, *un sistem*.

Dar să analizăm pasajul din *Epinomis* în care, după ce sînt expuse căile de cercetare și condițiile de predare ale astronomiei și matematicii, se conchide: „ ... în orice figură geometrică, în orice combinație ordonată de numere, ca și în orice compoziție muzicală fără excepție sau, în armonia revoluțiilor siderale, în toate acestea (...) există în mod general un sistem a cărui unitate trebuie să i se fi arătat aceluia care se instruiește conform condițiilor dorite; această unitate se va releva numai dacă, așa cum spuneam, cel ce se instruiește în mod corect își va fixa privirea asupra aceea ce este aici unul, căci existența

---

prezentul eseu pune în lumină valoarea tradițională, logică și filozofică a noțiunii de sistem. Ambele accepții atestă tendința de unificare specifică gîndirii umane.

nativă a unei linii unice se va impune privirii aceluia care reflectează" [1].

Bogăția de idei cuprinse în acest pasaj explică, într-o anumită măsură, multitudinea și complexitatea accepțiilor, polisemia noțiunii de sistem și sensurile în care ea s-a dezvoltat ulterior.

Dar să încercăm să ordonăm, remarcînd de la început trăsătura esențială, îmbinarea dintre planul ontologic și cel epistemologic în noțiunea de sistem: existența *unității* în toate domeniile și posibilitatea *viziunii sistemice* de a o sesiza.

Preocuparea de gîndire sistematică a marcat atît disciplinele științifice, cît și cele filozofice în decursul istoriei, ca și în dezvoltarea lor actuală. Ea evidențiază tendința către filozofie a savantului, pe de o parte; ea asigură spiritul științific al gîndirii filozofice, pe de altă parte.

Subliniind tendința spre unitate a filozofiei și a științei contemporane, G. E. Moore afirmă în acest sens: „Cercetarea «unității» și a «sistemului» ca îndeletnicire a gîndirii nu este preocuparea numai a filozofiei; cu toate acestea, ea trebuie să fie în mod universal îndeletnicirea filozofilor" [2].

Distingem, în legătură cu noțiunea de sistem, trei aspecte și momente principale: *a)* legată, încă din epoca filozofiei clasice grecești de noțiunile de unitate, ordine, natură, cosmos, noțiunea de sistem, avînd un sens larg filozofic, se referă la capacitatea spiritului de a sesiza, într-o viziune sintetică, unitatea diferitelor domenii ca și a universului în ansamblul său; *b)* în epoca modernă, a predominat îndeosebi sensul metodologic al noțiunii de sistem. *c)* ea se află astăzi în centrul celor mai noi teorii care vizează aceleași explicații unitare, dar ținînd seama de complexitatea interrelațiilor dintre elemente mereu noi. Gîndirea actuală consideră sistemele în permanență deschise, traducînd caracterul *intențional* al sistemelor privite ca ipoteze științifice, rolul euristic al acestei noțiuni devenită instrument de cercetare. Viziunea unitară aplicată obiectului privit ca sistem nu-și găsește sensul decît în perspectiva evoluției cunoașterii umane, a progresului gîndirii științifice.

Există o oscilație continuă, o dialectică *sui generis* între această tendință de nelimitată comprehensiune și imperativul stringenței logice pe care sistemul îl impune.

---

[1] Platon, *Epinomis*, 991 e-992 a; în Platon, *Oeuvres complètes*, trad. Léon Robin, Bibliothèque de la Pléïade, Paris, Gallimard, 1950, p. 1162.

[2] Apud L. S. Stebbing, *A modern introduction to Logic*, Methuen Co., Ltd., London, 1953, p. 196.

Ne vom opri pe scurt asupra acestor trei momente:

a) Tendința spre *unitate a științei* traduce *unitatea de esență a naturii*, obiect al științei în ansamblul ei. Natura *(physis)* este pentru Aristotel principiul fizicii. Dar Aristotel se referă la natură nu numai în sensul ei originar de obiect al fizicii, ci și ca noțiune de bază care desemnează universul în întregime, ansamblul lumii, *kósmos*-ul, *rerum universitas*. Ea este atît un *principium essendi*, cît și un *principium cognoscendi*.

De aceea, în contemplarea naturii (de menționat că „Teoria" la greci înseamnă privire, vedere, contemplare) intervine noțiunea de *sistem*. De aceea, filozoful care abordează sub aspectul unei vederi unitare natura este capabil a-i sesiza structura ei internă.

Dar, cum spuneam, noțiunea de *physis* implică și *ordinea* care domnește în natură, armonia dintre raporturile cantitative, aspect care va influența în mare măsură filozofia științei contemporane.

Pentru Aristotel, ca și pentru Platon sau pitagoricieni, sau pentru filozofii — poeți Empedocle, Parmenide, lumea în ansamblul ei numită *kósmos*, este dominată de armonie, ordine, proporție și măsură. Este schițată, pe baza raporturilor intrinseci, o adevărată organizare spirituală atît a vieții omului, cît și a universului și această ordonare este de natură matematică.

Conceptul antic de *Kósmos* — ansamblu de raporturi matematice bazate pe egalitate și proporții — este un presentiment al noțiunii moderne de *lege*. Iar viziunea sistemică a anticilor despre cosmos apare cercetătorilor secolului nostru cu deosebită pregnanță. Unul din cei mai reprezentativi, Pierre Duhem, își intitulează vasta sa operă *Le système du monde de Platon à Copernic* [3].

Acest tot finit și bine ordonat, în care structura spațială încarna o ierarhie de valori și de perfecții, această lume în care „deasupra pămîntului greu și opac, centrul regiunii sublunare a schimbărilor și a corupției" se înălțau sferele cerești ale astrelor imponderabile, incoruptibile și luminoase, această concepție antică despre lume prezentă în cosmologia lui Aristotel și în astronomia lui Ptolemeu este ea oare un sistem închis, sau unul capabil să întrevadă dezvoltarea modernă a cosmologiei secolelor XVII și XVIII către un univers infinit?

Originea concepției asupra infinității universului se găsește în speculațiile grecilor asupra infinității spațiilor și a multiplicității lumilor, în teoriile cosmologice ale atomiștilor greci, cunoscute modernilor datorită redescoperirii, în secolul al XV-lea, a operei lui Lucrețiu, *De rerum natura* și a traducerii în latină a operei lui Diogene Laertius, *De vita et moribus philosophorum* (1475).

Ideea de infinit nu este în contradicție, ci dimpotrivă, vine să întregească înțelegerea raporturilor între explicațiile unitare, cărora le corespunde o unitate de materie și de ordine, pe de o parte, și inevitabilul postulat al infinității lumii, pe de altă parte. Inegalabilul model newtonian este un univers nmplut de materie, de densitate uniformă pînă la infinit. Pe bună dreptate Lagrange spunea: *„On ne découvre qu'une fois « le système du monde »"*.

b) De menționat că, pe lîngă acest aspect inepuizabil și mereu actual de „sistem al lumii", al doilea aspect al noțiunii de sistem, acel logico-metodologic, apare tot în cadrul filozofiei și al științei antice.

Se știe că *Analiticele secunde* ale lui Aristotel sînt, au rămas modelul clasic al teoriei demonstrației, al *sistemului* gîndirii deductive. Demonstrația, prin excelență demonstrația matematică, este un lanț deductiv: *„Ces longues chatnes de raison"* despre care vorbea Descartes. Aristotel numea raționamentul demonstrativ „filosofemă" și afirma că gîndirea logică, structura *sistemului de raționamente* este aceeași, indiferent de obiectul științei la care ele se aplică. Numai că, fiecare demonstrație trebuie să aibă un principiu și acest principiu se obține pe calea intuiției raționale.

Pentru Aristotel, nu există cunoaștere științifică, demonstrație, fără sesizare primelor principii imediate. În ultimele rînduri ale *Analiticelor secunde*, el face elogiul intuiției, singura capabilă să sesizeze unitatea sistemului de raționamente ale gîndirii discursive, unitatea științei în ansamblul ei: „Intuiția este principiu al principiului însuși, iar știința întreagă se comportă cu privire la ansamblul lucrurilor ca intuiția cu privire la principiu" [4].

Îmbinarea dintre deducție și inducție caracterizează demonstrația ca structură de bază a gîndirii științifice care organizează propozițiile *în sistem* [5].

Gîndirea științifică este o construcție abstractă atît discursivă cît și intuitivă. Raționamentul poate căpăta un caracter riguros și apodictic și atunci este deducție, el poate fi imperfect și numai plauzibil și atunci este inducție. Opoziția inducție-deducție este astăzi din ce în ce mai puțin acceptată.

Caracterul discursiv al operației este datorat necesității de a exprima o intuiție intelec-

[3] Paris, Hermann, 5 vol., 1913—1917.

[4] *Annal. Sec.*, II, 19, 100 b, 15, Ed. J. Tricot, Paris, Vrin, 1947.

[5] R. Blanché, *L'axiomatique*, Paris, P.U.F., 1955, p. 19.

tuală în cuvinte. Dar operația însăși nu este discursivă. Raționamentul constă în a stabili o serie de raporturi. Fiecare din aceste raporturi este însă sesizat *în* și printr-un *actus simplex*. Referindu-se la judecată, scolasticii spuneau: *non dividi potest; vel enim totum est, vel nullum.*

Fiecare din momentele care compun un raționament este, într-adevăr, un tot indivizibil în măsura în care este apercepția unui raport, dar deoarece aceste momente formează o serie, ansamblul rămîne discursiv. Însăși judecata poate fi socotită ca o operație care vizează să reconstruiască în modul cel mai adecvat posibil, mai întîi cu ajutorul unor termeni separați, unitatea unui act intelectual.

Logicianul și filozoful englez Bernard Bosanquet, căruia i se datorează în mare măsură reintroducerea noțiunii de sistem în filozofia contemporană, notează în această privință: „Esența judecății a fost considerată ca rezidînd în coexistența și conexiunea rațională a atributelor" [6]. Și în altă parte: „Căci proba oricărei judecăți se află în ultimă instanță în sistem luat ca totalitate (...) deoarece orice propoziție ca și orice judecată își datorează atît semnificația cît și certitudinea ei, *sistemului*" [7].

Interesant este că aspectul strict logic deductiv și deci rigid al noțiunii de sistem în cadrul raționamentului demonstrativ a fost supus criticii necruțătoare a filozofului sceptic al antichității Sextus Empiricus, critică îndreptată în general împotriva „dogmatismului" lui Aristotel, al lui Epicur și al stoicilor.

Mai interesant este că accepția logică a noțiunii de *sistem*, adică însuși termenul apare pentru prima dată în opera *Schițe Pyrrhoniene*, în care, conform poziției sceptice fundamentale, Sextus Empiricus își suspenda judecata *(épohé)* asupra valorii demonstrației (I, 166). Bineînțeles, el consideră demonstrația ca un sistem închis, în care validitatea concluziei este în funcție de aceea a premiselor și reciproc [8]. El nu ia în considerație teza mai sus expusă a lui Aristotel cu privire la rolul intuiției pe lîngă acel al deducției în raționamentul demonstrativ.

Accepția metodologică exclusiv deductivistă va fi preluată de moderni. Sistemul este conceput ca un ansamblu de propoziții științifice sau filozofice constituind un tot organic. „Acest univers — spune abatele Condillac — nu este decît un *sistem* adică o multitudine de fenomene care, legate unele de altele, de la cauză la efect, rezultă toate dintr-o primă lege. Fiecare parte oricît de puțin compusă este un *sistem*. Dacă deci se renunță la sisteme va fi oare posibil a mai aprofunda ceva?", se întreabă Condillac [9].

Proiectată pe plan gnoseologic, unitatea constituie un ansamblu considerat în coerența sa intrinsecă. În al său *Traité des systèmes* (1749), Condillac se preocupă de această stringență logică: „Un sistem, spune el, nu este altceva decît dispunerea diferitelor părți ale unei arte sau ale unei științe într-o ordine în care ele se susțin, toate, mutual și în care ultimele se explică prin primele" [10].

De remarcat că în această concepție principiul nu este rezultatul unei demonstrații bazate pe o intuiție intelectuală, ci o teză inițială. În cadrul filozofiei sale senzualiste (sistem filozofic conform căruia cunoștințele noastre provin exclusiv din simțuri), Condillac încearcă să reducă toate consecințele la acest principiu: „Un sistem este cu atît mai perfect cu cît principiile sînt în număr mai mic; este chiar de dorit ca ele să fie reduse la unul singur" [11].

Să nu uităm că este epoca marilor sisteme filozofice: Descartes, Kant, culminînd în secolul al XIX-lea cu Hegel. Dar această problemă ar necesita o tratare aparte.

c) În știință, adevărurile sînt acelea care se grupează în sisteme, în timp ce erorile se pierd într-o masă informă: adevărurile se *impun cu necesitate; ele se leagă în mod apodictic*, în timp ce erorile, ipotezele infirmate sau neverificate rămîn deoparte ca simple enunțuri; ele au fost emise în mod *asertoric*.

Rigoare logică strict necesară, coerența intrinsecă nu implică stabilitatea absolută, inerția și invariabilitatea sistemelor. Elementele intuitive, rezultatele experimentale vin să întrerupă, la anumite intervale, lanțul deductiv; aceste soluții de continuitate, aceste concepte empirice, sau intuiții raționale servesc drept puncte de plecare ale unor noi raționamente. Ele sînt ireductibile la elementele anterioare ale raționamentului, dar contribuie la înaintarea lui. Mai mult, remarcă J. Tricot, E. Meyerson susține că astfel de noțiuni empirice, inasimilabile la început, reușesc, pînă la urmă, printr-un efort al raționamentului, să pătrundă, la

---

[6] B. Bosanquet, *Logic or the Morphologie of Knowledge*, ed. II-a, Oxford, 1911, vol. I, p. 142.

[7] *Ibidem*, vol. II, p. 46.

[8] Sextus Empiricus, *Schițe Pyrroniene*, I, 60, 117; II, 144—192. în *Opere filozofice*, traducere și introducere de Aram Frenkian, București, Edit. Academiei, 1965.

[9] Condillac, *Oeuvres philosophiques*, vol. III, Ed. Georges le Roy, Paris, P.U.F., p. 512.

[10] Condillac, *Oeuvres philosophiques*, I, p. 121.

[11] *Ibidem*, p. 121.

rîndul lor, în sistemul demonstrației pentru a duce la o explicare totală, unitară [12].

Este meritul marelui matematician și epistemolog H. Poincaré de a fi subliniat, la începutul secolului nostru, însemnătatea experienței și a intuiției în gîndirea matematică. H. Poincaré consideră că raționamentul matematic prezintă originalitatea de a fi în același timp o generalizare treptată și o deducție riguroasă. Acest raționament se sprijină pe noțiunea de grup și pe succesiunea numerelor întregi. Cu totul remarcabil este modul în care Poincaré a insistat asupra îmbinării dintre aspectul deductiv și intuitiv în gîndirea matematică. Poincaré a evitat să reducă orice raționament matematic la raționamentul prin recurență. El vedea aici numai procedeul de generalizare specific gîndirii matematice. Preocupat de ideea fundamentală de *ordine*, Poincaré situează silogismele în ansamblu, în sistemul gîndirii deductive și în același timp creatoare. „Un rezultat nou (...) introduce deodată ordinea acolo unde domnea aparent dezordinea. El ne permite atunci să vedem dintr-o privire fiecare din aceste elemente și locul pe care-l ocupă în ansamblu" [13]. „Dacă am sentimentul, intuiția acestei ordini, în așa fel încît să văd dintr-o privire ansamblul raționamentului, nu mai trebuie să mă tem de ordinea elementelor; fiecare dintre ele va reveni să se așeze de la sine în cadrul care-i este pregătit și fără a trebui să facă vreun efort de memorie" [14].

Noțiunea de sistem este astăzi la baza dezvoltării tuturor științelor. Cele mai noi tratate de metodologie și logică a științei se preocupă inevitabil de această problemă, pornind de la noțiunea de sistem deductiv. Specificul demonstrației și al viziunii sistemice este abordat în fiecare disciplină, începînd cu axiomatica matematică, trecînd în astronomie, fizică, biologie și terminînd cu științele umane.

Ea este strîns legată de noțiunile de *structură* și *model*, concepte caracterizate prin aceeași polisemie, atestînd posibilitatea nelimitată de unificare metodologică, aspectul corespunzător unității de structură a realului.

Postulatul cunoașterii se sprijină deci pe unitatea și ordinea din natură. Bernard Bosanquet afirmă că „universul este un sistem rațional", cu condiția ca cel care încearcă să-și formeze o imagine asupra unui domeniu sau asupra ansamblului să fie receptiv la noi informații și sugestii, să alăture, să compare, să ordoneze noi elemente, coordonîndu-le cu cele anterioare; să fie un spirit sistematic. Și poate, nu întîmplător, el impune gînditorului — filozofului sau savantului de astăzi — aceeași deontologie spirituală pe care am amintit-o în introducerea acestei expuneri. Citindu-l pe Platon, el se dovedește tot atît de preocupat de portretul spiritual al filozofului: „Omul sinoptic, omul care are o privire de ansamblu asupra cunoașterii este filozoful, iar omul care nu este sinoptic, care nu poate să vadă două obiecte în relația dintre ele nu este filozof" [15]. Și încheie cu magnificele cuvinte ale lui Platon, după care filozoful este „spectatorul întregului timp și întregii existențe" [16].

[12] J. Tricot, *Traité de Logique formelle*, ed. a II-a, Paris, Vrin, 1966, p. 279.

[13] H. Poincaré, *Science et Méthode*, Paris, Flammarion, 1909, p. 48.

[14] *Ibidem*, p. 47.

[15] Apud Bernard Bosanquet, *The Essentials of Logic. Ten Lectures on Judgment and Inference*, Mac Millan and Co. Limited, 1948, p. 166.

[16] *Ibidem*, p. 167.

RAȚIONALITATEA ȘTIINȚIFICO-TEHNICĂ ȘI SISTEMUL SOCIAL

DE

CĂLINA MARE

1. Problema raționalității și, în cadrul ei, problema raționalității științifico-tehnice, constituie în etapa actuală a societății contemporane o temă majoră de meditație, în care s-a implicat și filozofia. Un argument în sprijinul acestei constatări este introducerea temei „Raționalitatea științifică și alte tipuri de raționalitate" ca una din cele opt teme

majore ale ultimului congres mondial de filozofie (Düsseldorf, 1978).

Tema a fost astfel gîndită, încît să includă cu prioritate raționalitatea științifică si pe cea tehnică fără să respingă total și alte tipuri de rațonalitate (cea proprie conduitei cotidiene sau cea proprie oricărei forme de activitate umană, cuprinzînd aspectele de rațonalitate prezente în religie și în diversele sale instituții).

Firesc, discuțiile din cadrul congresului au evidențiat și prezența rațonalității filozofiei, implicarea filozofiei în raportarea omului la cosmos, în caz particular — la mediul ambiant și la sine însuși.

2. Desigur, în confruntarea pozițiilor s-au conturat cîteva modalități de soluționare a problemei. Extremele le-au format, pe de o parte, afirmarea rațonalității universale, căutarea unei rațiuni de a fi a existenței în general, iar pe de altă parte, negarea totală a unei astfel de ordini, inclusiv în universul omenesc. Depășind aceste extreme, s-a dezvoltat teza mai nuanțată a unității dintre rațional și nerațional (incluzînd irațonalul) în existența socio-umană, ca un caz particular existențial și totodată ca un mod specific de reflectare și de înfăptuire a unității dintre ordine și dezordine, între necesar și întîmplător, între stabilitate și variabilitate în relația omului cu mediul ambiant și cu sine însuși.

3. Însăși concepția asupra *rațonalului* s-a modificat istoricește. Rațonalitatea s-a impus ca *1)* bun simț, ca evidență a activității intelectului normal constituit, apoi ea s-a caracterizat ca *2)* ceea ce poate fi demonstrat logic, identificîndu-se cu *logicitatea* și, în cele din urmă, ca *3)* reflectare și reconstrucție a ordinii existente în univers și *4)* construcție a unei ordini, a unei organizări noi, implicînd scopurile, idealurile acțiunii umane transformatoare.

3.1. În acest cadru, o primă disociere se poate face între *rațional* și *nerațional*, apoi între *nerațional* și *irațional*. În contextul disocierii, *neraționalul* ar reprezenta ceea ce nu se poate explica prin mijloacele existente ale rațiunii umane, la un moment istoric dat, în timp ce *iraționalul* ar fi ceva ce se opune total rațiunii, ce ține de zona absurdului și chiar a imposibilului din punctul de vedere al celor cunoscute de rațiune. (Este de menționat și că deseori nu se face nici o diferență între nerațional și irațional).

3.2. Dacă în cursul istoriei gîndirii umane *rațonalitatea de tipul analizei logice riguroase a fost depășită de rațonalitatea dialectică* prin opoziție totală, respingerile manifestîndu-se de ambele părți (este cunoscută aversiunea lui Hegel față de limitele logicii formale și totodată aversiunea neopozitiviștilor pentru elasticitatea gîndirii dialectice), de la mijlocul secolului nostru se accentuează tot mai mult soluțiile de *sinteză*, în care se discută și se argumentează *compatibilitatea lor relativă*, se justifică domeniile și specificul fiecărui mod de rațonalitate, precum și aspectele complementare. S-ar putea indica în acest sens *două variante fundamentale de interpretare care au renăscut în dialog mai recent:* în primul rînd, efortul de a arăta că demersurile rațonalității dialectice sînt în cele din urmă integrate structurilor logicii formale, pe de altă parte, că există un specific al demersurilor dialectice care evidențiază diferența la nivelul conceptelor și mecanismelor proprii rațiunii dialectice. (Se pare că revin în actualitate anumite precizări ale lui Athanase Joja, ale lui Jean Piaget, chiar unele nuanțări ale lui Zinoviev, ca să nu mai vorbim de poziția netă a lui Georgescu-Roegen sau de sugestiile lui Mihai Drăgănescu).

În orice caz, și Piaget și Georgescu-Roegen insistă asupra virtuților analiticității, ale formalizării, ale utilizării noilor cuceriri ale matematicii, ca un aspect complementar la ceea ce poate oferi spiritul dialectic.

3.3. Rațional se dovedește a fi tot ceea ce rațiunea umană *poate descoperi și înțelege* (argumenta, dovedi) ca ordine, legitate, invarianță, deci ca regularități în coexistență și succesiune. Pornind de aici, *raționalitatea* poate fi înțeleasă ca *acțiune transformatoare*, de asemenea caracterizată prin ordine, legitate, invarianță, în coexistență și devenire.

4. Astfel, rațonalitatea se impune ca *proces* și ca *produs: proces* de rațonalizare cognitivă și practică, prin explorarea cît mai adecvată și transformarea mediului ambiant și a propriei ființe, *produs* ca expresie a rezultatelor activității rațiunii, ea însăși reflectarea ordinii existente și creatoare de alte ordini. Ca *proces și ca produs, rațonalitatea este supusă schimbărilor, de regulă progresive, în organizarea complexă a vieții sociale și a celei individuale, precum și a naturii asupra căreia se exercită această organizare.*

5. Mai general, acceptînd *progresul întru rațonalitate*, nu se poate să nu recunoaștem că fiecare *tip superior de rațonalitate*, eliminînd aspecte anterioare de nerațonalitate, *generează propriile aspecte, elemente de nerațional* (implicit de irațional, de absurd) deci proprille sale neajunsuri, în analogie cu maniera în care orice progres implică elemente de regres, *pierderi ireversibile.*

6. Schimbările mai clare se văd în compararea modelelor de societate și de om, pe care le-au creat și apoi le-au transpus în realitate oamenii în diferite etape istorice, *în măsura în care aceste schimbări au implicat o componentă rațională.*

Este cunoscut faptul că ideologii societății burgheze născînde au încercat construirea

unui model anumit de societate, convinși fiind că el este o expresie a rațiunii. *Trecerea de la ideal la real*, implicînd clădirea realului pe posibil, a scos la iveală în cadrul societății burgheze numeroase insuficiențe, lacune, neajunsuri, numeroase aspecte negative.

Distanța dintre ideal și real în societatea capitalistă a fost amplu teoretizată de către Marx și Engels. Ei au descifrat în interiorul orînduirii capitaliste numeroase aspecte neraționale (inclusiv iraționalele specifice), interpretînd această societate ca fiind o unitate sui generis între rațional și neraținal (implicînd elementele proprii de iraționalitate) și propunînd — drept ieșire — o *raționalitate superioară*, cea a societății socialiste și, apoi, comuniste.

La rîndul său, realizarea modelului societății socialiste, creionat ca ideal de acțiune, a scos în evidență *propria distanță între ideal și real*, propriile surse și consecințe de neraționalitate (incluzînd elementele iraționale), *precum și nevoia unei permanente depășiri*.

Experiența de șase decenii în construcția socialismului, în realizarea noului tip de raționalitate socială și individuală, a reliefat, pe fondul multor împliniri remarcabile, o serie de neajunsuri care obligă la o *examinare lucidă și responsabilă a tuturor surselor de perturbare în realizarea idealului comunist*. (În paranteză, se poate aminti că nu este cazul să caricaturizăm criticile aduse realităților socialiste de către unii adversari ai socialismului, inclusiv de reprezentanți ai noului val francez. În primul rînd, problematica pusă în discuție trebuie examinată cu dorința de a reține ce este rațional, valabil în criticile aduse. În al doilea rînd, trebuie pornit cu mai multă hotărîre la *examinarea competentă a neajunsurilor*, care se dovedesc a fi atît neajunsuri ale construcției socialiste în general, cît și ale variantelor specifice. Sînt importante de studiat mai ales cele care se dovedesc a fi comune fiecărui efort de realizare a civilizației socialiste, am putea spune cele care se dovedesc a fi neajunsuri ale sistemului socialist).

7. Confruntarea celor două tipuri majore de raționalitate globală, proprii celor două macrosisteme are loc în epoca contemporană, atît pe plan ideal cît și pe plan real, nu numai într-un *raport de geneză și succesiune, ci și unul de coexistență*, care presupune interacțiuni deci influențe reciproce sub mai multe aspecte (de convergență și de divergență) ca nevoie reciprocă de a lua în considerare stimulenții specifici și cadrele organizatorice generale, în măsura în care acești stimulenți și aceste cadre pot fi reciproc acceptate: ca nevoie reciprocă de a critica aspectele incompatibile în fixarea și utilizarea principiilor de stimulare și realizare individuală și colectivă.

Aici, eforturile constructive ale orientărilor marxiste merg pe linia *de a reliefa superioritatea fundamentală, atît pe plan ideal, cît și pe plan real, a modului socialist de organizare*. Totodată se fac eforturi în înțelegerea *limitelor* propriilor realizări și pentru găsirea căilor de depășire a acestor limite, în mod realist, ținînd seama de comanda socială, de necesitățile sociale globale, ce impun anumite cadre de mișcare pentru opțiunile făcute.

8. În aceste confruntări, un loc important ocupă *dezbaterea ideologică apărută în cadrul filozofiei contemporane*. Am amintit deja preocupările ce s-au conturat la Congresul de la Düsseldorf: nevoia de a pune în evidență multitudinea de tipuri de raționalitate. Printre aceste tipuri de raționalitate s-a discutat și componenta religioasă a raționalității, începînd cu analiza funcțiilor organizatorice, ordonatoare ale miturilor religioase, pentru comunitățile primitive, continuînd cu analiza elementelor contradictorii *pozitive* și *negative*, prezente în credința, conduita religioasă și instituțiile religioase de-a lungul mileniilor.

Așa după cum mulți cercetători se duc spre origini, înspre lumea mitului, pentru a vedea de unde ne tragem și ce purtăm în noi din această îndepărtată perioadă (în aceste sens sînt semnificative cercetările structuraliste și cele hermeneutice, cu deosebire la Claude Lévy-Strauss și Mircea Eliade), tot astfel se acordă atenție funcțiilor ordonatoare și mobilizatoare pe care le-au avut la constituire și le mai au și astăzi diferitele religii, mai cu seamă marile religii. Privite în toată complexitatea lor, aceste funcții se dovedesc în ultimă instanță, din punctul de vedere al opticii marxiste, variante ale integrării omului în lume și ale integrării lumii în om, cu valențe încă puternice de viabilitate, care trebuie — de aceea — studiate și urmărite cu toată seriozitatea.

Totodată, pentru marxism apare cu claritate *superioritatea incontestabilă a raționalismului ateu*, clădit pe o consecventă asimilare și dezvoltare a raționalității științifico-tehnice, dar tot atît de clare apar *dificultățile obiective și subiective de a realiza eliberarea de sub dominația spirituală și ordonatoare de conduită umană* a religiilor contemporane și *de a crea o conduită atee, impregnată de valori morale superioare celor religioase*.

Este știut că eliberarea omului de sub dominația credinței în divinități poate avea consecințe morale divergente, de la totala negare a oricărei valori morale la opțiuni ateiste de exemplaritate eroică, pentru care Marx a și utilizat termenul figurat de „sfinție" laică (de proiecție ideală umană). Exigențele față de omul ateu și autoexigențele formulate de umanismul marxist realizează o *superioară sinteză* între tezele ațio-

nalizării tuturor comportamentelor dezirabile ale personalității umane.

În acest sens, adepții marxismului sînt convinși de *necesitatea și realizabilitatea* perfecționării esenței umane în trăsăturile dezirabile de echitate crescîndă, prin înlăturarea progresivă a spiritului concurențial și a afirmării distrugătoare. Aici intervin clar funcțiile integratoare ale filozofiei.

9. Abordînd raționalitatea științifico-tehnică din unghiul de vedere al marxismului, este de subliniat *caracterul ei prioritar instrumental*, utilizat pentru realizarea anumitor scopuri. În creionarea scopurilor fundamentale ale societății, prezența raționalității științifice și tehnice este *subordonată* altor criterii, celor valorice, în cadrul cărora echitatea crescîndă (grupală, națională, statală, planetară și nu în ultimul rînd cea interindividuală) este punctul central de reper corelat strîns cu idealul de perfecționare a esenței umane dezirabile.

În acest context de elaborare a proiectelor de viitor, se dovedește importantă atît *corelarea planurilor cu realizările*, cît mai cu seamă *luarea lucidă în considerare a rolului puterii politice în înfăptuirea diverselor programe*. În acest context se impune iar *concluzia interdisciplinarității*, prin eliminarea despărțirilor nete între diverse discipline și cultivarea sprijinilor reciproce, fără să fie uitate demersurile prioritare într-un moment sau altul.

Un loc important se cuvine să se acorde elementelor de raționalitate științifică, implicate în programul partidului nostru, unde se atrage atenția asupra obligației de a calcula cu raționalitatea științifico-tehnică proprie fiecărei etape atinse de construcția socialistă *nevoile sociale și cele individuale*, conform cerințelor de normalitate și echitate, caracteristice societății socialiste.

Programul prefigurează, ca o cerință firească, dezvoltarea echitabilă diferențiată, dar cu tendințe *rațional convergente*, a stimulenților complecși, materiali și spirituali, capabili să pună în valoare forțele creatoare individuale și colective.

Marea problemă a *raționalizării* în socialism rămîne problema *stimulenților*, a găsirii unei măsuri corespunzătoare între *aspectele materiale și cele spirituale*, care să antreneze forțele creatoare și nevoia de afirmare a acestor forțe, pe făgașe opuse *spiritului de concurență acerbă*, de producere pentru profit, cu orice mijloace, inclusiv cu mijloace de risipă irațională a resurselor.

De aceea, raționalizarea, punerea la lucru a reperelor științifice, s-a impus pe plan mondial, în contextul poluării, al crizei surselor de energie și al ritmului actual al sporului de populație.

Și în acest context, *optica echității sporite*, promovată de țările socialiste, cu deosebire de țara noastră, s-a dovedit extrem de justificată. În acest context se înscriu cu consecvență și eforturile României atît în îndrumarea proceselor de optimizare a raționalizării pe plan intern, cît și pentru optimizarea raporturilor interstatale, instaurarea tot mai profundă a unei ordini sociale și economice superioare.

Rolul filozofiei noastre de a sprijini aceste direcții de dezvoltare și de a crea atitudini: cît mai apropiate de idealul echității generale, cu măsura lucidității și a responsabilității, este prezent și în documentele Congresului al XII-lea. Aceste documente sînt pătrunse de *spiritul interdisciplinarității teoretice și aplicative*, precum și de spiritul intersectorialității, tocmai cu scopul de a realiza cît mai profund o împletire organică *realistă*, posibil de înfăptuit, între *raționalizarea supusă unei neîncetate perfecționări și idealurile fundamentale ale modelului de societate comunistă*.

Filozofia nu poate lipsi nici de la îndatorirea de a medita asupra celor ce se înfăptuiesc și se proiectează, nici de la îndatorirea de a contribui la transformarea în real a idealurilor progresiste de acțiune. De aici și pledoaria pentru perenitatea filozofiei, ca o componentă de neînlocuit a spiritualității prezente și viitoare, pentru a împleti *progresele întru raționalitate cu cele realizate în domeniul omenescului dezirabil*. În ambele aspecte deschiderile au un caracter inepuizabil.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

LOGICA MATEMATICĂ ŞI UMANISMUL TEORETIC. PRELIMINARII

DE

S. VIERU

Logica are o dublă natură: alienantă şi dezalienantă; de unidimensionalizare, dar şi de regăsire a omului. Cei ce se apropie de logică resimt, măcar în mod confuz, dubla natură a demersului logic. Resimţirea caracterului alienant al logicii ca dominant pune în umbră, ca recesiv, caracterul opus, şi invers. Prin însuşi acest fapt, logica se împărtăşeşte de la cultură, a cărei componentă este; în lumea culturii omul se pierde, dar în acelaşi timp se regăseşte.

Prezenţa sau absenţa, configuraţia şi puterea de înrîurire a logicii sînt definitorii pentru o întreagă cultură — începînd cu cea filozofică — cu totalitatea ei de valori. O istorie completă a logicii ar avea să conţină în anexă dosarul inserierii sale în contextele culturii (nu numai în cele filozofice şi ştiinţifice, dar, de exemplu, şi în cele artistice, religioase etc.). S-ar putea glosa fecund pe tema răsfrîngerii în logică a „spiritului epocii", a mentalităţilor, cerinţelor practic-spirituale etc.

Logica de astăzi rămîne, în esenţă, logică *matematică*, adică dezvoltată prin intermediul metodei sistemelor formale; odată construite, acestea din urmă sînt supuse investigaţiei metamatematice. Demersul fundamental rezidă în studierea „faptelor logice", şi în special a relaţiei de decurgere dintre propoziţii de anumite tipuri, prin intermediul modelării lor înăuntrul unui limbaj artificial. Aplicabilitatea metodelor matematice, transferul de procedee derivă tocmai din natura sistemelor logice ca sisteme semiotice de tip artificial.

Posibilitatea înstrăinării este dată în logica matematică de o serie de caracteristici esenţiale ale acesteia. Iată cîteva, enunţate fără pretenţia rigorii:

1) Logica nu mai este studiul „naturalist" al gîndirii umane, aşa cum pretindea să fie logica tradiţională. Modul în care se studiază astăzi inferenţa este similar celui în care matematica studiază operaţii şi relaţii între entităţi ideale, adică făcînd abstracţie de subiect.

2) Înăuntrul limbajului formal, logica se transformă în calcul: simbolurile ei sînt obiecte manipulate după anumite reguli. Semnificaţia nu mai intră în joc: sau, mai precis, semnificaţia simbolurilor este pur operaţională. Ceea ce descrie logica, s-ar spune, este activitatea precisă a unui *mecanism abstract*. Descrierea însăşi îmbracă o formă de calcul, o formă brutal-materială, reificată.

3) Teoria semantică a limbajelor formale ne întoarce spre studiul semnificaţiilor, dar acestea nu mai sînt semnificaţiile concrete, uzuale, ci semnificaţii în genere; studiul priveşte aspectul general cel mai abstract al semnificaţiilor.

4) Logica ia din ce în ce mai mult ca punct de plecare propriile sale creaţii, se ia pe sine însăşi ca obiect. Dacă iniţial punctul de plecare era discursul obişnuit, codificat şi formalizat, s-ar spune că mersul ulterior al logicii se îndepărtează de acest punct de plecare.

5) „Adevărul material" este separat (în mai mare măsură decît în logica tradiţională) de „adevărul formal", acesta din urmă fiind singurul care intră în joc. Pentru a relua binecunoscuta formulă: corectitudinea este despărţită de adevăr.

Toate acestea sînt efectiv „posibilităţi ale înstrăinării". Ele acţionează alienant, de exemplu, în măsura în care constituie puncte de plecare ale speculaţiei necontrolate. Dar — şi poate că acest lucru nu a fost încă relief at îndeajuns — ele acţionează alienant chiar în măsura în care, observate şi caracterizate ca mai sus, sînt luate ca puncte de plecare într-o pretinsă *critică* a logicii matematice.

Rev. filoz., XVIII, 3, p. 293—306, Bucureşti, 1981

Spre a ne spune gîndul pînă la capăt: însăşi critica logicii matematice, în măsura în care face uz de observaţiile de mai sus, rămîne nu numai eronată şi fără impact asupra dezvoltării logicii, ci şi tributară unei înstrăinări specifice. În adevăr, observaţiile de mai sus sînt juste numai la un nivel superficial, la care „umanul" este contrapus „matematicului" despărţirea de limbajul natural este resimţită ca pierdere a bogăţiei concretului, iar calculul este suferit ca o degradare a cugetului.

★

Posibilitatea înstrăinării, schiţată mai sus într-un limbaj ce aparţine el însuşi înstrăinării, se concretizează în condiţii istorice determinate ale culturii, în conştiinţa unor persoane umane asupra cărora condiţia culturii se repercutează dramatic, determinînd opţiunea între „matematică", „exactitate", „rigoare" şi „problematică umană", „afectivitate" ... Este de crezut că în cultura de mîine această divizare a rostirii în una matematică şi alta nematematică nu va mai fi resimţită ca o scindare între facultăţi opuse ale omului, ca opoziţie între „raţiune" şi „afecte", de exemplu, ori ca vreo altă dedublare aducînd, după sine, în virtutea diviziunii muncii, o specializare, o opţiune unilaterală; individul generic va deveni *homo mathematicus*, fără ca prin aceasta să i se refuze orizonturile altor rostiri. Acceptarea şi integrarea matematicii într-o cultură cu adevărat unitară, nescindată, nu va fi pasul cel mai puţin important înspre crearea unei lumi noi.

Deocamdată însă, funcţia alienantă a logicii matematice este manifestă, iar dacă am vorbit despre refuzul logicii matematice sau împingerea ei pe planuri secunde ca despre trăsături ale înstrăinării omului de astăzi, nu poate fi ocolită nici acea formă de înstrăinare spirituală care se manifestă în exacerbarea unilaterală a „spiritului logisticii".

La această înstrăinare se referă tangenţial şi Marcuse în *Omul unidimensional* atunci cînd critică „analiza limbii"; deşi unele trăsături secundare sînt îngroşate pînă la caricatură, observaţiile sale rămîn în linii mari valabile, în măsura în care vizează acel alexandrinism sau scolasticism ce încearcă, într-o terminologie standard, o rafinare a discursului disciplinelor umaniste pe laturi minore, nesemnificative: analiza logică a limbajului poate spori pînă într-atît distincţia de nuanţe încît, ansamblul, mesajul textului analizat, să devină nesemnificativ.

Logica simbolică, cu aplicaţiile ce i se dau, riscă să devină astfel un refuz programatic al spiritualităţii, chiar şi atunci cînd analiza ei poartă, să spunem, asupra discursului etic sau teologic; tehnicitatea se substituie atunci spiritului teoretic; „raţiunea calculatorie", despre care făcea menţiune Marcuse, se substituie „raţiunii teoretice". Eficienţa, adecvarea pragmatică devin valori supreme într-o civilizaţie în care o întreagă mentalitate îl face pe om să resimtă ca pozitivă, benefică, propria lui tehnicizare, propagată, *inter alia*, prin vehicularea unor clişee ţinînd de logică. (Însăşi *terminologia* logicii moderne, de exemplu promisiunile pe care nu şi le ţine, par alienante. Ni se vorbeşte despre „presupoziţii existenţiale" ce nu au nimic de-a face cu fiinţa, despre o „tense logic" — o logică a timpurilor — ce nu are nimic comun cu timpul trăit, cu temporalitatea reală; logica deontică nu mai respiră, parcă, tensiunea lăuntrică a eticului. Logica ar trece astfel problemele vii, trăite, ale spiritului într-un registru minor, într-o contabilitate nesemnificativă a rostirilor).

Aceasta nu înseamnă totuşi că logica simbolică nu ar fi ştiinţifică, şi că este doar de interes minor, sau că intervin aici limite fatale. Ceea ce se cere — ne întrebăm — este oare *altceva*, un alt tip de logică? sau este vorba de un *altcum:* de o altă optică, un alt mod de înţelegere a logicii matematice, o altă manieră de integrare a ei în lumea mare a culturii?

În măsura în care despre altceva este vorba, alteritatea logicii matematice nu se naşte doar în afară, ci şi înăuntrul ei; un exemplu ni-l oferă demersurile de integrare a structurii şi semnificaţiei discursului în contextul folosirii sale.

Interesează aici însă celălalt aspect, şi *anume: cum* poate fi integrată logica într-o lume în care individualitatea umană nu mai constituie o pură abstracţie. Nu ne-am pus aici întrebarea dacă logica *poate* fi integrată în sensul dorit. Răspunsul afirmativ, am văzut, îl considerăm în perspectiva viitorului indubitabil; rostirea matematică nu va mai fi apanajul unor elite intelectuale; vasta instrucţie matematică se va impune ca notă definitorie a educaţiei de masă. În această ipoteză, rămîn a fi detectate acele valenţe ale logicii matematice care trimit spre o problematică umană.

★

Specialistul, în măsura în care este numai specialist, în măsura în care nu are o viziune clară asupra ansamblului disciplinei sale şi asupra integrării acesteia din urmă în contextul sociocultural, este exact prototipul omului alienat prin logică matematică. (Afirmaţia este valabilă, dealtfel, pentru reprezentantul oricărei specialităţi).

Or, nu ne putem hrăni cu iluzia că logica ar putea fi dezvoltată de altcineva decît de specialişti şi, în principal, de către o *mică*

parte a specialiştilor, cei care pun, selectează şi rezolvă problemele mari.

Şi totuşi, logica încetează să fie teren al înstrăinării atunci cînd problematica sa *este resimţită altfel:* cînd integrarea sa în contextele culturii şi educaţiei nu mai are caracterul unei anexări, ci al unei cooperări, cînd metabolismul informaţional dintre logică şi ansamblul culturii asigură o autentică transsubstanţiere a demersului logic, nu o simplă extrapolare sau juxtapunere a ei în spirit exterminator sau anexionist.

Cu alte cuvinte, cînd logica matematică impregnează grosolan şi superficial contextele culturii efectul este alienant. Dimpotrivă, cînd logica matematică pătrunde mai subtil şi transsubstanţiat, în contextul cultural, efectul ei poate merge în sensul abolirii acelei înstrăinări care face ca, în cultură, omul ca totalitate concretă, vie, a determinărilor sale să nu se regăsească în creaţiile sale.

În ce măsură deci poate servi logica matematică efortului de a întrevedea în creaţiile reificate potenţarea şi realizarea unor dimensiuni umane? Şi, întrevăzîndu-le, îl poate face pe om să întîlnească în logică o problematică proprie? Poate fi logica resimţită efectiv ca o *proiecţie* a omului în construcţii teoretice specifice, astfel încît, invers, acestea din urmă, abordate cu instrumentele adecvate, cunoscute şi trăite ca atare, să fie dătătoare de seamă asupra omului în întregul său?

O atare viziune *antropo-logică* asupra logicii care să evite carenţele funciare ale psihologismului mai rămîne încă de căutat. (Intuiţionismul, la sursele sale, s-a apropiat cel mai mult de un asemenea demers, de pe poziţii cu totul specifice, preocupîndu-se de „elementul uman" în matematică.) Aici nu vom face decît să postulăm că logica modernă este integrabilă în efortul autocunoaşterii şi autorealizării umane. Spre a fi bine înţeleşi, vom preciza imediat că aceasta nu implică o reformă specială a logicii (deşi implică, firesc, faptul că logica se află într-o perpetuă stare de reformă!), ci numai o schimbare a modului de înţelegere a logicii, a modalităţilor ei de înscriere în diferite contexte.

★

Este cazul acum să sugerăm cîteva trăsături intrinseci ale logicii matematice care trimit spre o mai bună înţelegere a omului de către sine.

Aserţiunile pe care le punem în joc sînt următoarele:

1) Logica este un argument esenţial al raţionalismului filozofic modern, suport al umanismului teoretic.

2) Logica formală oferă o raţionalitate tehnologică, ea însăşi fiind o „tehnologie a raţiunii".

3) Există în logică o raţiune teoretică opusă, contrapunctic, raţiunii calculatorii.

4) Logica formală contribuie la înţelegerea şi dominarea acelui atribut şi instrument major-uman care este limbajul.

5) Datul logicii permite definirea omenescului în raport cu maşina, pe de o parte, şi cu alte fiinţe raţionale posibile, pe de altă parte.

6) Dimensiunea matematică a logicii este de resimţit nu ca o dezumanizare a logicii, dar ca o umanizare a matematicii.

7) Logica are o dimensiune estetică. Exerciţiul ei manifestă şi dezvoltă simţul estetic al omului.

8) Logicii nu-i lipseşte dimensiunea utopică.

9) Logica matematică va trebui „uitată", spre a se integra într-o cultură umanistă. Logica este compatibilă cu un ansamblu de spiritualităţi şi cu mai multe moduri ale lipsei de spiritualitate. Logica nu instituie vreo spiritualitate, nu se substituie niciuneia.

★

Aceste trimiteri ale logicii către dimensiuni umane nu vor fi discutate în amănunt în eseul de faţă. Ne vom opri aici asupra unui singur aspect: logica în calitate de *suport al raţionalismului contemporan.*

Între raţionalism şi problematica dezalienării există o legătură esenţială, acreditată nu doar ca un accident istoric, de-a lungul timpului, ci ţinînd de însăşi esenţa lucrurilor. Prin „raţionalism" avem în vedere nu exclusiv o anumită poziţie în teoria cunoaşterii, ci o atitudine răspicată faţă de lume în ansamblu: nu primatul raţiunii asupra vieţii îl afirmă raţionalismul, astăzi, ci primatul temeiurilor asupra contingenţelor, primatul raţionalităţii omului asupra tendinţelor dezagregante. Raţionalismul contemporan îl înţelegem totodată nu ca pe o postulare *ab initio,* cît mai ales ca o căutare efectivă a *temeiurilor* cunoaşterii *şi acţiunii* şi nu dincolo de om, în suprauman, nu dincoace de om, în infrauman, ci exact în datul uman: nu primatul raţiunii deci, ci al acţiunii şi cunoaşterii raţionale; şi nu ca un dar ce trebuie numai primit cu recunoştinţă, ci ca o exigenţă — o problemă deschisă, cu soluţii anevoioase. Întrucît ştiinţa — cunoaştere preeminentă — se preschimbă, graţie eficienţei sale demiurgice, în forţă de producţie şi distrucţie, raţionalismul devine discurs despre „informarea" şi „deformarea" lumii de către om. Argumentele raţionalismului asupra cunoaşterii umane vizează cea mai formidabilă forţă de care dispunem pentru restructurarea lumii.

Împins la extrem, raționalismul duce astfel în chip neforțat la problematica umanizării, ca și „radicalismul" despre care vorbea Marx, căci omul își este *rădăcină* sieși — de unde, imperativul radicalității — și *rațiune, temei* — drept care, rechizitul raționalității. Raționalismul contemporan nu se înscrie în fals împotriva sensualismului, pe care îl absoarbe în ceea ce acesta are rațional (sic!): afirmarea datului senzorial de sursă exterioară și a datului sensibilității istoric formate a subiectului ca puncte de pornire virtuale în cunoaștere (cunoaștere care intră însă de la bun început în forma rațională și comunicabilă a limbajului) și ca puncte de ajungere (sensibilitatea ca exersare liberă a potențelor umane, senzorialitatea impregnată de spiritualitatea culturii). Raționalismul contrazice însă iraționalismul — acest mod de a resimți cunoașterea ca propriul ei contrariu, de a resimți întreaga cultură nu doar ca pe o înstrăinare istorică, ci ca pe o stihie oarbă printre atîtea stihii, care stau în preajma omului, hotărnicindu-i condiția în perimetrul mizeriei de un ordin ori altul. Ca argument al descurajării, iraționalismul este incompatibil cu proiectul uman; în măsura în care caută nemijlocirea, ieșirea din stereotipie, „întoarcerea la surse" etc.; se va vedea că aceste deziderate sînt și ale raționalismului contemporan, după ce au fost însă limpezite și purificate în focul negativității: nemijlocirea existenței trebuie să treacă într-adevăr prin întreaga mijlocire a culturii; imediatețea comunicării presupune un mediu umanizat de istorie; stereotipia limbajului este abolită nu printr-o comprimare interjecțională ci prin formidabila diversificare ce nu se sfiește să recurgă la artificial; întoarcerea la sursele omului nu contrapune rațiunea simțurilor, afectele — deliberărilor, comunicarea de masă — răgazului interior, discursul public — ceasului de tăcere, contemplația — acțiunii.

Iar logica matematică? Dat esențial pentru o epistemologie modernă menită să descrie schematic cunoașterea întreagă și să-i sporească eficiența, logica matematică devine, cum spuneam, un suport al raționalismului. Firește, graful relațiilor dintre logică, raționalism și problematica umanizării este complicat, dar nu ne putem aștepta ca mediațiile din această zonă să fie prea sărace. Ele sînt totuși intuibile, măcar în linii mari. Dacă legătura dintre logică și problematica umanizării a putut fi trecută cu vederea, nu este pentru că trimiterea logicii spre epistemologie nu ar fi fost realizată, ci pentru că raportarea termenului mediu la celălalt extrem al relației — raportarea epistemologiei la datul uman, *via* raționalism — rămîne încă a fi deslușită în detalii, dincolo de clarificarea de principiu schițată mai sus.

Studiază logica matematică „gîndirea poetică" în aceeași măsură în care o aproximează pe cea „științifică"? Studiază ea în genere „gîndirea"? Care vor fi modalitățile bunei întîlniri dintre afecte și obiectivitate științifică, dintre exprimarea mereu vie, primenită, a unei lumi prielnice omului și schematizările conceptuale și ce rol va juca intervenția logicii în analiza și sinteza, în retrospecția și prospecția omului? Chiar dacă datele problemei nu sînt pe deplin clare, chiar dacă nu putem opera prognoze precise, răspunzînd unor asemenea întrebări, ne este greu de închipuit că logica va putea fi dată la o parte ca nesemnificativă sau chiar ostilă întîlnirii omului cu sine însuși și reconstrucției sale. Sensibilitatea, moralitatea, spiritualitatea întreagă a omului sînt socio-culturale, impregnate, ca și tehnicitatea sa, deși în moduri difuze, de limbajul său. Ne putem imagina variate reconstrucții logice și lingvistice ale lumii*, dar nu și abolirea nevoii unei asemenea reconstrucții. Se prea poate ca logica matematică actuală să fie prea puțin dătătoare de seamă asupra sintaxei unui anumit tip de limbaj: nu se poate însă ca vreun limbaj să fie lipsit de logică, fie ea oricît de ieșită din comun. Chiar și în cazul zonei poetice a limbajului, unde semnificațiile iradiază prelingîndu-se din schemele stereotipice? Pînă și aici, structuri nevăzute regizează discret apariția în scenă, înrămarea și destrămarea caleidoscopului lingvistic ...

Dacă ce este idiomatic și ce anume universal-valid în logică rămîne să fie încă statornicit în detaliu, afirmăm că *în orice caz*, în ceea ce are universal și în ceea ce are specific, logica spune ceva esențial despre *om*, despre modul lui de a opera. În măsura, de pildă, în care cineva poate veni să arate că fragmentarea și formalizarea logistică a unei fraze din sanscrită, să spunem, păcătuiește împotriva adevărului, inadecvarea relevată indică, măcar în mod negativ, o trăsătură specifică a unui anume fel de a fi al rostirii. Corijarea unei subsumări eronate este în măsură să îndrume căutarea altor căi de acces. Este drept că obsesia logico-matematică ar putea frîna totuși imaginația căutătorului, înscriind drumurile sale *înăuntrul* cercului ce trebuie spart; dar vinovăția de acest ordin revine oricărei împliniri a cunoașterii, atunci cînd ea nu este cunoaștere de sine. „Căci vinovat e tot făcutul"; orice actualizare este anihilarea altor posibilități. Întrebarea este numai dacă cercul poate fi spart, dacă logica matematică este capabilă de autodepășire, s-a ridicat la acel nivel de

---

* A se vedea renumita *Ipoteză* a lui Whorf-Saphir.

reflexivitate la care poate deveni discurs despre propriile ei limite. Logica tradiţională nu s-a putut ridica niciodată la propria sa autocritică, bănuiala limitelor sale a trebuit să vină din afară — din filozofie, din matematică, din logistică de pildă. Tocmai pentru că conştiinţa limitelor proprii n-a avut-o, critica ei la adresa logicii matematice este tardivă şi vană. Logica matematică are însă harul stihiei de care ţine; ştiinţa contemporană în genere nu subscrie la propriile dogme decît provizoriu; cît priveşte creaţia matematică, ea este în minimă măsură îndreptare a erorilor şi în maximă măsură extindere a ariei investigate şi înlocuire a frumoaselor edificii prin altele încă mai frumoase, mai trainice [1].

În măsura în care logica matematică propune modele ale fragmentelor discursului, cîntărirea adecvării modelului la ceea ce este modelat intră de îndată în joc. „Limitaţiile interne ale formalismelor" [2] au putut fi demonstrate riguros, ca metateoreme; insuficienţa implicaţiei materiale în explicitarea naturii deducţiei l-a împins pe Lewis să introducă implicaţia strictă, să invoce modalitatea, iar ca urmare a dezvoltărilor din ultimele decenii, catalogul implicaţiilor s-a îmbogăţit vertiginos. Aceste puţine exemple ar putea sugera că logica matematică nu stă pe loc şi nici nu bănuim încă unde s-ar putea opri. Impresia de stagnare, de oboseală, pe care o lasă uneori analiza logico-matematică, esoterismul formulelor, manierismul unor tratări, sînt fenomene auxiliare, consecinţele inevitabile ale unei producţii, ştiinţifice abundente. Vorbim uneori despre un „alexandrinism" al logicii matematice spre a reda această impresie exterioară de stereotipie, de impas al imaginaţiei, secătuire a puterilor creatoare şi exacerbare a analizei nesemnificative; adevărul este însă că acestea sînt consecinţe auxiliare inevitabile ale marii producţii ştiinţifice. Masa lor nu trebuie să ne impresioneze pînă într-atîta încît să scăpăm din vedere procesul productiv cu noutăţile lui copleşitoare [3]. Principalul este că logica a intrat în condiţia cea bună a mişcării sale — ea este în măsură să-şi interpreteze corect eşecurile, făcînd cale întoarsă ori de cîte ori constată un impas şi intrînd într-un dialog fecund cu disciplinele apropiate (lingvistica matematică, cibernetica, pentru a nu mai vorbi despre fundamentele matematicii, metodologia ştiinţelor deductive şi inductive), împrumutînd din şi către aceste domenii. E un alt fel de a spune că logica matematică *este* matematică şi se împărtăşeşte din tot dinamismul ştiinţei contemporane. Aici ar fi însă de spus ceva mai mult despre esenţa matematicului — şi a omului de astăzi.

★

Caracteristic pentru matematică şi pentru o serie de alte ştiinţe, inclusiv ştiinţele naturii, este că într-un anumit sens ele îşi *produc* propriul lor obiect. În al doilea rînd, complexitatea rezultatelor finale la care se ajunge este proporţională cu *simplitatea* elementelor de la care se pleacă. În al treilea rînd, *virtual, posibilul* se substituie în tot mai mare măsură *actualului, datului efectiv*, într-un proces afectat de notorii contradicţii. Cele trei caracteristici sînt solidare.

Intrarea în zodia posibilului, în fond, este tot atît de veche cît umanitatea însăşi; omul este o fiinţă posibilistă, am putea spune, jucîndu-ne, adăugînd multiplelor determinaţii ale lui *Homo Faber* încă una. Forţa de muncă este putinţă tot mai diversificată de a aduce pe lume ceea ce nu ar fi existat fără al ei *fiat*. Limbajul este o totalitate *potenţială* de fraze (ceea ce deosebeşte lingvistica matematică de lingvistica clasică este, între altele, abilitatea de a exploata ceea ce s-a pus în această afirmaţie). Imprevizibilul şi ordi-

---

[1] Cunoaşterea, în genere, vine să ia locul fie al erorii, fie al necunoaşterii. Eroarea poate fi, la rîndul ei, eroare în absolut sau extindere nepermisă a cîmpului de valabilitate al unei judecăţi validă în anumite coordonate, sau lipsă de adîncime numai.

[2] Titlul unei cunoscute lucrări a lui Jean Ladrière.

[3] Cum rămîne atunci cu cele afirmate înainte despre „efectul alienant" al logicii matematice? S-ar părea că ne contrazicem, după ce, cîteva rînduri mai sus, denunţam oboseala şi manierismul logicii. Fenomenele de stagnare şi dogmatism, baterea pasului pe loc, atît de frecvente în diverse domenii, în diferite epoci, să merite ele epitetul grav de „înstrăinare"? În măsura în care faptul de cultură special se răsfrînge asupra condiţiei umane în ansamblu, meditaţia asupra acestei condiţii este la locul ei; ca atare, s-ar părea că nu forţăm nota prea mult insistînd asupra unor fenomene periferice ale dezvoltării logicii. Iar contradicţia la care ne referim este, poate, mai mult aparentă, dacă avem în vedere planurile distincte. Istoria logicii se scrie mai mult în ceasurile de excepţie, pe cînd răsfrîngerea ei asupra culturii unei întregi epoci este lentă şi continuă, iar legătura efectivă o stabilesc adesea contribuţii de a doua mînă. Propagarea logicii, refracţiile ei prin diferite medii sînt altceva decît progresul ei intrinsec. Mai ales în mecanismele de propagare şi integrare în cultură a logicii, mai puţin în dezvoltările ei esenţiale, se manifestă tendinţa alienantă.

nea miraculoasă a creației presupun selecția de excepție dintr-o mulțime bogată de posibilități, în majoritatea lor nesemnificative. Ceva s-a mișcat totuși în lumea contemporană în ceea ce privește așezarea față de posibil. Cum s-a remarcat, „posibilul necesar" este cel ce interesează în reconstrucția conștientă a lumii; „posibilul necesar" stă la baza libertății istorice a oamenilor — atîta cît este — de a alege. Știința, pe de altă parte, are tot mai mult ca obiect posibilul. Aceasta înseamnă: *1)* studiul datului actual împinge investigația la concluzii mai generale, care poartă asupra alternativelor la acest dat; *2)* artificialul, obiectul creat numai „pe hîrtie" sau și *în mod efectiv*, printr-un demers aplicativ-științific, ocupă un loc tot mai important în aria îmbrățișată de știință; *3)* conștiința științifică intuiește această deplasare, devine adică posibilistă. (Însemnătatea pe care o capătă conceptul de *model* se leagă în bună parte de posibilismul lumii actuale. Pe de altă parte, realizările tehnico-științifice sînt atît de importante, posibilitățile se acumulează atît de vertiginos, încît opțiunile nu mai sînt de la sine înțelese. Deciziile în fața cărora se află pus omul sînt tot mai încărcate de riscuri. A lăsa lucrurile să meargă de la sine, constituie la limită tot o decizie — cea mai riscantă).

Matematica — este bine știut — poartă asupra posibilului într-un grad și o manieră eminentă, inaccesibilă în genere științelor naturii. Într-o mare măsură, rezultatele ei sînt valabile în universuri largi de „lumi posibile". Căci ea întreprinde studiul sistematic al posibilităților abstracte interesante. Aceasta nu înseamnă că nu și-ar avea determinațiile sale socioculturale (sociolingvistice, spre exemplu), mai particulare decît își poate imaginea reflecția neprevenită sau mai terestre decît ne închipuim acum, înaintea eventualei întîlniri cu rațiunea altor lumi. Rămîne totuși un fapt că obiectivitatea discursului matematic este neîntrecută și că universalitatea matematicilor este legată de studiul posibilului.

La rîndul ei, logica în calitate de matematică este studiul posibilului: al posibilităților de construcție, al „lumilor posibile", al alternativelor. Discursul ei (metodologic) trebuie privit în însemnată măsură ca un discurs asupra posibilului. Esența gîndirii raționale ține de cuprinderea posibilului, nu a datului actual.

Dintre multiplele raportări ale logicii matematice la rațiunea umană vom menționa încă una. Logica matematică sporește raționalitatea (unei porțiuni a) lumii, grație activităților modelatoare care permit crearea unor dispozitive logice (mașini de calcul), definitorii și esențiale pentru lumea de mîine — lumea uzinei automate, a consolei electronice în fiecare apartament, lumea băncilor informaționale la care au acces indivizii și organizațiile interesate, lumea care permite totodată o realizare la nivel superior a potențelor umane. Negreșit, o atare lume, populată prin definiție cu mașini inteligente și apte de autoevoluție, nu este aprioric o lume umanizată; fără a intra însă în cunoscuta controversă asupra viitorului, fără a confrunta aprehensiunile cu crezurile optimiste, vom constata că logica matematică devine o parte a „rațiunii tehnologice", reificate, care impregnează organizarea lumii moderne. Tocmai aici, unde potențialul alienant al logicii poate îmbrăca formele cele mai brutale, materiale, aici se relevă pregnant și contribuția logicii la o lume taumaturgic transformată.

Înainte de a spori însă „raționalitatea tehnologică" a lumii — raționalitate care, o știm prea bine, poate însoți și chiar servi iraționalitatea ansamblului social —, logica matematică își manifestă „rațiunea sa calculatorie" (Logica transformată în calcul!). În spatele rațiunii calculatorii se află însă o rațiune teoretică, se află căutarea rosturilor adînci ale limbajului. „Ce este un sistem formal", „Ce este o propoziție", „Ce este un predicat", „Ce este o inferență", „o relație de consecință între propoziții" „un adevăr logic" — de pildă, sînt interogații fundamentale pentru filozofie, iar întrebările primesc ca răspuns preliminar nu „*Calculemus*" („să calculăm efectiv!") ci: „Să vedem ce se află pus în supozițiile calculului". Astfel, logica modernă oferă mostre tipice de construcții prezentînd un profund interes teoretic.

*

„Canon și vehicul al inferenței", cum s-a spus, logica aspiră astăzi spre funcția de „canon și vehicul al comunicării" în sens larg. Problemele subiectului încep astăzi a fi repuse în logică într-o formă deosebită de cea tradițională, ca probleme ale *pragmaticii logice*. Concomitent, analiza logică anexează noi porțiuni ale discursului: nu numai propozițiile apofantice, în care rezidă adevărul sau falsul, ci orice propoziție în sens larg, adică orice conținut de gîndire comunicabil și relativ complet, este supus analizei logice. Fără îndoială, orice atitudine umană, ca răsfrîntă în atitudinea propozițională corespunzătoare, este susceptibilă de analiză logică (conținutul „extralogic" al propozițiilor respective se află nu în afara, ci înăuntrul lor). Răsfrîngeri indirecte, fără îndoială ale omului în limbaj, dar nu mai puțin relevante pentru ființa omului în totalitatea ei (cu atît mai mult cu cît cultura înseamnă sporirea ponderii „atitudinilor propoziționale" în totalul atitudinilor umane). În această

direcție, logica poate funcționa de asemenea ca o teorie dezalienantă, pe linia îndemnului delphic de autocunoaștere colectivă.

Iată doar cîteva din trimiterile logicii către altceva, către o totalitate care dacă nu este însuși omul total, constituie răsfrîngeri, manifestări „totale în felul lor" (nu „absolut totale") ale posibilităților umane. Nu numai cunoașterea, dar — este principalul — *modelarea omului* va avea deci să se împărtășească din rezultatul logicii.

Dar cu aceasta discuția abia începe.

O CONTRIBUȚIE ROMÂNEASCĂ ÎN DOMENIUL LOGICII

DE

TEODOR DIMA, PETRU IOAN

„Opera perfectă se recunoaște prin unitatea construcției" afirmă Petre Botezatu în una din ultimele sale cărți [1]. O observație semnificativă, aplicabilă acelor creații spirituale, întemeiate pe idei generoase și fertile, care înaintează pas cu pas, elementele componente presupunîndu-se reciproc, spre desăvîrșirea întregului.

Opera științifică a lui P. Botezatu este ea însăși o astfel de construcție unitară în domeniul logicii și al filozofiei, stîrnind interes crescînd cu fiecare studiu apărut [2]. Originalitatea demersului întreprins îndeamnă la examinări atente ale articulațiilor principale realizate în jurul ideii de *logică naturală*, prin care este explicitată *structura reală a gîndirii*, oferindu-se un răspuns la întrebarea filozofică veșnic actuală: „cum gîndim?".

★

Secole de-a rîndul logica a fost recomandată ca propedeutică la știință, în expresia lui Petrus Hispanus: „O știință a științelor avînd metoda de a ajunge la principiile tuturor celorlalte metode". Ca atare, nimic mai firesc decît ascensiunea ei contemporană la rangul unei „științe a formei abstracte" (H. N. Lee), „fizică a obiectului oarecare" (F. Gonseth) sau teorie cu „semnificații vacante" (R. Blanché). Numai că, în metodologie, „ceea ce cîștigăm pe o dimensiune, pierdem pe altă latură", iar „fiecare succes trimite la un eșec" [3]. Logica axiomatizată și formalizată, parvenind la demnități ca cele semnalate, a putut participa la ordonarea și unificarea structurală a teoriilor din știință, la reînvigorarea construcțiilor și chiar la impulsionarea euristică a acestora, cu prețul

---

[1] *Note de trecător. Reflecții în marginea vieții*, Iași, Edit. Junimea, 1979, p. 17.

[2] *Schiță a unei logici naturale. Logică operatorie*, București, Edit. științifică, 1969 (cu discuții din partea lui A. Dumitriu — „Progresele științei" nr. 11/1970, p. 509—510; T. Raveica și T. Dima — „Forum", nr. 7/1970 , p. 83—86; P. Ioan — „Revue philosophique de Louvain", nr. 2/1976, p. 334—336; T. Ghideanu — „Convorbiri literare", nr. 3/1970, p. 7—9; T. Dima — *loc. cit.*, p. 9—10; I. Mesaroșiu — „Tribuna", nr. 19/1970, p. 6; V. Stancovici — „Contemporanul", nr. 23/1970, p. 4—ș.a.); *Valoarea deducției*, București, Edit. științifică, 1971 (recenzată, între alții, de D. Stoianovici — „Revista de filozofie", nr. 7/1972, p. 909—917; L. Pop, „Tribuna" nr. 15/1972, p. 5; P. Ioan — „Cronica", nr. 5/1972, p. 4); *Semiotică și negație. Orientare critică în logica modernă*, Iași, Edit. Junimea, 1973 (analizată de C. Grecu — „Revista de filozofie", nr. 9/1974, p. 1117—1123; S. Vieru — *loc. cit.*, p. 1124—1126; T. Dima, T. Ghideanu, P. Ioan — „Cronica", nr. 23/1974, p. 8 — ș.a.); *Silogistica. Teoria clasică și interpretările moderne* (în colaborare cu Ion Didilescu), București, Edit. didactică și pedagogică, 1976 (recenzii din partea lui D. Stoianovici—„Revista de filozofie", nr. 4/1977, p. 509—514; P. Ioan — *loc. cit.*, p. 505—509 — și altora); *Preludiul ideii de libertate morală*, Edit, Junimea, Iași, 1976 (semnată de V. Morar — „Revista de filozofie", nr. 2/1977, p. 256—257; P. Dobrescu — „Era socialistă", nr. 20/1976, p. 59—60; E. Solunca — „Contemporanul", nr. 24/1976, p. 6; C. Marin — „Cronica", nr. 28/1976, p. 5 — ș.a.); *Interogații. Convorbiri asupra spiritului contemporan*, Iași, Edit. Junimea, 1978, *Note de trecător*, Iași, Junimea, 1979).

[3] *Valoarea deducției*, p. 168.

unor vizibile îndepărtări de studiul, originar și constitutiv, al demersurilor gîndirii curente. Nu în puține rînduri, *teoria* logicii a părut să cedeze teren sistemelor și calculelor *„logoide"* (P. Linke). Principiul toleranței, formulat de Carnap, a readus în actualitate idealul nominalist al logicii ca „limbă bine făcută" (Condillac). S-a instituit, apoi, temerea unei rivalități scandaloase între logica bivalentă, „standard" (R. Ackermann), a adevărului decis sau preconstituit, și logicile „non-standard", deviante (S. Haack) sau heterodoxe (Blanché), precum formalismele polivalente, probabiliste și chiar cele modale. De curînd, a mai intrat în scenă și „logica fluă" sau *fuzzy*, de resortul continuum-ului și imprecisului. Încît, în plină expansiune și redimensionare a construcțiilor, logica ultimelor decenii s-a văzut angajată în cercetări metateoretice și metasistemice, menite a-i asigura *introducerea* și orientarea în domeniul cucerit, în speță a-i restitui unitatea și integritatea obiectului de studiu, a-i ierarhiza limbajele construite și a-i clarifica diversele raporturi funcționale cu știința și filozofia.

Conflictul dintre teorie și metodă, ce propulsează știința *vi formae* a gîndirii de la antrenarea ei, spre mijlocul secolului trecut, pe drumul matematizării și formalizării depline, n-a scutit nici orizontul meta-logic. Alături de contribuții ale matematicienilor, configurînd o tehnică a simbolizării expresiilor și a validării sistemelor deductive formale, a prins contur interogația comprehensivă a cercetătorilor de vocație filozofică, preocupați de valoarea și perspectiva înnoirilor din logica modernă. Din judecățile acumulate, transpare, încă, dubla apartenență a specialiștilor în domeniu. Să sperăm, totuși, că existența celor două formații de logicieni este manifestarea trecătoare a-„crizelor de creștere" prin care trece disciplina. Putem vorbi, deja, de un curent de opinie în care se desfide exclusivismul dogmatic al alternativei „logică filozofică" — „logică matematică". S-au afirmat, de asemeni, programe de cercetare prin care logica este reevaluată în raport de cursul efectiv al gîndirii, fără a se renunța, însă, la cîștigurile formalizării, în planul analizei enunțurilor și al sintezei de tip ipotetico-deductiv. Este îmbucurător că acestei orientări dialectice îi aparține și logicianul de la Iași, la mai buna cunoaștere a lucrărilor căruia am dorit să contribuim prin sublinierea unora dintre aporturile sale științifice de prestigiu.

★

Ideea unei logici naturale o putem regăsi [4] în preocupările sale dinainte de 1950, legate de construirea unei *teorii generale a raționamentului*, în care să fie sistematic cuprinse procedeele deductive complexe ale științei moderne. Două descoperiri remarcabile s-au întîlnit în gîndirea logicianului român pentru a contura temelia acestei teorii generale: descoperirea, de către Aristotel, a operației logice subiacente silogismului — *transferul unei proprietăți* între două clase de obiecte în raport de incluziune — și relevarea, de către matematică, a *operației logice constructive* — alcătuirea unui obiect din alte obiecte logice. Prin urmare, gîndirea naturală (reală) este *operatorie* — realizează operații —, iar acestea, deși se diversifică bogat, sînt fundamental, de două feluri: *tranzitive* și *constructive*. Raționamentele, fiind și ele operații ale gîndirii, se circumscriu aceleiași clasificări. Ele sînt, conform definiției *intrinseci* pe care o propune P. Botezatu, operații logice care se petrec între două obiecte de același fel și constau fie în transferarea unei calități de la unul din obiecte la celălalt, fie în construirea unui obiect nou din cele două obiecte date [5].

Aspirațiile tranzitive și constructive ale gîndirii, manifeste, una sau alta, în orice raționament, nu sînt *a priori*, ele se originează în necesitățile de ordin practic, impuse omului de la începuturile sale. În activitatea sa transformatoare, omul s-a aflat în una din următoarele două situații: *sau a întîlnit un obiect sau a vrut să creeze un obiect nou*. Cînd a fost pus în fața unui obiect nou a urmărit să-i atribuie unele însușiri constatate la alte obiecte, înrudite: „Necesitatea aceasta — se explică P. Botezatu — de a extinde cunoscutul la necunoscut a fost germenele din care a răsărit raționamentul tranzitiv" [6]. Solicitările vieții au impus, totodată, crearea de obiecte noi, ceea ce s-a răsfrînt în raționamentele constructive.

Deslușind resorturi practice ale naturii operatorii pe care o atribuie gîndirii. P. Bote-

[4] Cf. eseul *Logica operatorie naturală*, în *Semiotică și negație*, p. 284—310.

[5] P. Botezatu a făcut public noul său punct de vedere asupra raționamentului în comunicarea *Teoria raționamentului întemeiată pe structura obiectelor*, susținută în 1958, și tipărită în „Analele științifice ale Universității «Al. I. Cuza» din Iași". Științe sociale" v. 1959, p. 183—198. A urmat comunicarea *La logique et les objects*, publicată în „Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia", Firenze, V, 1960, p. 77—83; studiul *Les raisonnements transitifs*, în „Acta Logica", nr. 1, /1960, p. 59—81, pentru ca teoretizarea completă a noii concepții să apară în *Schiță a unei logici naturale*, 1969.

[6] *Teoria raționamentului întemeiată pe structura obiectelor*, ret. în *Semiotică și negație*, p. 270.

zatu își înscrie preocupările de ordin logic în eforturile de dezvoltare și diversificare a filozofiei materialist-dialectice, de la noi. În concepția pe care o elaborează, departajarea celor două tipuri de raționament își află un *fundament ontologic* — structura obiectelor gîndirii. Această idee ne conduce la al doilea reper original în logica naturală. Obiectele gîndirii sînt de mai multe feluri: noțiuni generale (concepte) sau individuale (lucruri), întregi (sau noțiuni colective); de asemeni, corpuri, fenomene, stări; în matematică: numere, mărimi, variabile, figuri. Operînd cu felurite obiecte logice, gîndirea se adaptează la natura și comportamentul acestora. Structura obiectului este aceea care justifică în fiecare caz în parte cursul raționamentelor. „Se verifică, astfel, în mod profund, teza materialist-dialectică a rolului determinant pe care-l deține conținutul în fața formei" [7]. Stabilirea obiectelor gîndirii — sarcină dificilă — s-a instituit în condiție necesară, deoarece numai o clasificare cît mai cuprinzătoare cu putință și genetică poate oferi un inventar nuanțat și rațional al formelor logice. Este ceea ce, pe bună dreptate, P. Botezatu numește „treapta lui Mendeleev în logica formală", „realizînd *sistemul periodic al obiectelor* logice [8], sistem provizoriu, ca orice primă încercare de a pune ordine într-un domeniu deschis al cunoașterii, în care se cere să nu pierdem din vedere polimorfismul entităților recuperate, posibilitatea acestora de-a interveni în contexte diferite de gîndire și cu funcții logice distincte[9] (vezi tabelul nr. 1).

de analiză a silogismului pentru a vedea care obiecte i se potrivesc și, poate, chiar l-au generat. Silogismul este legat de existența claselor care se cuprind sau se exclud reciproc. Făcînd apel la geneza lor, P. Botezatu arată că ele se formează prin generalizare, procedeu prin care se reține însușirile comune ale lucrurilor. Deoarece procedeul se repetă întocmai pe fiecare treaptă, însușirile oricărei clase sînt în mod necesar însușiri ale tuturor claselor subordonate. Sistemul claselor garantează o invarianță a proprietăților de la general la particular. Conținutul noțiunii se transmite, deci, de la gen la specie, sau de la specie la individ, demers care rezultă din însăși structura claselor. Tocmai acest demers stă la baza silogismului. Cum arată P. Botezatu, silogismul nu face altceva decît să transmită o însușire de la un gen la o specie sau de la o specie la un individ. Specia pătrunde sau nu pătrunde, integral sau, parțial, în sfera genului și, ca o consecință ea cîștigă sau nu cîștigă, integral sau parțial, o notă a genului, conform principiului: cine intră în sferă, cîștigă conținutul. *„Silogismul este, așadar, un transfer de proprietăți între clase.* Acesta este specificul lui: este un raționament tranzitiv care operează cu clase de obiecte. Silogismul nu constituie, așadar, un procedeu universal de gîndire. El reprezintă raționamentul specific obiectelor numite clase și consistă în transferul unei calități" [10].

P. Botezatu își verifică punctul de vedere pe un alt exemplu, demonstrînd că, deși *numerele*, ca obiecte ale gîndirii, sînt tot clase, ele nu se mai formează prin generalizare, ci

Tabelul nr. 1

Sfere / Trepte	Calitate	Cantitate	Formă
Obiecte	Lucruri (noțiuni individuale)	Agregate	Forme algebrice
Proprietăți	Proprietăți	Mărimi	Forme geometrice
Clase	Clase (noțiuni generale)	Numere	Colecții (noțiuni colective)
Transformări	Fenomene	Variabile	Stări

În logica naturală, *obiectele cu care gîndim modelează forma gîndirii*, încît sistemul periodic al tipurilor de entități abstracte determină un sistem nu mai puțin cuprinzător al raționamentelor. Să preluăm exemplul

prin *însumare;* de aceea, caracterizează *raționamentul de adunare* printr-o altă operație logică: *un număr se combină cu alt număr pentru a forma un al treilea număr.* Se construiește un obiect din alte două obiecte date. Prin urmare, raționamentul de adunare este un *raționament constructiv.*

[7] *Ibidem.*
[8] *Ibidem,* p. 273.
[9] *Ibidem,* p. 274.
[10] *Ibidem,* p. 260.

Dacă vom lua fiecare obiect logic din *sistemul periodic*, vom constata cum se determină pe rînd un anumit fel de raționament, fie tranzitiv, fie constructiv, justificîndu-se, astfel, ideile generale care stau la temelia logicii naturale. Dificultățile în calea edificării acesteia izvorau în primul rînd din specificul pe care și-l asumă, de a surprinde demersurile logice ale gîndirii reale — adică de a se întemeia pe conexiuni de înțelesuri — și de a folosi, totodată, stringența demonstrativă a formalismelor de inspirație matematică, modernă. P. Botezatu a reușit să concilieze interpretarea în extensiune a unei construcții logice cu interpretarea în intensiune, prin conceperea formalismului operatoriu (tranzitiv și constructiv) ca o sintaxă generală, cu deschideri semantice multiple: în domeniul *claselor* sau noțiunilor generice (silogistica), în domeniul *întregilor* sau noțiunilor partitive, nedivizive (mereo-logica), în domeniul *cauzelor* (etio-logica), în cel al *scopurilor* (teleologica), al condițiilor, al relațiilor spațio-temporale (topo- și crono-logica) etc.

Din punctul de vedere al unei viziuni globale asupra disciplinei, ca cea pe care ne-o oferă volumul *Semiotică și negație — orientare critică în logica modernă*, P. Botezatu adoptă atitudinea, întru totul salutară, a concilierii între abordarea formală a proceselor logice, cu ascendentul unor modelări spectaculoase, și descrierea conceptuală a operațiilor gîndirii, supusă idealului de inteligibilitate. În ceea ce privește logica naturală, orchestrarea diferitelor construcții, sub semnul *reprezentărilor complementare*, este asigurată prin concursul noțiunilor de *extensiune generalizată* și *intensiune generalizată:* mulțimea secvențelor unui antecedent, parțial ordonată printr-o relație de ordine care este reflexivă, antisimetrică, tranzitivă și neconexă (a speciilor unui gen, a efectelor unei cauze etc.), și respectiv mulțimea proprietăților tranzitive, adică a proprietăților transmisibile în universul discursului considerat (în logica clasială — proprietățile generale, în logica totalităților — poziția, prezența, funcționarea etc.). Generalizînd operațiile din logica claselor, cu scopul de a le face aplicabile oricărui fel de obiecte logice, P. Botezatu obține sistemul *LO (logica operatorie)* în care sînt prezente cele două operații: tranzitivă și constructivă.

Analizînd operația tranzitivă, P. Botezatu constată că gîndirea efectuează prin ea o dublă mișcare: (I) între antecedent și secvent; (II) între extensiune și intensiune. De la extensiune la intensiune, de exemplu, dacă specia este inclusă în gen, cîștigînd prin aceasta proprietatea genului; de la intensiune la extensiune, dacă specia nu posedă proprietatea genului și, astfel, nu este inclusă în gen. De la antecedent la secvent, genul își transferă proprietatea speciei, iar de la secvent la antecedent, specia îi cedează proprietatea genului. Asociind două cîte două aceste mișcări ale gîndirii, sînt obținute patru forme ale inferenței tranzitive. Apoi, relațiile dintre antecedent și secvent, respectiv dintre intensiune și extensiune, fiind raporturi de dependență, se supun principiului rațiunii, în variantele (*I*) condiționării suficiente și (*II*) condiționării necesare, rezultînd, ca atare, patru tabele inferențiale, fiecare cu cîte patru figuri (în funcție de poziția termenului mediu în premise), iar fiecare figură cu mai multe moduri (după cantitatea și calitatea propozițiilor constituente) [11].

O caracteristică importantă a sistemului *LO* o constituie introducerea *propozițiilor exclusive*, a căror funcție cognitivă este importantă, deoarece enunță relații counivoce sau biunivoce, deținînd, astfel, un rol considerabil în formularea constatărilor științifice. Este o primă ocazie, după cunoștința noastră, de a pune în valoare *toto-totalele* și *parti-parțialele* cu care s-a întîlnit Hamilton în cuantificarea predicatului.

În cadrul logicii operatorii este realizată pentru prima dată o analiză sistematică și detaliată a *operației logice constructive*, rezultînd o tabelă inferențială cu patru figuri [12]: ale diviziunii, specificării, clasificării și generalizării noțiunilor generice și ale unor operații similare în cazul altor categorii de obiecte logice [13]. De asemeni, este prezentat un mod specific de cuantificare a propozițiilor, mai conform cursului natural al gîndirii și, poate, în consens cu spiritul în care admitea G. H. von Wright o logică a modalităților existențiale. În logica operatorie sînt generalizați functorii silogistici *A*, *E*, *I*, *O*, obținîndu-se constantele respective care semnifică *în întregime* și *în parte*, afirmativ sau negativ, în raport cu orice fel de obiecte logice. În acest fel se exprimă mai adecvat situații logice marcante, cum sînt acelea ale pluralității sau unicității cauzelor și efectelor, sau ale scopurilor și mijloacelor, apoi, raporturile complexe între întreg și parte [14] etc. Cuantifi-

---

[11] *Schiță a unei logici naturale*, p. 33—54, 64—68.

[12] *Ibidem*, p. 55—63.

[13] O generalizare a celor patru demersuri constructive este încercată de P. Ioan în *Teoria și aplicațiile sistemelor logice*, I, Centrul de multiplicare al Universității „Al. I. Cuza", Iași, 1975, p. 63.

[14] Distincții calitative între raporturile întreg-parte sînt introduse de P. Botezatu după caracteristicile părților (independență/interdependență, individualitate /nonindividualitate), natura întregului (omogenitate/neomogenitate) și specificul unității părților

catorii *toți* și *unii* (cel puțin unul), cu care se lucrează de obicei în logica formală, apar, acum drept cazuri particulare, aplicabile claselor, ca noțiuni generice.

Prin extrapolări și generalizări ale mijloacelor de expresie formală curente, precum cele semnalate, se învederează că cele două operații care susțin logica naturală — transferul de proprietăți între obiecte logice și construcția de noi obiecte logice — nu sînt simple adăugiri la șirul de operații logice recuperate în studiul tradițional al desfășurărilor gîndirii corecte. Ele ne apar ca supraordonări ale operațiilor specifice unui tip sau altul de obiecte logice, conferind analizei logice operatorii demnitatea unei tehnici avansate de integrare a unor rezultate și construcții parțiale.

Pentru comparație, avem la îndemînă cazul logicii combinatorii, un gen foarte abstract de formalizare logică, în raport cu care sistemele formale „curente", propoziționale și predicaționale, pot fi considerate ca niște aplicații. Asupra unei perspective atotcuprinzătoare a unor astfel de comunicații între teorii și sisteme logice ne atrage, însă, atenția chiar P. Botezatu, prin teza originală, argumentată la cel de al IV-lea Congres internațional de logică, metodologie și filozofie a științei [15], după care, în stadiul actual al cuceririlor sale, logica nu este o știință, ci un întreg *sistem de discipline*, nu ramificații, ci versiuni ale aceleiași științe, care se deosebesc prin puterea de reprezentare, invers proporțională cu gradul de abstractizare.

Se consideră că nivelul de construcție al unei teorii este în funcție de gradul de abstractizare pe care-l atinge limbajul acesteia. Orice teorie științifică poate fi concepută la diferite grade de abstractizare (N^1, N^2, ..., N^k), dispuse într-o ordine ireversibilă. Abstractizarea are ca obiect un anumit domeniu (N_a, N_b, ..., N_j), constituind o bază suficientă, nu și necesară, în edificarea unor discipline. Reiese că orice teorie poate fi caracterizată într-un sistem bidimensional de referință epistemică. Prin $\frac{ABC}{DE} N_c^3$, de exemplu, vom înțelege teoria care investighează domeniul c la un al treilea nivel de abstractizare, D, depășind parametrii anteriori, A, B, C, și pregătind terenul unei abordări ulterioare, ce va favoriza, pe un palier superior al abstracției, parametrul E. În cazul logicii, nivelurile de construcție sînt marcate, succesiv, de luarea în considerație a subiectului logic (S), a obiectului logic (O) a formei logice (F), a operației logice (P) și a structurii logice (T), iar ca domenii de origine ale abordărilor teoretice se admit: gîndirea (c), limbajul (l), acțiunea (a) și realitatea (r). În tabelul prin care se combină cele două coordonate epistemice [16], distribuția pe coloane a formelor logicii este completă, dar nu putem exclude apariția unor noi linii, pe măsura atingerii unor noi grade de abstractizare, omologate ca niveluri de construcție a teoriilor, (vezi tabelul nr. 2).

Tabloul reprodus, al formelor științifice în logică, întruchipează, ca orice contur sistematic, rodul unor idealizări. Este de înțeles că nici una din expunerile curente ale logicii nu se încadrează strict într-o versiune a teoriei logice. „Deseori se prezintă, sub presiunea necesităților didactice, versiuni hibride sau dispuse la întrerpretări ambigui. Uneori se indică precis domeniul, dar lăsîndu-se nedeterminat nivelul de abstractizare, cum este cazul definiției logicii la W. E. Jonson: *analiza și critica gîndirii*. Alteori se arată clar nivelul construcției, cu omiterea domeniului de referință, ca în definiția lui H. N. Lee: *știința formei abstracte*" [17].

În ciuda riscului asumat, al unei oarecare schematizări, ca și a unor posibile perfecționări (retușuri, substituiri sau chiar adăugări) [18], sistematizarea lui P. Botezatu nu suportă dubii în privința ideii sale călăuzitoare, că în logică, la fel ca și în alte științe, cucerirea obiectului se face pe paliere succesive, ierarhizate, deja, sau ierarhizabile, și se exprimă în limbaje diferite, din ce în ce mai „construite", mai abstracte (motiv pentru care un Kalinowski a putut distinge, pentru rațiuni polemice, între „logica-substanță" și „logica-construcție").

în cadrul întregului: sumativă (elemente-agregat), structurală (indivizi-colectiv), funcțională (organe-sistem) și constituțională (constituenți-compus) (Cf. *Schiță a unei logici naturale*, p. 212—213).

[15] Comunicarea este publicată, sub titlul *Les niveaux de construction de la logique*, în *Abstracts of the IV-th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, C.I.D.S.P., București, 1971, p. 101—102. Textul este dezvoltat în *Nivele de construcție a logicii* („Forum — Științe sociale", nr. 1/1971, p. 71—74), pentru a fi reluat, în vol. *Semiotică și negație*, p. 180—184, sub titlul *Domenii și niveluri de construcție*.

[16] Îl reproducem în versiunea ameliorată, propusă de autor în studiul *Dimensiunile adevărului*, apărut în P. Botezatu, (ed.) *Adevăruri despre adevăr*, Iași, Edit. Junimea, 1981, p. 20.

[17] *Loc. cit.*, p. 20—21.

[18] Cf. P. Ioan, *Amploarea și semnificația pluralismului logic*, în „Analele științifice ale «Universității Al. I. Cuza» Iași", III-b, 1978, p. 73—74.

Tabelul nr. 2

Domenii / Niveluri	Gîndirea (logica noetică)	Limbajul (logica semiotică)	Acțiunea (logica genetică)	Realitatea (logica obiectuală)
Subiectul	L_c^1 : Teoria argumentării	L_1^1: Logica pragmatică	L_a^1: Logica concretă	L_r^1: Logica materială
Obiectul	L_c^2: Teoria demonstrației	L_1^2: Logica semantică	L_a^2: Logica operatorie concretă	L_r^2: Logica dialectică
Forma	L_c^3: Logica formală tradițională	L_1^3: Logica sintactică	L_a^3: Logica formală operatorie	L_r^3: Logica formală modernă
Operația	L_c^4: Logica operatorie naturală	L_1^4: Logica combinatorie	L_a^4: Logica operatorie formală	L_r^4: Deducția naturală
Structura	L_c^5: Teoria ordinii	L_1^5: Logica topologică	L_5^a: Logica operatorie structurală	L_r^5: Logica algebrică

Nedumeriri ar putea isca circumscrierea legii deopotrivă la domeniul gîndirii, al limbajului, acțiunii și realității. În concepția lui P. Botezatu, logica rămîne, însă, o știință a gîndirii, indiferent de cîmpul de pe care se decolează în construcția teoretică. Atît, doar, că de la un domeniu de origine la altul, știința-organon va explora gîndirea în ipostaze și corelații diferite: „gîndirea ca gîndire", cum ar spune Aristotel, sub aspectul formelor, operațiilor și structurilor subiacente; gîndirea în raport cu limbajul în care se exprimă, comunicîndu-se și travestindu-se; gîndirea în raport cu acțiunea în care se aplică, pe care o susține și prin care se dezvoltă; în fine, gîndirea în raportul ei dinamic cu realitatea, la care se adaptează, și pe care, la rîndu-i, o asimilează (Piaget).

În contextul sistematizării întreprinse de P. Botezatu, deslușim un fir de legătură al diverselor exclusivisme ce-au însoțit sau mai acompaniază, încă, impunerea uneia sau alteia din versiunile logicii: psihologismul, empirismul, formalismul, idealismul, pragmatismul și normativismul, matematismul și lingvomorfismul, ontologismul etc. Sugerînd o delimitare fermă între teoria prin care se privilegiază sau pur și simplu se omologhează un nou cîmp epistemic și ideologia ce absolutizează căile și modalitățile abordării respectivului domeniu, concepția lui P. Botezatu nu mărește numărul, și-așa deconcertant, al definițiilor logicii. Ideea că logica trebuie înțeleasă ca un sistem de științe subliniază, dimpotrivă, parțialitatea și corelativitatea definițiilor existente. „Tabloul periodic" al formelor de științificitate susține o viziune sincretică asupra logicii și încurajează un program fundațional integrator, centrîndu-se pe un criteriu riguros și, pentru moment, exhaustiv.

★

Nimic mai semnificativ decît o succintă recapitulare a contribuțiilor lui P. Botezatu în domeniul logicii, după criteriul de ordine implicat în tabloul periodic.

Un prim popas, în *teoria demonstrației*, ne reține atenția prin descoperirea, de către P. Botezatu, a unei noi forme de inducție complete, *inducția diferențială*, cu întrebuințare curentă atît în limbajul cotidian, cît și în discursul științific [19]; prin impunerea functorului de *implicație probabilă*, ca fundament al logicii probabiliste [20], prin *rezolvarea paradoxului inferenței*, formulat de Keynes cu privire la valoarea silogismului [21], prin construcția conceptului de *antinomie metodologică* și folosirea sa în judecarea metodei axio-

[19] P. Botezatu, *Diversité des sens et des formes de l'induction*, în „Revue roumaine des sciences sociales. Philosophie et Logique", nr. 2/1976, p. 111—117.

[20] P. Botezatu, *Logiques à implication probable et logique à implication certaine*, în rev. cit., nr. 3/1970, p. 213—223. O formă restrînsă a aceluiași studiu a apărut sub titlul *L'implication probable et l'implication certaine*, în vol. *La modalité du jugement chez Aristote et dans la logique moderne*, Brașov, 1969, p. 121—123.

[21] Cf. *Valoarea deducției*, p. 98—101, 131—143.

matice [22], respectiv în confruntarea acesteia cu metoda deducției naturale [23].

Pe terenul *logicii formale* de concepție tradițională, P. Botezatu a avut prilejul să reconstituie *traiectul dialectic* al afirmării, negării și reafirmării deducției [24], să inventarieze critic modelele silogisticii, ca prim sistem logic ipotetico-deductiv [25], să construiască un *sistem de silogistică asertorico-problematică* [26] și să încerce o *reformă a tabloului principiilor gîndirii* [27].

Logica operatorie îi datorează cercetătorului român un prim contur sistematic, prin dezvoltarea formalismelor *LOT* și *LOC* și asimilarea lor unei sintaxe multiplu interpretabile [28].

De *teoria ordinii* se leagă contribuția lui P. Botezatu la clarificarea conceptului de structură [29].

În contul *semio-logicii*, autorul la care ne referim a argumentat amplu necesitatea reconstrucției semiotice a teoriilor științifice și a înfățișat dinamica celor trei discipline cu profil instrumental-metodologic astăzi de necontestat: sintaxa, semantica și pragmatica [30]. Virtuțile modelului semiotic sînt puse la încercare în retrospectiva modelelor moderne ale silogisticii [31], în interpretarea tipurilor kantiene de cauzalitate [32] etc.

Sub auspiciile *semanticii logice*, P. Botezatu revendică în folosul silogisticii o *semantică a lumilor duble* [33] și supune unei analize originale conceptul de adevăr dezvoltînd un *model ansamblist al dimensiunilor alethice* [34]: gradele corespondenței, completitudinea reprezentării, precizia referinței și certitudinea informației.

Pentru apropierea logicilor acțiunii și ale discursului practic, datorăm lui P. Botezatu

---

[22] *Op. cit.*, cap. IV, § 3, *Limitele deducției*. Sistemul celor zece antinomii ale metodei deductive, în exercițiul amplu, al axiomatizării formale, este discutat de D. Stoianovici (*Deducția privită istoric și critic*, în „Revista de filozofie", nr. 7/1972, p. 916—917) și P. Ioan (*Axiomatica. Studiu morfologic*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1980, p. 42—45).

[23] În această privință, autorul deslușește o *antinomie a structurii*: „Ni se impune să alegem între a revela structura teoriei și a dezvălui structura demonstrației, fără putința de a cuceri concomitent ambele redute" (cf. *Semiotică și negație*, p. 115).

[24] *Valoarea deducției*, cap. I—III.

[25] P. Botezatu, *Silogistica nouă*, în Gh. Enescu (ed.), *Direcții în logica contemporană* București, Edit. științifică, 1974, p. 7—54; *Silogistica modernă*, în I. Didilescu, P. Botezatu, *Silogistica. Teoria clasică și interpretările moderne*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1976, p. 213—460. În retrospectiva amplă a abordărilor moderne ale silogisticii, autorul prezintă și confruntă cinci categorii de modele: propoziționale, predicative, clasiale, relaționale și naturale, urmărind, deopotrivă, aspectele sistematizării deductive și ale tehnicilor de decizie.

[26] P. Botezatu, *Silogistica asertorico-problematică*, în *Probleme de logică*, VI, București, Edit. Academiei, 1975, p. 73—91.

[27] P. Botezatu, *Logica principiilor. Încercare de revalorizare a principiilor logice în contextul logicii moderne*, în „Revista de filozofie", nr. 5/1979, p. 591—601. Noua configurație a unor principii „prelogice" și „logice", vizînd, deopotrivă, operații fundamentale ale rațiunii, precum conceperea, judecarea și raționarea, este discutată de P. Ioan, în *Normele formale ale adevărului. Contribuții la o teorie a principiilor și relațiilor logice*, în vol. *Adevăruri despre adevăr*, Iași, Edit. Junimea, 1981, p. 224—225.

[28] Cf. *Schiță a unei logici naturale. Logică operatorie*, desfășurînd teoria generală a operațiilor logice și aplicații ale acesteia în silogistică, mereo-logică și fenomeno-logică. O prezentare succintă a sistemului de logică operatorie, în paralel cu „logica reflexivă" a lui R. Blanché, găsim în vol. *Semiotică și negație*, eseurile *Logica operatorie naturală* (p. 284—310), respectiv *Logica reflexivă* (p. 239—254). Tot aici sînt retipărite, cu titlu documentar, primele contribuții în domeniu, *Teoria raționamentului întemeiată pe structura obiectelor*, (1959), respectiv *Logica și obiectele* (1960), subliniindu-se, astfel prioritatea autorului român în resuscitarea idealului străvechi (R. Bacon, van Helmont, D. Cantemir ș.a.) de impunere a unei logici naturale.

[29] P. Botezatu, *Formalisme și structuralitate*, în vol. *Materialismul dialectic și științele moderne*, XVI București, Edit. politică, 1975, p. 9—20.

[30] Cf. *Semiotică și negație*, 1973, eseurile din cap. *Construcția logică (Demersul semiotic, Tehnica sistemului formal, Incertitudinile sintaxei, De la sintaxă la semantică, Semantica în acțiune, Conceptele semantice, Semantica în perspectivă)*.

[31] Cf. I. Didilescu, P. Botezatu, *Silogistica*, p. 457—458.

[32] P. Botezatu, *Idealismul transcendental și determinismul*, în vol. omagial *Kant*, în pregătire la editura Academiei.

[33] Cf. I. Didilescu, P. Botezatu, *op. cit.*, p. 457, 502.

[34] Studiul *Dimensiunile adevărului*, în vol. *Adevăruri despre adevăr*, p. 3—47.

o pertinentă analiză a extensiunilor conceptului de aplicație [35], ca circuit deschis de relații *TT, TP, PT, PP, TPT, PTP* etc. între teorie și practică [36].

Prin multe dintre contribuțiile evocate, ca și prin studii exprese asupra negației [37], dublei negații [38], deducției naturale [39] etc., P. Botezatu se raliază preocupărilor din *logica formală modernă*, pentru care manifestă înțelegere dar și detașarea critică cuvenită, optînd mereu pentru calea intermediară, a reunirii avantajelor și, pe cît posibil, a evitării pierderilor cu care se înfățișează fiecare dintre orientările extreme.

Dar, să întrerupem acest bilanț din mers, cu aceeași convingere că „ceea ce am improvizat aici aparține de pe acum trecutului" [40] și că va trebui să-l urmărim pe Petre Botezatu în continuare, ca pe un logician și filozof în deplină afirmare, de la care așteptăm cărțile promise (*Tratatul de Logică*, în primul rînd, *Introducerea în cercetarea științifică* și *Teoria argumentării*), ca pe noi dovezi ale unui stil de gîndire original și atrăgător, permeabil unei sfere largi de idei, și nu în ultimul rînd ale celor din jur.

---

[35] Cf. *Logică și aplicabilitate*, în *Semiotică și negație*, p. 21—360.

[36] Analiza conceptului de aplicație ca relație multiplă între teorie și practică redimensionează amplu discuția asupra *aplicațiilor logice* și a *logicilor aplicative* (cf. P. Ioan, *Teoria și aplicațiile sistemelor logice*, III, Centrul de multiplicare al Universității „Al. I. Cuza", Iași, 1981, cap. *Orizontul praxio-logic*).

[37] P. Botezatu, *Negația în logica formală modernă*, în „Revista de filozofie" nr. 1, 2/1973.

[38] *La logique extensionaliste et la double négation*, în „Acta Logica", 10/1967, p. 179-183.

[39] Cf. *Schiță a unei logici naturale*, p. 85—89. Adaptarea deducției naturale la domeniul claselor îi asigură lui P. Botezatu un loc distinct între creatorii de modele naturale ale silogisticii. Cf. P. Ioan, *La dualité des structures syllogistiques*, în „Revue Roumaine des Sciences Sociales. Serie de Philosophie et Logique", nr. 3/1976, p. 322.

[40] Reluăm cuvintele prin care profesorul Petre Botezatu îl întîmpina recent, la aniversare, pe bunul său prieten, acad. Vasile Pavelcu (cf. „Analele științifice ale Universității «Al. I. Cuza»", III-b, t. XXVI, 1980, p. 142).

Nous

(S. U. A.)

Nr. 1/1980

Din sumar: JUDITH THOMSON, Drepturi și compensație; DAVID LYONS, Utilitatea ca posibil temei al drepturilor; CLARK GLYMOUR, Explicație, teste, unitate și necesitate; TYLER BURGE, Conținutul atitudinilor propoziționale (rezumat); NICHOLAS RESCHER, Adevărul științific și arbitrajul practicii; THOMAS McCARTHY, Raționalitate și relativism în teoria critică a lui Habermas (rezumat).

Nr. 2/1980

Din sumar: P. S. CHURCHLAND, Limbaj, cunoaștere și prelucrarea informației; S. C. WHEELER III, Calitatea naturală a dreptului ca corp al dreptului; D. BRAYBROOKE, Comentariu la tema: Corpul nostru natural, dreptul nostru social; G. SHER, În ce constă forma jocului de loterie?; C. A. ANDERSON, Cîteva axiome noi pentru logica sensului și denotării: alternativa (0); H. E. HENDRY, Două observații cu privire la calculul atomar al individualilor.

150 DE ANI DE LA MOARTEA LUI HEGEL

TOTALITATEA CA ADEVĂR AL IDENTITĂȚII ȘI DIFERENȚEI ÎN FILOZOFIA LUI HEGEL

DE

ION BIRIȘ

Analiza logică a mecanismului totalității în filozofia lui Hegel este fructuoasă pentru cel puțin următoarele motive: *a)* în construcția hegeliană găsim conservate și depășite principalele tentative din istoria gîndirii anterioare întru conceperea categoriei de totalitate; *b)* o filozofie a relației, cum este cea hegeliană, dă seamă, dintr-o perspectivă dialectică a logicii, în același timp de geneza și structura în devenire a totalității; *c)* o astfel de analiză — ca neavîndu-și scop în sine — permite deschiderea unor căi pentru mai buna înțelegere a concepției lui Marx despre problema în discuție, deci a raporturilor Hegel—Marx, cît și a validității sau nonvalidității raportării lui Marx, de către unii marxiști occidentali, la gînditori anteriori lui Hegel.

Determinarea filozofiei hegeliene ca o filozofie a relației, a mijlocirii, nu cere o demonstrație aparte *. Este afirmată clar de Hegel însuși: „tot ce există stă în raport, și acest raport este ce e adevărat în fiecare existență" [1]. Ceva nu se dezvăluie decît prin raportare, prin relație. De aceea, situați pe o atare perspectivă, ne aflăm, dintr-o dată, în ordinea esenței, adică în cea mai grea parte a logicii [2], dar și în cea mai importantă, întrucît aici ni se înfățișează jocul mijlocirilor, constituirea totalității ca fiind, structural, adevărul ce cuprinde relația identității și diferenței, a mecanismului ce se regăsește, funcționînd astfel, în oricare din seriile realului.

Ceea ce n-ar putea înțelege logica formală tradițională din demersul hegelian este subtitlul procedeu al spargerii identicului (= inert într-o logică a subsumării), găsirea neliniștii, a diferenței în însuși miezul indiferenței și postularea identității diferenței și indiferenței. Hegel reușește acest lucru pentru că introduce medierea în ceea ce logicii clasice îi apare doar nemijlocit. Înțelegerea universului mijlocirilor reclamă, așadar, un instrument adecvat. Logica relațiilor, credem, ne poate ajuta în acest sens.

Dar care este natura identității? În metodologia marxistă există un principiu după care proprietățile termenilor se dezvăluie numai în raportul dintre ei. Dar identitatea hegeliană (ca și diferența, dealtfel) ni se prezintă prin ele însele ca relații, astfel încît proprietățile ce rezultă sînt ale unor relații care se mijlocesc prin alte relații. Particularitatea concepției lui Hegel în această problemă se manifestă prin aceea că în centrul atenției sale, pe fondul unității postulate între subiect și obiect, între ontic și logic, se află universalele-

* Ar putea să surprindă faptul că, încercînd să descifrăm mecanismul și funcționalitatea conceptului de *totalitate* nu apelăm, în principal, la lucrarea lui Hegel *Prelegeri de filozofie a istoriei*. Preferința pentru *Logica* și *Fenomenologia spiritului* ne-a fost călăuzită de însești considerațiile lui Hegel după care, în filozofia istoriei, mișcarea momentelor totalității este exprimată mai mult „reprezentativ", sugestiv. Or, abia surprinderea dimensiunii conceptuale a acestei mișcări pune în lumină structura intimă a mecanismului totalității.

[1] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice*, partea I, *Logica*, București, Edit. Academiei, 1962, p. 230.

[2] *Ibidem*, p. 220.

Rev. filoz., XXVIII, 3. p. 307—318, București, 1981

relaţii şi nu universalele-însuşiri [3]. Astfel circumscris şi principiul identităţii, nu surprinde faptul că în filozofia hegeliană identitatea este un universal ontico-logic ce poartă asupra înţelegerii întregii deveniri a fiinţei şi gîndirii [4]. Fiind „principiu al principiilor", „măsură a gîndirii" (cum îl caracterizează H. Höffding), principiul identităţii întemeiază, în ultimă instanţă, însăşi fiinţa. Pentru că, păstrîndu-se mereu la sine — raţiunea neputînd proceda altfel decît înaintînd din identic în identic [5] —, urmează că fiinţa va apare mai degrabă ca proprietate a identităţii decît identitatea proprietate a fiinţei [6].

Odată stabilite aceste premise, să urmărim cîteva din liniile caracteristice mişcării identităţii.

1. Nereflexivitatea momentelor totalităţii. „Identicul ca atare este, mai întîi, ceea ce a lipsit de determinaţie" scrie Hegel [7]. Adică, *identitatea este* pur şi simplu aşa cum este afirmată şi *Fiinţa* la începutul *Logicii*, existenţă goală, nemişcată, lipsită de orice determinare. Definirea este negativă: absenţă de determinări. Acest vid este însă numai o aparenţă. Pentru că lipsa oricărei determinări este ea însăşi o determinare, anume o negare a oricăror proprietăţi. Adică identitatea se arată, chiar de la început, ca fiind „în acelaşi timp raport şi anume raportare negativă la sine, adică diferenţiere a ei de ea însăşi" [8].

Ultima propoziţie ne introduce în miezul problemei: cum putem înţelege diferenţa în chiar sînul identităţii? Ne ferim să întrebăm „Cum ajunge identitatea la diferenţă" pentru că o astfel de întrebare nu poate primi răspuns, consideră Hegel. Şi motivează: dacă identitatea este considerată ca deosebită de diferenţă (aşa cum implică întrebarea repudiată), atunci nu avem în fapt decît determinaţia diferenţei, aşa încît punctul de plecare lipseşte. Întrebarea noastră ocoleşte neajunsul prin aceea că vizează mecanismul mişcării identităţii însăşi. Iar acest mecanism începe cu pura afirmare a identităţii. Ea *este* pur şi simplu, adică aşa cum este fiinţa parmenidiană, continuă, nemişcată, nefisurată şi de aceea goală. Prin eleat, spiritul grec îşi pune limită înaintea deosebirii, înaintea fisurii. Aşa cum apolinicul se retrage în sine din faţa prăpastiei ce deschide priveliştea tragediei (Nietzsche), cum statuile greceşti îşi întorc ochii spre interior, refuzînd parcurgerea multiplicităţii pentru a nu se altera şi, tocmai prin aceasta, pentru a ieşi din timp, pentru a i se sustrage lui Cronos, identitatea lui Parmenide se opreşte în faţa lui *este*, încremenind. Din acest motiv Hegel consideră spiritul grec desfăşurat doar în ordinea frumosului, nu şi în aceea a adevărului. Dar logic-formal, din absolutul tautologiei identităţii parmenidiene nu se poate ieşi. Întemeind fiinţa, identitatea tautologică este gen proxim absolut. Prin tautologie, ieşirea spre o determinare specifică este barată. Deschiderea acestei înfundări în abst acţia goală se poate face doar prin răst[r]urnarea canoanelor logicii subsumării. Şi Hegel o va face identificînd indiferenţa cu diferenţa sau, în termenii logicii clasice, identificînd genul proxim cu diferenţa specifică [9].

---

[3] Este paradoxală poziţia lui B. Russell care, deşi reproşează lui Leibniz şi lui Spinoza faptul că au avut în vedere doar universalele exprimate prin adjective şi substantive, se situează într-un moment antehegelian cînd vorbeşte despre universalele-relaţii ca înscriindu-se în lumea fiinţei (a lui a fi), adică într-o lume în care îşi pot păstra imobilitatea, rigiditatea sustrase dimensiunii temporale. Or, o astfel de relaţie, cum vom vedea, este repudiată de Hegel (cf. B. Russell, *Problèmes de philosophie*, Payot, Paris, 1968, p. 110—116).

[4] De fapt, logicienii sînt de acord că Aristotel însuşi a acordat principiilor logice valoare de „legi ale fiinţei ca fiinţă", deci valoare ontologică (vezi P. Botezatu, *Logica principiilor — încercare de revalorizare a principiilor logice în contextul logicii moderne*, în „Revista de filozofie" nr. 5/1979).

[5] E. Meyerson, *Identité et realité*, deuxième édition, Alcan, Paris, 1912, p. 448.

[6] Acesta ar fi şi sensul primar al raportului fiinţă-identitate, învăluit în obscuritatea gîndului lui Parmenide, crede Heidegger în studiul *Identitate şi diferenţă* din *Questions I*, Gallimard, Paris, 1974, p. 262. Iar în spiritul gîndirii hegeliene preferinţa este îndreptată întotdeauna spre o multiplicitate (fiinţare) ce presupune deja, ca temei, o unitate (identitate), şi nu spre o unitate ce rezultă dintr-o asamblare de părţi.

[7] Hegel, *op. cit.*, p. 228.

[8] *Ibidem*, p. 223.

[9] Fără a avea posibilitatea să dezvoltăm ideea, trebuie să menţionăm că, în depăşirea poziţiei parmenidiene, Hegel se va folosi de achiziţia kantiană a construirii conceptelor individual-tipice, procedeu structurat pe modelul matematic (aritmetic) al sintezei identicului cu el însuşi şi care permite, într-o logică intensivă, lărgirea simultană a conţinutului şi sferei unui concept (vezi şi H. Höffding, *La relativité philosophique*, Alcan, Paris, 1924, p. 70—75). În logica sa intensivă — unde primează relaţia de apartenenţă şi nu cea de incluziune —, Hegel, în „producerea" particularului, va folosi acelaşi procedeu. De aici importanţa pe care o dă particularului, caracteristicului ca mediere între

Identitatea este, în același timp, diferență și invers. În acest moment apare însă o tensiune epistemologică, oarecum subterană, pentru că la nivel formal ea este estompată. Mai explicit: logic formal, chiar prin identificarea genului proxim cu diferența specifică, încă nu sîntem în posesia diferenței. Și nici nu putem fi la acest nivel. Tensiunea subzistă pe latura intensivă, a conținutului. Anticii sesizaseră în principiu aporia inteligenței care, dacă este parte a ființei, nu se poate sesiza pe ea însăși, iar dacă se identifică ființei, nu face altceva decît să se autocunoască, în afara ei nemaiființînd nimic. Soluțiile multor urmași s-au rezumat să ocolească dilema prin postularea unui inefabil transcendent [10].

Hegel admite contradicția gîndirii pentru că postulează de la început temeiul identității subiectului și obiectului, astfel încît dacă la antici ființa și gîndirea stau ca separați, față în față, neputîndu-se uni decît prin distrugerea unuia din termeni, filozoful german așează cei doi referenți doar ca momente ale unui adevăr mai profund — identitatea [11]. Ceea ce era obscur la Parmenide devine principiu metafizic clar postulat la Hegel.

Pentru a ne apropia de răspunsul la întrebarea pusă în acest paragraf trebuie să fim atenți la următoarea particularitate: demersul hegelian se desfășoară în două registre. Orice punct de plecare în constituirea unei totalități concrete este cantonat în dimensiunea abstractului care, întrucît este abstract, formal, este neadevărat, este aparență [12]. Aici ne aflăm în spațiul logicii extensive mulate pe relația de incluziune. Mișcarea identității ne poartă însă, cu necesitate, spre un al doilea registru, cel în care ni se dezvăluie adevărul primului, adică spre logica intensivă, unde domină relația apartenenței, a posesiei ca fiind mai tare și conferind adevăr primeia prin conservarea și depășirea relației de subsumare. Dacă ordinea ființei este caracterizată prin *a fi*, în ordinea esenței relația specifică este aceea a *posesiei (das Haben)* [13]. Identitatea și diferența își aparțin reciproc una alteia, dar această apartenență reciprocă are loc pentru că, deja, formal ele *sînt* și una și cealaltă același lucru. Însă în plan formal ambele sînt tautologice. Aici identitatea și diferența își aparțin încă fiecare sieși, adică relația apartenenței este reflexivă, întrucît apartenența (posesia) încă nu este în adevărul său și se manifestă doar ca incluziune. Abia în al doilea registru, în logica intensivă a raportului parte-întreg, apartenența se află în adevărul său, adică în procesul depășirii diferenței și indiferenței ca momente ale totalității identității. Aici identitatea și diferența nu-și mai aparțin fiecare sieși. Relația apartenenței se manifestă acum în forma sa tare: ca ireflexivă. Luate împreună cele două registre își topesc momentele într-o unitate — totalitatea ca sinteză a lor —, totalitate care, concretă acum, ne dezvăluie adevărata sa relație — *nereflexivitatea* apartenenței momentelor.

Ca dialectician, Hegel nu putea să privească cele două logici ale extensivului și intensivului decît într-o unitate cuprinzătoare. Această unitate este reclamată de însăși mișcarea identității: „orice nouă treaptă a *ieșirii-din-sine*, adică a *determinării mai departe*, este și o întrare-în-sine sau o adîncire, iar *extinderea* mai mare este în același timp și o *mai mare intensitate*" [14]. Mersul înainte, ieșirea din sine reprezintă o necesitate, întrucît identitatea nemijlocită ca început este, în sine, „ceea ce e *neîmplinit* (subl. ns.) și dotat cu *impulsul* de a se continua mai departe:" [15]. Cu alte cuvinte, tendința spre împlinire este intrinsecă însuși abstractului. Ca neîmplinit, nemijlocitul nu-și

---

universal și singular (cf. și Hegel, *Fenomenologia spiritului*, București, Edit. Academiei, 1965, p. 29). Așa se explică faptul că M. Horkheimer ajunge la concluzia conform căreia singurul rezultat ce poate fi salvat din logica lui Hegel este *particularul* (M. Horkheimer, *Les débuts de la philosophie burgeoise de l'histoire*, Payot, Paris, 1974, p. 148). În acest context se înscrie, ca deosebit de fructuos și efortul lui A. D. Xenopol pentru filozofia istoriei, prin construirea conceptului de „serie istorică", care, logic, ca general particularizat, este analog cu caracteristicul conceptelor individual-tipice (cf. A. D. Xenopol, *Principiile fundamentale ale istoriei*, Iași, Goldner, 1900, p. 44; și A. D. Xenopol, *La théorie de l'histoire*, Paris, 1908, p. 395).

[10] Jean Hyppolite, *Logique et existence*, P.U.F., Paris, 1953, p. 93.

[11] În acest sens vorbește și M. Horkheimer despre fundarea raționalității, a contradicției, în filozofia lui Hegel, în *sistemul identității* (M. Horkheimer, *op. cit.*, p. 143).

[12] Credem că, în concepția asupra dialecticii, Hegel păstrează momentul kantian al construcției adevărului prin deconstrucția aparenței (și plecînd de la ea); cf. și J. Rivelaygue, *La dialectique de Kant à Hegel*, în „Les études philosophiques", nr. 3/1978.

[13] Hegel, *op. cit.*, 238—239.

[14] *Idem*, *Știința logicii*, București, Edit. Academiei, 1966, p. 842 (citatul de mai sus este cît se poate de semnificativ în privința păstrării momentului kantian, amintit în paginile anterioare, ca procedeu de lărgire simultană a sferei și conținutului unui concept).

[15] Ibidem, p. 830.

aparţine sieşi, ci mişcării spre realizarea sa. Dar accentul pus pe mişcare implică modalităţile devenirii, calitatea *.

2. Nesimetria identităţii şi diferenţei. Inciziei făcute în ordinea conţinutului (incizie ale cărei umbre urmează a fi luminate şi în continuare) îi corespunde totuşi o posibilitate de comprehensiune şi în plan logic formal. Judecata „identitatea este diferenţă" este şi nu este o judecată tautologică. Este o tautologie pe latura extensiunii, a identificării genului proxim cu diferenţa specifică. Dar nu este tautologică în intensiunea sa. Acest lucru poate fi exprimat formal dacă segmentăm propoziţia. Mai întîi: „Identitatea este" ne poartă la momentul parmenidian conservat şi depăşit de Hegel, adică ne aflăm în faţa unei judecăţi de existenţă. Identitatea fiind tot una cu diferenţa, dacă luăm acum judecata în întregime, sîntem puşi în faţa unei predicaţii de calitate.

În alţi termeni, diferenţa nu este pur şi simplu identitatea, ci modul de a fi al identităţii. Formal, în primul registru al analizei, apartenenţa identităţii la diferenţă şi a diferenţei la identitate are o structură simetrică, reversibilă. Dar acesta este raportul lor neadevărat, deoarece sîntem încă în ordinea lui a fi, care nu ne spune nimic despre *cum*-ul, despre *calitatea* acestei existenţe [16]. Or, mişcarea adevărată a identităţii şi diferenţei nu presupune simetria. Dimpotrivă. Să reamintim, că, în concepţia lui Hegel, identitatea ca atare este absolut nedeterminată sau nedeterminatul absolut. Diferenţa nu poate primi acest statut, deşi este cuprinsă în identitate. Motivul este simplu: un autentic început logic într-ale filozofării, aşa cum îl cere Hegel, trebuie să fie absolut şi nedeterminat. Dintre identitate şi diferenţă numai prima poate satisface aceste condiţii. Pentru că dacă am începe cu diversitatea lucrurilor (marea este mare, aerul este aer etc., folosind propriile exemple ale lui Hegel), deşi am avea identităţi particulare, ceea ce rămîne în faţa noastră este diferenţa, determinarea, deci un fals început logic [17].

Reprezentativ, pornind chiar de la exemplul lui Hegel despre raza de lumină ce se reflectă într-o oglindă, simetria dintre raza incidentă şi cea reflectată se manifestă doar prin egalitatea unghiurilor de-o parte şi de alta a perpendicularei în punctul de incidenţă, ceea ce, în plan formal, este echivalentul egalităţii de sferă a genului proxim şi diferenţei specifice. Dar în plan calitativ simetria nu mai subzistă. Raza reflectată nu mai este aceeaşi cu raza incidentă, ci este altceva, este drept un altul al celei dintîi, dar altul. Prin determinaţiile reflexiei, pe care Lukács le consideră drept o „descoperire genială" a lui Hegel şi, mai particular, prin cuplul categorial identitate-diferenţă — cele mai importante din Logica lui Hegel, după părerea lui D. D. Roşca [18] —, în mersul înainte reuşim abia să înţelegem mişcarea ce formează totalitatea. Dar acest mers înainte este, după cum am văzut deja, simultan şi o adîncire în sine, un regres. Ulise petrece întreaga sa *Odisee* numai pentru a reveni acasă. Dar Ulise întors nu este acelaşi cu cel plecat, dimpotrivă, adevăratul erou este abia cel întors. Iată cum, metaforic exprimat, apartenenţa identităţii şi diferenţei este una *nesimetrică*. Apartenenţa este o co-*apartenenţă* adevărată a momentelor într-o totalitate numai întrucît totalitatea presupune o unitate originară în care accentul stă pe co-apartenenţă [19]. O totalitate doar sumă de *şi*-uri, extensivă, ca un infinit rău este repu-

---

* Nu cunoaştem dacă structura logică a mecanismului totalităţii din filozofia hegeliană l-a inspirat sau nu pe B. Russell în formularea teoriei tipurilor. Dar între această structură şi teoria tipurilor este o frapantă analogie. Aşa cum diferenţa de la tipul 0 la tipul *1* (şi în continuare între tipuri) este de *calitate* (predicaţia neputîndu-se face în interiorul aceluiaşi tip), între cele două registre în şi prin care se constituie o totalitate în filozofia lui Hegel există o diferenţă calitativă. Respectiv: predicaţia pentru primul registru este adevărată numai în registrul al doilea. Adică momentele unei totalităţi (indivizi de tipul 0, în limbajul russellian) nu-şi au adevărul (respectiv predicaţia) decît în totalitatea împlinită, în planul superior calitativ (tipul *1*). Iar relaţia prin care se exprimă această structură este aceeaşi ca şi în teoria tipurilor: apartenenţa (B. Russell înlătură paradoxul mulţimii tuturor mulţimilor tocmai cu ajutorul acestei relaţii pe care o pune în locul celei de incluziune).

[16] Hegel înţelesese foarte bine lipsa de fecunditate a unei identităţi care nu se diferenţia calitativ, aşa cum funcţiona în sistemul lui Schelling (vezi şi Jean François Courtine, *Le déploiement schellingien de l'unité: de l'universio á l'universitas*, în „Les études philosophiques", nr. 3/1978).

[17] *Enciclopedia ştiinţelor filozofice*, partea I, *Logica*, p. 224.

[18] D. D. Roşca, *Raţional şi iraţional*, în *Studii şi eseuri filosofice*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1970, p. 138.

[19] Vezi, în acest sens, consideraţiile lui Hegel, conform cărora părţile unui întreg sînt indiferente, în relaţii neesenţiale dacă nu presupun o unitate originară *(Fenomenologia spiritului*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1965, p. 90—91).

diată de Hegel [20] fiindcă îi lipseşte medierea, identitatea. Drumul făcut în parcurgerea multiplului nu se justifică decît pentru a concretiza identitatea de la care s-a pornit [21], pentru a ajunge la temei, la adevăr. „Temeiul — scrie Hegel — este unitatea identităţii şi diferenţei, adevărul a ceea ce a rezultat a fi diferenţa şi identitatea; el este reflexia în sine, care este deopotrivă reflexie în altul şi invers. Temeiul este *esenţa* pură ca *totalitate*" [22]. Pe scurt: totalitatea fiind adevărul, întregul, ea cuprinde atît rezultatul cît şi drumul spre acest rezultat. Procesualitatea şi produsul îşi aparţin reciproc, asemeni identităţii şi diferenţei. Aici apare însă o problemă: apartenenţa reciprocă a indiferenţei şi diferenţei din procesualitatea momentelor este tranzitivă celei din temei?

3. Netranzitivitatea apartenenţei momentelor la totalitate. Să examinăm următorul aspect: în structura ei intimă, totalitatea păstrează identitatea indiferenţei şi diferenţei din mişcarea ce o constituie. Logic, identitatea şi diferenţa se află într-un raport de implicaţie reciprocă. Identitatea implică diferenţa şi invers. Structura formală a propoziţiei implicative este aceeaşi cu a tranzitivităţii, adică a raţionamentului ipotetic. În cazul nostru, situaţia se prezintă astfel: identitatea implică diferenţa şi diferenţa implică identitatea — identitatea este condiţie suficientă pentru diferenţă, iar diferenţa este condiţie necesară pentru identitate. Reciproc: diferenţa este condiţie suficientă pentru identitate şi identitatea condiţie necesară pentru diferenţă [23]. Să urmărim acum comportamentul acestei structuri implicative din cele două perspective, a procesualităţii şi a rezultatului *. Din punctul de vedere al *rezultatului* mişcarea indiferenţei şi diferenţei este condiţie suficientă şi necesară pentru identitatea celor doi opuşi din rezultat. În alţi termeni, mişcarea şi rezultatul sînt unul şi acelaşi; tranzitivitatea este absolută, condiţia de posibilitate şi raţiunea suficientă sînt identice.

Însă numai pe latura extensiunii. Din perspectiva *procesualităţii*, mişcarea indiferenţei şi diferenţei este condiţie necesară, dar nu şi suficientă pentru noua calitate a identităţii din rezultat. Mişcarea şi rezultatul sînt diferiţi, întrucît mişcarea ce nu este *încă* rezultat nu are încă adevăr. Aici intră în funcţiune logica intensivă a lui Hegel. Mişcarea identităţii nu poate fi sterilă, deoarece odată extinsă se şi adînceşte, se îmbogăţeşte în conţinut, dobîndeşte o calitate nouă. Tranzitivitatea formală este anulată de către intranzitivitatea calitativă. Invers: din punctul de vedere al *procesualităţii* mişcarea identităţii şi rezultatul sînt unul, deoarece mişcarea fiind ceva fără de care rezultatul nu poate fi, iar rezultatul este ceva fără de

---

[20] *Ibidem*, p. 69.

[21] În modelul pe care ni-l oferă Hegel, totalitatea aristotelică structurată pe orizontală — ca încercuire a sferelor fiinţei după logica subsumării — (cf. şi P. Aubenque, *Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être*, în „Les études philosophiques", nr. 1/1978) este topită în imaginea platonică ce foloseşte verticala pentru a sugera dependenţa inteligibilului de ideea Binelui. La Hegel, co-apartenenţa indiferenţei şi diferenţei, un fel de co-participare a ideilor platonice (vezi şi M. Heidegger, *Hegel et les Grecs*, în *Questions II*, Gallimard, Paris, 1973), este dependentă, valoric, în ordinea adevărului, de identitatea absolută postulată metafizic.

[22] G.W.F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filozofice. Logica*, p. 231.

[23] În structura implicativă a raportului dintre totalitate şi părţi rămăsese o dificultate deschisă de filozofia lui Spinoza: substanţa implică (intranzitiv) modurile, le conferă — logic — posibilitatea existenţei fără a le da însă şi condiţia suficientă. Implicaţia nu este reciprocă. (Se pare că Spinoza simte această lipsă atunci cînd va defini esenţa şi lucrul prin reciprocitate implicativă); cf. şi Willy Coolsaet, *De la priorité du fundamental en Occident*, în „Les etudes philosophiques" nr. 4/1978. Univocitatea — intranzitivă — de la substanţă spre moduri este speculată uneori, pe urmele lui Althusser, pentru justificarea unei necesităţi fără subiect, proces în care unitatea primitivă explodează, nemaipăstrîndu-se. Concepţia spinozistă este considerată astfel mai aptă decît cea hegeliană pentru o „întărire" teoretică contemporană a materialismului istoric (vezi de exemplu, Jean-Jaques Szczeciniarz şi Jean-Gérard Bursztein, *Spinoza pour le matérialisme historique*, în „La nouvelle critique", 113/1978). Depăşirea dificultăţii spinoziste este făcută de Hegel prin identificarea condiţiei de posibilitate cu cea de suficienţă. Implicaţia devine astfel reciprocă între momente şi totalitate. Această depăşire trece prin achiziţia lui Leibniz: Principiul raţiunii suficiente subordonează — ontologic — principiile logicii clasice. (vezi în acest sens şi Dan Bădărău, *Studiu introductiv, Leibniz, opere filozofice*, I, Bucureşti, 1972).

* Firește, o asemenea ruptură este artificială din partea noastră, în filozofia lui Hegel existînd o unitate indestructibilă între procesualitate şi rezultat. Dar tăietura ne este utilă în analiză pentru a surprinde articulaţiile mecanismului de formare a totalităţii.

care mişcarea n-ar avea raţiune (deci fiinţă), urmează că cei doi termeni îşi sînt reciproc condiţie necesară şi raţiune suficientă. Tranzitivitatea formală subzistă. Iar din perspectiva *rezultatului*, mişcarea identităţii şi rezultatul sînt diferiţi, pentru că momentele indiferenţei şi diferenţei încă n-au adevăr decît în aşezarea lor în noua calitate, în rezultat. Rezultatul abia conferă suficienţă mişcării. Adevărul nu este „transmis" de la plecare, ci obţinut în rezultat. Intranzitivitatea se regăseşte [24]. Împreună cu tranzitivitatea formală se relevă *netranzitivitatea* esenţială, adevărata caracteristică a relaţiei ce leagă momentele totalităţii hegeliene.

4. Ierarhia logică. Rezumativ, caracteristicile mişcării identităţii prin relaţia de apartenenţă surprinse în primele trei paragrafe ne dezvăluie esenţialul constituirii totalităţii hegeliene. Dacă o totalitate obţinută, aristotelic, prin însumare de sfere, abia ne introduce în ordine [25] (exterior, extensiv), una kantiană rezultată din sinteza omogenului poartă structura unui infinit rău, o alta spinozistă, substanţială, nu poate da seamă de părţile pe care, cauzal, le implică totuşi, cea concepută de Hegel îşi găseşte forma ei tare, strînsă, prin nereflexivitatea, nesimetria şi netranzitivitatea relaţiei de apartenenţă care-i dă viaţă, adevăr. În totalitatea hegeliană diversul nu este doar plasat într-o ordine, ci fiecărui moment îi este stabilit locul şi sensul într-o *ierarhie* strînsă după criteriul valoric al adevărului. Pentru că, deşi momentele totalităţii nu sînt doar părţi, fragmente inerte (raportul parte-întreg este transpus în proces), ci puteri germinative [26], totalităţi în sine, ele n-au adevăr decît în sinteza ce le succede în ordinea ierarhică.

Am reprodus deja, în paginile anterioare, definiţia dată de către Hegel (în *Logica* mică) totalităţii ca adevăr al identităţii şi diferenţei, ca temei. Atunci definiţia ne interesa pentru argumentarea mişcării în adîncime a identităţii, spre noul conţinut calitativ. S-o privim acum numai din perspectiva ierarhiei logice. Această totalitate este *„adevărul* (subl. ns.) a ceea ce a rezultat a fi diferenţa şi identitatea". Planul în care se derulează procesul de geneză şi constituire a unei totalităţi este seria adevărului. Adevărul este cuprins deja în mişcarea momentelor, dar este numai în sine, nedezvoltat, nedeplin. Indiferenţa şi diferenţa, deşi aflate într-o identitate originară, acolo, în nedeterminat, sînt neadevărate, încă n-au valoare. Drumul înainte în ieşirea din nedeterminare este şi unul înapoi (reflexia) spre temei, care este simultan reflexie în sine şi în altul. Dar în acest circuit identitatea se îmbogăţeşte, se împlineşte; rezultatul — esenţa pusă ca totalitate — absoarbe şi începutul care abia acum dobîndeşte o existenţă adevărată. Identitatea originară a indiferenţei şi diferenţei îşi are adevărul în noua unitate ce, *formal*, păstrează pe cea *nedeterminată*, dar numai întrucît a depăşit-o. Într-un fel momentele totalităţii sînt doar instrumente ce o ajută în constituire şi, în această condiţie a lor, sînt inferior valorizate faţă de rezultat. Totalitatea — prin bogăţia determinărilor, prin concreteţea sa logică şi prin deplinătatea sa [27] — nu este ceva doar mai mult (cantitativ) decît momentele negate, ci un alt-ceva, de o altă valoare, de altă calitate, este adevărul.

Aceasta este structura intimă a totalităţii hegeliene şi ea se regăseşte astfel în fiecare ordine a realului. Totalitatea ca adevăr al identităţii şi diferenţei este însăşi structura formală a logicului în gîndirea hegeliană, iar mecanismul său de funcţionare subzistă fie că este vorba de Logica, fie de filozofia naturii sau a spiritului [28]. Ştiinţa poate fi

---

[24] Urmărirea demonstraţiei de mai sus reliefează contradictoriul pe care logica intelectului nu l-ar putea accepta. O asemenea logică este depăşită însă de Hegel care, chiar dacă nu înlătură principiul noncontradicţiei (confruntă André Noiray, *Philosopher c'est comprendre l'experience en totalisant*, în *La Philosophie*, tome 2, „Les dictionares Marabout", Université, Paris, 1972, p. 274), foloseşte principiul raţiunii, al gîndirii speculative prin care contradicţia este urmărită, evolutiv, genetic, surprinzîndu-i-se raţionalitatea, nu absurdul scos în evidenţă de către intelect (vezi şi Dominique Dubarle et André Doz, *Logique et dialectique*, Larousse, Paris, 1972, p. 64).

[25] După C. Noica, la antici conştiinţa generalului nu trece de tema genului şi speciei (C. Noica, *Principiile logice şi legile lui Newton*, în *Probleme de logică*, vol. IV, Bucureşti, Edit. Academiei, 1972, p. 72).

[26] R. Stoichiţă, *Natura conceptului în Logica lui Hegel*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1972, p. 12.

[27] Vezi şi M. Leske, *Die Kategorie der Totalität in der marxistisch-leninistischen Dialektik*, în „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", nr. 3/1978.

[28] Consecinţele dezastruoase ale unei logici ierarhice pentru ontologie au fost pe larg analizate de G. Lukács în *Ontologia existenţei sociale*. Credem însă că, atunci cînd facem analiza concepţiei hegeliene din această perspectivă (a ontologiei) — ceea ce depăşeşte intenţiile noastre —, trebuie să ţinem seama de precizările lui Hegel după care, de exemplu, atunci cînd vorbeşte despre treptele

reprezentată ca un „*cerc de cercuri*" [29] numai întrucît fiecare moment particular poartă în sine aceeași structură a cercului, a totalității în care începutul și încheierea coincid.

5. Posibilități de valorificare. Analiza făcută mecanismului logic de constituire a totalității în concepția hegeliană permite, credem, să reținem cîteva concluzii.

5.1. Accentul pus de Hegel pe mijlocirea, medierea reciprocă a momentelor totalității, mijlocire în și prin care numai se poate determina întregul ca legătură dinamică de conexiuni, se traduce — dacă avem în vedere drumul universal-particular-singular —, în valorizarea specificului, a *particularului* ca adevăr al extremelor. Ideea este fructuoasă și pentru metodologia marxistă a analizei [30]. Dar pentru că între cele două momente ale totalității există și o deosebire calitativă (cum s-a arătat în paragraful *2)*, numai identitatea [31] putînd fi absolut nedeterminată (= universal), urmează că în dialectica universal-particular-singular avem, de fapt, o autoexpunere a universalului (a identicului) și, prin asta o umbrire a privilegiului acordat mai înainte particularului*.

5.2. Desfășurarea identicului ca o autoexplicitare conține, lăuntric, ideea unei predeterminări în procesul de constituire a totalității. Tributul plătit mecanicismului transpare în rigiditatea funcționării mecanismului sintezei care, în stringența sa absolută, apleacă supleţea dialecticii în fața absolutului fascinant al determinismului newtonian [32]. Identificarea condițiilor de posibilitate cu cele suficiente nu mai lasă loc creației, noului, întrucît, deși se păstrează și perspectiva inversă — neidentitatea posibilului și suficientului (vezi paragraful *3)* —, noul apărut în rezultat este doar o nouă așezare, determinare a identicului din mișcare și nu un *ce* imprevizibil, un alt-ceva care să nu fi fost conținut în sinele unității originare. Dialectica marxistă nu poate fi decît opusă acestui aspect rigid al dialecticii hegeliene.

5.3. Devalorizarea — în ordinea adevărului — a momentelor ce concură la realizarea totalității este echivalentă cu postularea lipsei de autonomie a acestor momente. Însăși totalitatea se clădește în aceste condiții pe un sol gol, fals. Aceste momente neautonome, neadevărate în sine pun în discuție validitatea sintezei, a construcției. Pentru că ea lasă impresia unei constituiri din simpli, din nedeterminați [33]. Logic, încercarea de a

---

naturii ierarhic organizate — pentru care Lukács îl combate ca și cum Hegel ar vorbi de însăși devenirea naturii reale (vezi *Ontologia existenței sociale*, București, Edit. politică, 1975, p. 112—113) — el spune că aceste trepte nu trebuie privite în sensul că „una ar fi produsă în mod *natural* din cealaltă", ci cum se nasc ele în „Ideea interioară" a naturii (Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice*, partea a doua. Filozofia naturii, București, Edit. Academiei, 1971, p. 29). La fel nu se interesează Hegel nici în domeniul spiritului de originea istorică a statului, de pildă, sau de felul cum s-a fixat în conștiință principiul dreptului, din simplul motiv că acestea nu privesc „Ideea statului însuși", că nu sînt decît aspecte exterioare gîndului filozofic, sînt „latură fenomenală, o chestiune istorică" (Hegel, *Principiile filozofiei dreptului*, București, Edit. Academiei, 1969, p. 278). Însăși istoria filozofiei nu-l interesează pe filozoful german decît în măsura în care momentele ei concură la realizarea propriei sale sinteze filozofice. Pentru Hegel, dacă lucrurile realului concret nu-și desfășoară mișcarea precum cea a Ideilor, cu atît mai rău pentru lucruri. Critica lui Hegel trebuie deci începută cu presupozițiile filozofiei sale, cu punctul de plecare, cu baza demersului, așa cum o face Marx.

[29] G.W.F. Hegel, *Știința logicii*, p. 843—844.

[30] Nu există contradicție între generalități, spune E. Balibar, pe urmele lui Marx, eficiența analizei dovedindu-se pe calea *specificării*, nu a generalizării (E. Balibar, *À nouveau sur la contradiction*, în *Sur la dialectique*, Editions Sociales, Paris, 1977).

[31] Seducția modelului unității asupra filozofiei lui Hegel (J. D'Hont, *Présence de Hegel*, în „Revue internationale de philosophie", 91, 1970) este implicația directă a postulatului raționalității și determinabilității integrale a realului, ceea ce nu se poate face altfel decît prin reducție la identic (vezi și E. Meyerson, *Du cheminement de la pensée*, II, Alcan, Paris, 1931, p. 607).

* Și totuși, adîncind consecințele gîndului hegelian, din identitatea absolut nedeterminată nu poate fi dedus ceva determinat. Asta înseamnă că trebuie să răsturnăm perspectiva: rezultatul (= particularul) determinat este cel care implică nedeterminatul. Umbrirea sus-pomenită a particularului este atenuată.

[32] Vezi și P. Apostol, *Antonio Gramsci „Aere perennius"*, în „Lupta de clasă", nr. 2/1971; și Jean Pierre-Cotten, *Peut-on „isoler" la dialectique?*, în *Sur la dialectique*, Editions Sociales, Paris, 1977.

[33] După Monika Leske, dintre cele patru caracteristici fundamentale ale totalității hegeliene, pe care autoarea le stabilește — desfășurare din simpli, bogăție de determinări, întemeiere din-sine-însăși (neexistența cu adevărat a alterității), deplinătate ce prezintă

deduce complexitatea sintezei plecînd de la conceptele fundamentale cele mai simple (mai vaste, mai nedeterminate) eșuează în fața necesității înglobării noului din real.

5.4. Neautonomia — în plan logic — a momentelor totalității își are corespondentul pe plan istoric în nesituarea antitezei unui eveniment în timpul istoric al tezei (de exemplu, filozofia greacă a obiectivității nu-și găsește antiteza decît odată cu răsturnarea carteziană, iar sinteza, deci adevărul în propria filozofie a lui Hegel), istoria devenind în acest mod oarbă față de timpul său. La limită, se poate întreba dacă istoria există cu adevărat în înțelegerea hegeliană.

Acum se poate înțelege mai bine, credem, de ce afirma Marx că dialectica sa are o cu totul altă *bază* de plecare și, mai mult, este chiar *contrariul* celei hegeliene [34]. Baza, punctul de plecare în înțelegerea unei totalități istorice nu poate fi existența abstractă (identitatea nedeterminată) cum credea Hegel. Considerarea concret istorică a unei realități este existența unui antihegelianism consecvent. Este însă tot atît de adevărat că, după considerațiile aceluiași Marx, Hegel a reușit să expună în cîmpul dialecticii „pentru prima oară în mod cuprinzător și conștient formele ei generale de mișcare" [35]. În consecință, postulatul metafizic al identității originare a subiectului și obiectului, a indiferenței și diferenței face neadevărate începutul și încheierea demersului hegelian, dar odată pornit, geniul logic al lui Hegel se desfășoară fără fisuri. Mișcarea, între extreme, a identității în constituirea unei totalități — al cărei mecanism logic l-am urmărit — este înțeleasă într-o rară finețe a dialecticii. De aceea considerăm că criticile făcute concepției hegeliene de pe poziția unor momente logice conservate și depășite de către Hegel (așa cum sperăm că a reieșit din paginile de față), pentru a-l raporta pe Marx la gînditori antehegelieni — la Spinoza (Althusser și alții din școala sa) sau la Kant (de la Volpe și mai ales Colletti) — sînt, în fapt, autocritici din partea respectivilor autori.

---

o anumită stabilitate —, prima și a treia nu sînt acceptabile *(op. cit.)*.

[34] K. Marx, postfață la ediția a II-a, *Capitalul*, volum I, ediția a III-a, Editura de stat pentru literatură politică, București, 1957, p. 54.

[35] *Ibidem*, p. 54.

UNELE ASPECTE MODERNE ALE DIALECTICII LIBERTĂȚII LA HEGEL

DE

GHEORGHE EPURE

Lectura contemporană a operei lui Hegel, în realizările ei de vîrf — *Fenomenologia spiritului* (1807), *Știința logicii* (1814—1816), *Logica* (1817), *Prelegeri de estetică* (1822) — oferă prilejul detectării a încă numeroase teme de reflecție și probleme de o actualitate imediată — expresie a simțului istoric al gînditorului german, componentă definitorie a metodei dialectice a acestuia — și care, detașate din încorsetarea lor în sistem, pot constitui puncte de referință esențiale pentru unele dezvoltări teoretico-filozofice marxiste. Acțiunea de evaluare și valorificare critică a moștenirii hegeliene din punctul de vedere al marxismului — îmbogățită continuu în ultimele decenii prin apariția unor numeroase lucrări exegetice (între care am aminti aici doar cele semnate de Jacques d'Hondt, C. I. Gulian, de volumele colective *Hegel und wir*, 1970, editat de Erhard Lange și *Zum Hegelsverständnis unserer Zeit*, 1972, editat de Hermann Ley) — nu a epuizat încă toate filoanele acestei moșteniri și deci direcțiile receptării contemporane a lui Hegel.

Textul de față este rezultatul recitirii *Prelegerilor de filozofie a istoriei* (1822) ale lui Hegel, atenția fiindu-ne atrasă — așa cum am anunțat în titlu — de unele aspecte dialectice ale concepției hegeliene privind realizarea libertății care, pentru marele dialectician, reprezintă sensul istoriei universale. Și am avut în vedere mai ales *Introducerea* la *Prelegeri* ..., partea cea mai importantă a acestei lucrări, unde, așa cum aprecia

V. I. Lenin, *modul de a pune* problemele specifice acestei discipline filozofice „conține lucruri minunate" [1].

Am dori să atragem atenția în special asupra unei idei pe care o considerăm deosebit de fecundă prin dezvoltările pe care le permite din perspectiva unei abordări materialist-istorice a procesului istoric: *libertatea este „ceea ce apare în voința conștientă a oamenilor drept interes al acestora"* [2].

Desigur, partea în care Hegel — după aprecierea lui V. I. Lenin — „s-a învechit cel mai mult" [3] în raport cu contribuțiile profund înnoitoare, revoluționare ale lui Marx și Engels, este concepția sa asupra conținutului procesului istoric, a cărui definiție — în pofida elementelor ei progresiste: iluministe, antifeudale — poartă amprenta contradicției dintre metoda dialectică și sistemul idealist: „Istoria universală este progresul în conștiința libertății, progres pe care noi trebuie să-l cunoaștem în caracterul său esențial" [4]. În această viziune, istoria însăși nu este decît o „modificare" și o „pătrundere adîncă" a realității lumești de către principiul libertății; lumea spirituală ar fi „lumea substanțială", „*ultimul scop al lumii*", lumea fizică, fenomenală, istoria concretă, evenimențială fiindu-i subordonată și neavînd realitate față prima [5].

Cu toate constrîngerile sistemului, Hegel aduce aici o contribuție de domeniul filozofiei istoriei pe care literatura filozofică marxistă a pus-o mai puțin în valoare; ea se referă la problema *„mijloacelor* prin care libertatea își croiește drum în lume", aspect al dialecticii procesului istoric care ne introduce, după însăși expresia hegeliană, „în însuși miezul fenomenului cercetat de istorie" [6]. Deși forța dialecticii hegeliene se manifestă la nivelul speculativului — de exemplu, în *Fenomenologia spiritului* sau în *Știința logicii*, —, am putea spune însă că, în problema dată, Hegel, depășind sferele abstracțiunii, ale speculației, analizînd „mijloacele" de realizare a libertății — ceea ce în viziunea sa reprezintă „exteriorul", „fenomenul, adică ceea ce ni se înfățișează de la prima vedere, nemijlocit, în istorie" [7] — se dovedește un dialectician tot atît de profund [8]. Finalismul inerent concepției hegeliene asupra procesului istoric — realizarea libertății — nu l-a împiedicat să pătrundă în adîncul structurii procesului istoric, să descopere unele dintre mecanismele reale, forțele motrice care realizează respectiva finalitate. Hegel surprinde astfel, în fenomenalitatea proceselor istorice, una dintre componentele principale ale determinismului social-istoric: interrelația dialectică dintre interesele umane reale, ca mobiluri fundamentale ale activității istorice a oamenilor, claselor, popoarelor, și dezvoltarea istorică progresivă, cu corolarul ei: libertatea. „Privită foarte de aproape — scrie, în acest sens, Hegel — istoria ne dovedește că acțiunile oamenilor pornesc din necesitățile, din pasiunile, interesele, caracterele și talentele lor, și anume astfel încît în această dramă a activității umane numai asemenea necesități, pasiuni și interese apar ca mobile, ca factor activ principal" [9], idee pe care V. I. Lenin a apreciat-o drept o „apropiere de materialismul istoric" [10].

Se știe că, dată fiind importanța lor, problematica intereselor, a dialecticii acestora, a devenit una dintre temele centrale ale gîndirii filozofico-istorice, a filozofiei sociale materialist-istorice. Interesul — din perspectiva structurii concrete a interrelației dialectice a intereselor individuale (particulare) și a celor generale, ale întregii societăți — constituie, dealtfel, un element esențial al definirii umanismului unei societăți (sau a tipurilor istorice de umanism). Documentele Partidului Comunist Român definesc umanismul societății socialiste din România tocmai din perspectiva realizării unei unități superioare a intereselor particulare și a celor generale: umanismul societății socialiste este un „nou umanism" întrucît pune „pe primul plan omul și, totodată, îmbină interesele particulare cu cele ale întregii societăți, asigură bunăstarea și fericirea fiecăruia, odată cu a întregului popor" [11].

Gradul de libertate pe care îl realizează o societate este condiționat istoricește și de modul în care ea soluționează *practic* îmbinarea dialectică a intereselor generale și a celor

---

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 29, București, Edit. politică, 1966, p. 269.

[2] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filozofia istoriei*, traducere de Petru Drăghici și Radu Stoichiță, București, Edit. Academiei, 1968, p. 28 (subl. ns. — *Gh.E.*).

[3] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 269.

[4] G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 22.

[5] *Ibidem*, p. 21—22.

[6] *Ibidem*, p. 23.

[7] *Ibidem*.

[8] Pentru aprecierea distincției hegeliene între *sensul procesului* istoric și *mijloacele* realizării lui, vezi acad. C. I. Gulian, *Hegel sau filozofia crizei*, București, Edit. Academiei, 1970, p. 174.

[9] G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 23.

[10] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *loc. cit.*, p. 264.

[11] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XI-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1974, p. 94—95.

individuale. Libertatea nu este un concept abstract, progresul istoric nu se măsoară doar prin progresul în *conștiința libertății*, în sens hegelian speculativ. Libertatea este, în primul rînd, o determinantă a unor relații sociale, o coordonată definitorie a activității istorice practice a oamenilor, care acționează, ca subiecți istorici, conduși de interese, scopuri, pasiuni etc.

Hegel, în *Prelegerile de filozofie a istoriei*, a analizat cîteva aspecte ale dialecticii progresului istoric care au numeroase contingențe cu această perspectivă.

Reținem aici următoarele teze hegeliene:

a) „Nimic nu s-a realizat fără interesul celor care au colaborat prin activitate proprie". Hegel, determinînd interesul ca pasiune (deși, după cum însuși subliniază, „pasiunea nici nu este cuvîntul întru totul potrivit pentru ceea ce vreau să exprim aici" [12]), ajunge la un concept al omului concret, ca subiect istoric: prin interesele (pasiunile) sale „omul este ceea ce este. Într-adevăr — continuă gînditorul german —, individul ca atare *este ceea ce există* concret, nu un om în genere (acest fenomen nu există), ci un om determinat" [13].

b) „Un scop pentru care se cere să acționez trebuie să fie într-un fel oarecare și scopul meu (...) Este dreptul nelimitat al subiectului de a se satisface pe sine însuși prin munca și activitatea sa. Dacă este ca oamenii să aibă interes pentru ceva, ei trebuie să se găsească pe ei înșiși în acel lucru, satisfăcîndu-și propriul lor interes" [14].

Dialecticianul Hegel se detașează însă critic de înțelegerea activității umane doar ca realizare a unor intenții, pasiuni, scopuri pur individuale, egoiste, urmărindu-se avantaje particulare. Totodată, el depășește aici punctul de vedere „eticist" (pentru a utiliza termenul introdus de acad. C. I. Gulian) din *Principiile filozofiei dreptului* (1821), din perspectiva căruia s-a ridicat împotriva identificării statului — considerat drept „realitate a Ideii etice", „raționalul în sine și pentru sine", „realizarea libertății" — cu societatea civilă, ca domeniu al libertății personale, al interesului indivizilor singulari, cărora nu le acordă obiectivitate, adevăr și caracter etic decît cu condiția să fie membru al statului (ca spirit obiectiv) [15], ceea ce revine la supunerea și anihilarea acestora de către „universalitatea" statului [16].

În *Prelegeri de filozofia istoriei*, într-un spirit realist, cu o puternică tentă antifeudală, recunoscînd dreptul indivizilor istorici concreți, ca ființe particulare, de a-și satisface, prin activitatea lor, necesitățile, interesele proprii, Hegel introduce conceptul *cointeresării (Dabei-Interessiert-Sein)*, prin care exprimă participarea acestora la interesele, scopurile generale, ceea ce implică o altă relație: stat-societate civilă. Desigur, ideea de cointeresare nu este aici rezultatul analizei unor relații social-economice concrete. Hegel o fundează pe ideea raționalității ființei umane, invocînd nevoile cugetării, ale înțelegerii, rațiunii. Pentru a-și închina activitatea unei cauze generale, oamenii cer ca ea să le convină, să poată adera rațional la ea, pentru valoarea, justețea, avantajele și utilitatea ei. „Acest lucru constituie un moment cu deosebire esențial al timpului nostru, în care oamenii sînt mai puțin atrași de ceva datorită încrederii și autorității din afară, ci vor, dimpotrivă, să dedice partea lor de activitate unei cauze pe baza înțelegerii proprii, a convingerii libere și a opiniei lor" [17].

Incontestabil, aderarea la un scop sau interes general se face pe calea deliberării raționale, a unei opțiuni libere, interne. Hegel a sesizat aici unul dintre aspectele fundamentale ale teoriei intereselor, de rezolvarea căruia depinde definirea activității umane ca activitate liberă, ca libertate: raportul obiectiv-subiectiv, ca laturi componente ale interesului. „Depinde totdeauna ce conținut are convingerea mea, ce scop urmărește pasiunea mea — scria Hegel,—, dacă unul, și de asemenea, celălalt este de natură autentică. Și invers, dacă conținutul, respectiv scopul, are o asemenea natură, atunci se cere ca el să pășească în existență, să devină real" [18]. Hegel nu a mers însă, datorită viziunii idealiste asupra istoriei, pînă la geneza acestor acte motivaționale, în vederea realizării respectivei cointeresări. În antiteză cu concepțiile idealiste de genul celei hegeliene, determinismul istoric marxist consideră că interesele (generale sau particulare), care constituie mobilurile activității omenești, nu sînt un produs al conștiinței lor (ca ființe raționale), ci sînt o expresie a unor necesități obiective, rezultate din si-

---

[12] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 26.

[13] *Ibidem.*

[14] *Ibidem*, p. 25.

[15] *Idem*, *Principiile filozofiei dreptului*, traducere de Virgil Bogdan și Constantin Floru, București, Edit. Academiei, 1969, p. 277, 231, 278.

[16] O analiză critică amplă a concepției hegeliene în problema dată o realizează acad. C. I. Gulian, în *Metodă și sistem la Hegel*, vol. II, București, Edit. Academiei, 1963, p. 63 și urm. (în special p. 70) și în *Hegel sau filozofia crizei*, p. 149 și urm.

[17] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filozofia istoriei*, p. 26.

[18] *Ibidem*, p. 27.

tuația lor în cadrul unei societăți, într-un anumit sistem de relații sociale [19]. Aceste interese se reflectă în conștiință sub forma motivațiilor și a atitudinilor indivizilor umani.

Îmbinarea obiectivă a intereselor generale și a celor individuale constituie condiția ontologică a unei activități libere; *necesitatea* acțiunii umane constă tocmai în satisfacerea, prin activitatea individuală, a acestor interese generale, care coincid cu *sensul* însuși al evoluției sociale, cu direcțiile acestei evoluții.

Prezintă însă un interes deosebit la Hegel ideea *autenticei pasiuni* sau a autenticului interes, prin care exprimă structura dialectică internă a acestuia („cointeresarea"): „Cînd voi vorbi despre pasiune, voi înțelege deci prin aceasta determinarea particulară a caracterului în măsura în care asemenea determinare a voinței nu are doar un conținut particular, ci constituie impulsul și motorul unor fapte de interes general" [20]. Numai dacă pasiunea, interesul au, în conținutul lor, o asemenea natură, *autentică*, ele trebuie să pășească în existență, să devină reale; cu alte cuvinte, ele constituie adevărate acte istorice, ca acte libere.

c) În sfîrșit, Hegel surprinde, totodată, din perspectiva interrelațiilor dialectice ale intereselor, și condițiile sociale generale ale unei societăți libere (desigur, istoricește, societatea care asigură această dialectică în realitatea relațiilor interumane, nu putea fi societatea germană sau statul german din epoca sa): „un stat este bine organizat și puternic în sine atunci cînd îmbină scopul său general cu interesul particular al cetățenilor, unul găsindu-și satisfacerea și realizarea în celălalt, ceea ce este în sine un principiu de cea mai mare importanță" [21]. Această îmbinare necesară realizării unui autentic progres istoric pe linia libertății umane nu este posibilă decît în cadrul relațiilor sociale socialiste, care instituie, prin unitatea intereselor generale și a celor particulare pe care o asigură, cadrul unei adevărate *libertăți necesare* sau a unei *necesități libere*.

[19] Vezi, din literatura problemei, lucrarea lui Al. Golianu, *Dialectica intereselor în socialism*, București, Edit. politică, 1976, p. 38—39.

[20] G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 27.

[21] *Ibidem*, p. 27.

Filosofia

(Italia)

Fasc. II/1980

Din sumar: ANDREA POMA, *Mitul în filozofia formelor simbolice la Ernst Cassirer*; MARIA SINATRA, *Întemeierea teoretică a „Științei educației" de Peter Petersen*; MARGHERITA CAPUT, *Despre interpretarea lui Georg Trakl*; ITALO AIMONETTO, *Particula „nu" și verbul „a exista"*; VITORIO BRACO, *Winckelmann și Croce*; MARIA ADONELLA REALE, *Filozofia și istoria culturii.*

Fasc. III/1980

Din sumar: THOMAS SHEEHAN, *Heidegger și cursul său de „Fenomenologia religiei" (1920—1921)*; DANIELA GALANO, *Gîndirea filozofică a lui John Niemeyer Findlay*; * * * *Mitul în filozofia formelor simbolice la Ernst Cassirer*: III. *Filozofia formelor simbolice: prima fază și faza a doua*; ANNA GHIO, *Trei probleme: a prețui, a comanda, a alege*; AUGUST GUZZO, *Hegeliana*; ANTONIO CORSANO, *Studii recente despre G. C. Vanini*;

Kant—Studien

(R. F. G.)

Nr. 3/1980

Din sumar : J. MOREAU, *Intuiție și aprehensiune* ; C. L. ELDER, *Kant și unitatea experienței* ; D. HEYD, *Dincolo de imperativul datoriei în etica lui Kant* ; B. BRÜLISAUER, *Regula de aur. Analiza unei norme fundamentale înrudită cu imperativul categoric* ; H. WAGNER, *Mersul argumentării în deducția categoriilor a lui Kant* ; F. J. von RINTELEN *in memoriam.*

Nr. 4/1980

Din sumar : L. BALDACCHINO, *Teoria kantiană a conștiinței de sine* ; P. LABERGE, *Despre trecerea de la filosofia morală populară la Metafizica moravurilor* ; W. HENBÜLT, *Conștiința morală la Kant* ; W. L. SESSIONS, *Kant și credința religioasă* ; J. E. PLEINES, *Funcția logică a tactului examinată în relație cu sistemul kantian al filosofiei* ; S. KEMAL, *Importanța frumosului artistic.*

Nr. 1/1981

Din sumar : L. W. BECK, *Ce am învățat noi de la Kant?* ; G. STHAL, *Localizarea Sinelui noumenal* ; M. RIEDEL, *Istoricism și criticism. Disputa lui Kant cu G. Forster și J. G. Herder* ; J. KOPPER, *Dincolo de judecățile analitice și sintetice. Reflecții asupra „Logicii cunoașterii pure" a lui H. Cohen* ; M. GEIER, *Apriori lingvistic și idei înnăscute. Comentar la fundamentele kantiene ale unei teorii generativ-transformaționale a limbajului* ; R. MALTER, *Kant în Casa Keyserling. Lămuriri cu privire la o miniatură din anul 1781 (— 82)* ; M. BARALE, *Kant astăzi în Italia.*

Franciscanum

(Columbia)

Nr. 64/1980

Din sumar : JAIME GARCIA NEWMAN, *Epistemologia dialectică* ; BIANCA I. PRADA DE MOULIÉRE, *Știință și epistemologie* ; LILIA SPROCKEL S., *O controversă epistemologică în domeniul fizicii.*

Nr. 65/1980

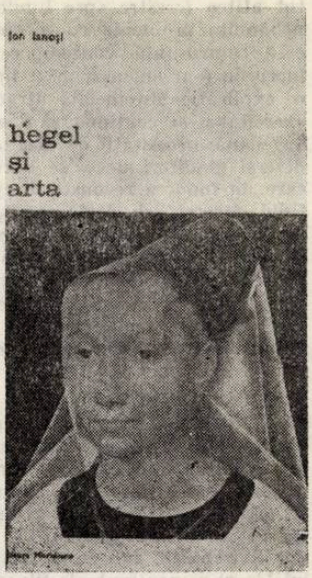
Din sumar : ADOLFO GALEANO, *Eclesiologia lui Yves Congar* ; CARLOS VALDERRAMA A., *Aportul monastic la arta cărții în Spania.*

În obiectiv:

Ion Ianoşi

HEGEL ŞI ARTA

BUCUREŞTI, EDIT. MERIDIANE, 1980, 298 p.



O NOUĂ CARTE DESPRE HEGEL

DE

DUMITRU GHIŞE

În relieful atît de frămîntat al istoriei filozofiei universale opera lui Hegel reprezintă unul din ţinuturile binecuvîntate ale cărui hotare, conţinuturi şi forme, sînt greu dacă nu imposibil de cuprins. Pătrunzînd în această lume te învăluie sfiala şi eşti copleşit de un puternic simţămînt al imensităţii, încerci simţăminte pe care, probabil, numai navigatorii solitari le încearcă înconjuraţi de nesfîrşirea mişcătoare a oceanelor. Nu întîmplător, atraşi în această „aventură" spirituală, pe cît de plină de neprevăzut pe atît de promiţătoare, numărul celor care, de-a lungul timpului, s-au încumetat să treacă pragul *Fenomenologiei spiritului*, al *Ştiinţei logicii* sau *Esteticii* a fost tot mai mare, comentariile suscitate de gîndirea hegeliană devenind ele însele de dimensiuni continentale. Desigur, ar fi o eroare să consideri că atracţia pe care o exercită Hegel izvorăşte doar dintr-un spirit de aventură, dintr-un impuls inexplicabil al permanentei curiozităţi umane, al setei arzătoare de cunoaştere proprii oamenilor. O privire mai atentă asupra fenomenului, începînd cu cei ce erau numiţi „tinerii hegelieni" şi continuînd cu Marx şi Engels, cu întreaga pleiadă de gînditori din a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi cu multele decenii pe care le-am parcurs din secolul XX, întreaga gîndire marxistă contemporană, ca şi marile şcoli contemporane din aripa nemarxistă (existenţialism, structuralism, Şcoala de la Frankfurt ş.a.), este în măsură să ne arate limpede că, într-un secol şi jumătate cît s-a scurs de la moartea marelui filozof clasic german, gîndirea hegeliană a constituit o constantă permanentă, un punct de referinţă pozitiv sau negativ al întregii cugetări filozofice universale. Ceea ce demonstrează în mod irefutabil că, dincolo de tot ceea ce între timp s-a dovedit a fi „mort" în gîndirea sa, Hegel este atît de mare şi de *viu*, încît nimeni şi nimic nu poate stînjeni atracţia pe care el o exercită asupra gîndirii filozofice contemporane. Sînt tot atît de actuale şi astăzi cele spuse de Engels într-o scrisoare adresată lui C. Smith şi în care îi recomanda să citească *Estetica* lui Hegel: „Cînd veţi pătrunde ceva mai adînc în ea, veţi fi uimit!" Această „uimire" este determinată de permanenta actualitate a gîndirii hegeliene, de dimensiunile ei, de profunzimea, de sugestiile infi-

Rev. filoz., XXVIII, 3, p. 319—334, Bucureşti, 1981

nite pe care le încorporează și care reprezintă tot atîtea ferestre spre luminarea celor mai nebănuite probleme cu a căror soluționare este confruntată contemporaneitatea. Dacă lucrurile n-ar sta așa, ar fi imposibil să dăm o explicație întemeiată atracției pe care a exercitat-o și continuă să o exercite gîndirea hegeliană, necesității pe care o resimt cei mai diverși gînditori de a se apropia de titanul care, în fond, a reconstituit, pe planul spiritului, facerea" și „desfacerea", mișcarea sau, mai exact, automișcarea realității înseși. Idealismul și sistemul său prea rigid, construit pentru a nu produce mistificări asupra a ceea ce era viu, nu i-a putut împiedica pe comentatorii săi cei mai avizați să descifreze, sub vălul mistificator al mișcării Ideii, ceea ce era viu și real cu adevărat.

Nu este vorba, așadar, de o „hegelomanie", de o modă snoabă sau de simple accidente multiplicate sau perpetuate printr-un straniu joc al hazardului. Este adevărat că în continentul operei hegeliene și-au găsit sprijin și adăpost și conservatorismul și gîndirea revoluționară că, într-un fel, W. R. Beyer era îndreptățit să spună că „numai critica lui Hegel a menținut vie filozofia hegeliană"! Din perspectiva acestei „critici" — așa cum remarcă pe bună dreptate Ion Ianoși — imaginea despre Hegel devine ea însăși contradictorie și confuză, gînditorul german fiind văzut cînd ca un revoluționar, cînd ca un conservator, ca un evanghelic, catolicizat, existențialist etc. Văzută prin atîtea oglinzi, nu puține deformatoare, căci subiective și, desigur, partizane, imaginea lui Hegel cel adevărat se estompează sau se distorsionează prin suprapuneri repetate, putîndu-se foarte ușor pierde din vedere „nucleul peren al înseși inițialei filozofii, dizolvat — chiar și retroactiv — în nenumăratele atitudini efectiv critice față de el; de fapt, din «imaginile lui Hegel» rezultă o imagine a lui Hegel de care mai degrabă ar trebui să ne distanțăm decît să ne atașăm". Mărturisindu-și această temere și, desigur, îndreptățită rezervă în fața tipologizărilor și a diverselor imagini în care ne apare Hegel datorită comentatorilor și criticilor săi, Ion Ianoși își propune — în recenta sa carte — un cu totul alt program. „În ceea ce ne privește, ne preocupă acum nu atît «critica interpretărilor lui Hegel» (pe care, la rîndul lui, Richard Kroner în cuvîntul de deschidere la zilele Hegel din 1962 de la Heidelberg, le-a considerat în esență reductibile la critica marxistă, cea lutherană și cea kierkegaardiană ...), *cît mai cu seamă o reconstituire și reconstruire a filozofiei sale, în perspectiva componentei de estetică*" (subl. ns).

Programul noii cărți a lui I. I. este, indiscutabil, ambițios. Ambițios și plin de dificultăți atît datorită textului hegelian însuși, greu penetrabil de cele mai multe ori, nu de puține ori descurajant, cît și multitudinii de perspective și imagini pe care, așa cum arătam, le oferă „criticii" lui Hegel, numărul mare de comentatori, exegeți, apologeți sau detractori ai lui. Pentru aceste pricini, autorul recentei cărți *Hegel și arta* este conștient de sarcina grea pe care și-o asumă. Faptul îl determină ca, în *Cuvîntul înainte*, să vorbească despre „relativitatea demersului" său și totodată, să-și mărturisească speranța că studiul pe care l-a întreprins își va dovedi totuși utilitatea.

La sfîrșitul unei lecturi atente și, să o spunem de la început, care ne-a produs o vie satifacție, putem afirma, fără teama de a greși, că I. I. nu numai că și-a îndeplinit promisiunea făcută cititorilor în *Cuvînt înainte*, ci a făcut ceva mai mult: ne-a oferit o carte vie, cu excelente calități hermeneutice, rod al unei meditații profunde, în care erudiția se îmbină cu marcata perspectivă personală. *Hegel și arta* reprezintă, indiscutabil, una din acele cărți care se adresează în egală măsură minții și inimii, în paginile ei întîmpinîndu-te nu numai concepte mai mult sau mai puțin abstracte și aride, într-o înlănțuire logică și istorică, ci și vibrația unui patos și al unui lirism ce decurge din însăși pasiunea cu care autorul își trăiește ideile.

Mă opresc la una din paginile acestei admirabile cărți și nu rezist tentației de a reproduce un text ceva mai lung, dar care mi se pare relevant și probatoriu pentru afirmațiile mai sus făcute: „În 1820 Hegel — scrie I. I. — are cincizeci de ani și se simte bătrîn. Bătrîn în raport cu tot ce a trăit, și din pricina meseriei sale obligată să substituie trăirii gîndul. Sînt genii predestinate parcă să rămînă tot timpul tineri sau să fie de la început bătrîni. Hegel face parte dintre ultimii. El este mult mai „bătrîn" decît Goethe, care l-a depășit de departe prin numărul anilor; poezia se poate însă regenera și poate întinerii mai mult decît filozofia. Bătrînețea lui Goethe e deconspirată de visul lui Faust care fusese tinerețea. Goethe s-a luptat, bătrînețea lui fizică și socială avea într-însa doza de resemnare, dar n-o accepta. Hegel a ajuns să accepte și bătrînețea și melancolia ei inerentă. Bufnița Minervei, care își începe zborul în amurg, este autocritica unui învins de istorie, care nu poate decît „crepuscular", prin gînd, prin învățătură, să-și ia revanșa asupra istoriei, fără certitudinea că va izbîndi, sceptic cu privire la putința de a întineri viața prin cunoaștere".

Portretul făcut gînditorului german ajuns la 50 de ani de existență este admirabil atît prin concizia elocventă cu care schițează trăsăturile interioare ale celui portretizat, cît și prin siguranța cu care reliefează traiectul

spiritual al unui revoluționar învins de practica istorică. I. I. își dezvăluie, mai ales în partea a I-a a lucrării sale intitulată *Istoria: filozofi, artiști*, dar nu numai aici, un remarcabil talent de a plasticiza ideile pe care le mînuiește, făcînd de fapt dovada unei puternice combustii sufletești, nu numai cerebrale, în tot ceea ce face. Este prezentă aici, cred eu, o calitate dominantă a tuturor acelora înzestrați cu darul de a se ridica pînă la orizontul conceptelor celor mai abstracte și, totodată, de a păstra intact, firul invizibil ce leagă întotdeauna ideea adevărată de viață. Această calitate mai puțin evidentă în scrierile de pînă acum ale profesorului Ianoși, sau poate, mai exact spus, de mine nesesizată, a irumpt ca evidentă într-o recentă a sa carte-jurnal intitulată *Secolul nostru cel de toate zilele* și este prezentă și o decelez acum, cu satisfacție, într-o formă implicită, în *Hegel și arta*.

Lucrarea lui I. I. este clădită, desigur nu întîmplător, triadic. În prima parte este prezentă istoria de la sfîrșitul veacului XVIII și primele decenii ale veacului următor, istorie „*în, prin* și *față* de care apar și se desăvîrșesc, concomitent și ajutîndu-se, atîția filozofi și artiști de geniu" — cum spune autorul. Pornind de la caracterizările făcute Germaniei acelei epoci de către Marx și Engels, de la statutul ei economic, social și politic, I. I. surprinde cu multă forță și nuanțare „revoluția spirituală" ce are loc în Germania, ca o compensație pe planul gîndirii filozofice și al artei. Compensația aceasta nu poate suplini însă, deplin și pînă la capăt, suflul mai adînc al unei revoluții adevărate, pe verticală și orizontală, nu numai pe palierul spiritului. Aceste împrejurări explică „grandoarea și decăderea" spiritualității germane, amestecul sui generis de revoluționarism și conservatorism ce îl va caracteriza și pe Hegel, contradicțiile interne între sistemul și metoda acestuia, dintre elanul său constructiv și pietrificarea prin construcție, generozitatea orizontului teoretic deschis și promovarea istorismului dublată de îngenuncherea în fața istoriei propriu-zise. „Hegel — notează I. I. — nu se numără printre «trădătorii», pur și simplu, ai fostelor entuziasme revoluționare. El e revoluționar resemnat și își rememorează cu melancolie tinerețea". Pregătind astfel explicația evoluției gîndirii hegeliene, I. I. trece la expunerea propriu-zisă a *filozofiei artei* (partea a II-a a lucrării).

Expunerea filozofiei artei la Hegel îi prilejuiește lui I. I. o incursiune mai largă în gîndirea clasicului german și considerații extrem de interesante cu privire la *sistem* ca întreg, la *totalitate* ca generalitate și generalizare concretă, ca proces și produs dialectic în întregul lor, la *totalitate* ca unitate a contrariilor, la locul pe care îl ocupă arta în dezvoltarea spiritului (partea *frumosului* ca latură a filozofiei spiritului), la configurarea unei periodizări triadice a artei (fazele simbolică, clasică și romantică), la presupusa „moarte a artei" etc., etc.

Nu putem stărui, în spațiul limitat al acestei recenzii, asupra extrem de numeroaselor aspecte, din care am enumerat cîteva și pe care autorul lucrării *Hegel și arta* le înfățișează cititorului, printr-o despuiere analitică a conceptelor hegeliene, analiză întreprinsă cu minuție și cu o reală capacitate de surprindere a esențialului, a ceea ce a rămas valoros și valabil din gîndirea lui Hegel dincolo de contradicțiile care o macină din interior, dincolo de ceea ce G. Lukács numea, indicînd în acest fel idealismul său funciar, „amestecul insolit al punctelor de vedere ontologic și logic-gnoseologic". Considerăm util însă să zăbovim cît de cît asupra cîtorva probleme a căror examinare, așa cum o efectuează I. I., are un indiscutabil ricoșeu asupra preocupărilor esteticii din zilele noastre.

Reluînd și demonstrînd cu temeinicie ideea susținută în special de Hermann Glockner, ca și de alți comentatori dealtfel, cu privire la faptul că estetica este cosubstanțială întregii gîndiri hegeliene, că „estetica lui Hegel cuprinde întregul filozofiei sale în determinarea esteticului sau în elementul esteticului", că devenirile spiritului din *Fenomenologie* au o natură intim estetică, I. I. abordează în cea de a doua parte a cărții sale cîteva probleme cardinale ale sistemului hegelian: ideal și real, simbolic-clasic-romantic, arhitectură, sculptură, pictură, muzică, poezie, epic, liric, dramatic etc.

În continuitate, dar și discontinuitate față de Kant, definind conținutul artei ca fiind ideea, iar forma ei — plăsmuirea sensibilă, figurată, Hegel consideră, în *Prelegeri de estetică*, că „arta are sarcina să înfățișeze ideea pentru intuiția nemijlocită în formă sensibilă și nu în forma gîndirii și a spiritualității pure în general, și cum această înfățișare își are valoarea și meritul în corespondența și unitatea ambelor laturi, adică în corespondența și unitatea ideii cu forma ei, înalta valoare și excelența unei opere de artă, realizată conform conceptului ei, va depinde de gradul de unitate interioară în care apar contopite una în alta ideea și forma". Aceasta este, consideră autorul cărții *Hegel și arta*, „punctul nodal din care decurg și pe care trebuie să-l confirme toate considerațiile particulare și exemplele individuale". Spre deosebire de Kant, care oscila nehotărît între „frumusețea pură" și „frumusețea aderentă", între frumos și sublim, între frumosul ca finalitate fără scop și frumosul ca simbol al binelui moral, Hegel surmontează ambiguitatea

optînd cu fermitate pentru poziția conform căreia „un conținut determinat își determină și forma care i se potrivește". Pentru Hegel, care pretinde conținutului ce urmează să fie reprezentat artistic să se dovedească în el însuși capabil să fie astfel reprezentat, estetica este, înainte de toate, o *estetică a conținutului*. Reflexiile pe care I. I. le face pe marginea acestei estetici scot în evidență faptul că, pentru Hegel, care pornea de la postulatul că totul derivă din gîndire și totul este validat de ea, nu putea fi acceptată ruptura dintre modalitățile gîndirii, respectiv între variantele adevărului. Subsumată conceptului de *totalitate* (adevărul este întregul), arta, în concepția lui Hegel „nu este *mai puțin* gîndire decît filozofia, chiar dacă este *mai puțină* gîndire decît filozofia", după cum formulează, subtil, Ianoși. Pe Hegel nu-l preocupă autonomia artei, așa cum l-a preocupat pe Kant, întrucît, pentru el arta nu este decît o formă a adevărului, una premergătoare filozofiei, ca atare o formă de adevăr, situată pe o treaptă inferioară. Pe Hegel îl interesează, din această cauză, doar modul prin care arta ne conduce la adevăr, la un adevăr care nu este altul decît cel al filozofiei. „Frumusețea (...) nu e decît un anumit mod al exteriorizării și reprezentării adevărului" spune Hegel. De aici, s-a dedus și „teza" hegeliană asupra „morții artei", dar care, în fond, nu se referă decît la statutul inferior al artei în raporturile ei cu filozofia.

În contextul acestor considerații, aș remarca cu osebire, datorită valorii pe care o au pentru înțelegerea mecanismelor adînci ale esteticii hegeliene, reflexiile lui I. I. din subcapitolul *Idealul și realul*. Într-o formă pe cît de concentrată pe atît de limpede, I.I. reliefează deformările provenite din sistemul idealist obiectiv, dar și permanențele valabile ale esteticii hegeliene și, totodată, unele exagerări sau chiar denaturări provenite din partea exegezelor critice pe marginea esteticii în cauză.

Din unghiul său de vedere, idealist-obiectiv, Hegel nu poate accepta frumosul natural *tale-quale*; pentru el, „frumosul însuși trebuie conceput ca idee, și anume ca idee într-o formă determinată, ca *ideal*": idealul este, așadar, răsfrîngerea sensibilă a ideii, unirea liberă între lăuntric și exterior, generalitate și „individualitatea vie", echivalent al frumosului ca frumos artistic. Or, arată I. I., pe aceste poziții este firesc ca „frumosul natural" să fie exclus din preocupările esteticii: „Conform sistemului său idealist obiectiv, spiritul nega și depășea natura și toate dependențele ei, avîntîndu-se către propria sa libertate, desfășurată și multiplă". De fapt, arată I. I., nu se făcea abstracție în ultimă instanță de „natură", dar aceasta din urmă era considerată anterioară și inferioară producțiilor umane libere. Frumosul artistic se naște, potrivit concepției hegeliene, din *spirit*, căci spiritul este ceea ce e veritabil.

Amendînd poziția idealist obiectivă hegeliană și în general supralicitarea adusă spiritului atotputernic, I. I. arată, just că aceste poziții amendabile se leagă totodată de o altă idee extrem de valoroasă și care trebuie reținută ca atare: rolul de cea mai mare însemnătate pe care îl are omul, activitatea sa conștientă, productivă, de instituire în lume și față de o lume preexistentă a unor valori care pot satisface trebuințe și dorințe umane pe care natura în sine nu le poate satisface. „Citindu-l" pe Hegel dintr-un alt unghi de vedere, Ernst Bloch putea să spună că „estetica hegeliană a conținutului este una proprie conținutului lumesc, chiar dacă idealist aurită ...". Citindu-l pe Hegel cu ochiul unui gînditor situat pe poziții dialectice, dar materialiste, I. I. extrage nu numai „radium-ul" valabil din lestul idealist hegelian, dar atrage totodată atenția asupra unor erori pe care le-au făcut (și le mai fac) unii gînditori materialiști. „Dintr-un exces de zel materialist, s-a putut propune o reabilitare a «naturii» în măsură să subțieze sau chiar să suprime latura activă și creatoare proprie oricărei munci umane și îndeosebi a celei artistice; așa a procedat un anumit antihegelianism, pe cît de materialist tot pe atît de nedialectic, care a ignorat activismul propriu subiectului uman dezvoltat de Hegel pe urmele lui Kant și Fichte". Desigur, extrăgînd și înlăturînd consecințele oricărei atitudini excesive, nu trebuie uitat nici un moment că Hegel însuși a introvertit ontologia reală *în* logica ideală.

În ciuda acestei introvertiri și a cezurii brutale pe care a așezat-o între „proza vieții" și „poezia artei", datorită unui simț deosebit de acut al realului, Hegel își „corectează" el însuși excesele, ferindu-se atît de negarea totală a naturii, cît și de înfeudarea totală față de spirit. El stabilește și o serie de continuități, nu numai discontinuități, în saltul care a avut loc din ontologia naturii în ontologia omului. Idealul apare la intersecția naturalului cu spiritualul, arta în general, poezia, situîndu-se în acea stare mijlocie sau intermediară în care, cum spune Hegel, „spiritul își înfățișează reprezentările în forma lucrurilor naturii numai fiindcă el nu și-a dobîndit încă o formă mai înaltă, dar se străduiește să potrivească în această legare una cu alta cele două laturi ...". De aici și echidistanța pe care Hegel și-o ia, în ceea ce privește frumosul, atît față de înfeudarea față de natură, cît și față de totala spiritualizare; arta este defavorizată atît de mecanica exactității, de „imitarea naturii", cît și de

alunecarea spre un spirit nesusținut corporal, nebulos și volatil, abstract ca neantul. Lumea s-a săturat, scrie Hegel în *Prelegeri de estetică*, „și de populara naturalețe în artă, întocmai ca de amintitele idealuri abstracte". Nimic mai actual decît aceste referiri hegeliene.

Partea a III-a a cărții *Hegel și arta*, intitulată *Arta filozofiei*, vine să lumineze, dintr-un unghi nou, ideea fundamentală a *totalității*, a adevărului ca întreg, implicit a ideii că esteticul este cosubstanțial întregii desfășurări a spiritului. Accentul este schimbat, I. I. mutînd confruntarea de la *estetică*, în calitate de parte a unei filozofii, la *estetic*, calitate a întregului. Printr-o demonstrație de mare finețe și acuratețe, I.I. ne convinge că există nu numai o filozofie a artei, ceea ce e îndeobște recunoscut, ci există și o artă a filozofiei, ceea ce este mai puțin admis. Filozofia, cu o măsură care se schimbă de la caz la caz, arată I.I., poate să aibă și are și ea o artă proprie, întrucît este, simultan, și „dezantropomorfizată", ca și știința, și „antropocentrică", ca și arta! Numai așa se și explică de ce îi *recitim* pe filozofi. Dacă opera lor ar fi doar o sumă, un simplu cod de adevăruri, cărțile de filozofie ar fi doar citite. Revenind la Hegel și cercetîndu-i „arta" filozofiei sale, I. I. ajunge să conchidă, convingător, că „filozofia germană este muzicală și în varianta ei sistemic construită, arhitectonic structurată, gotic înălțată".

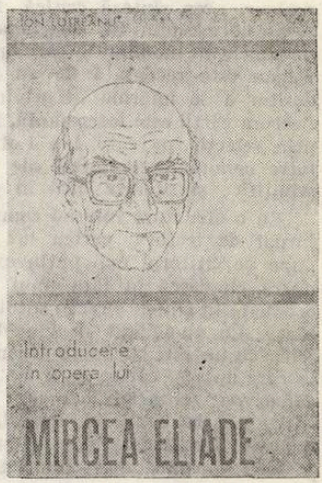
În cele trei studii ale sale despre Hegel, Th. Adorno face o remarcă extrem de sugestivă: „Nimeni nu reușește să obțină din lectura lui Hegel mai mult decît investește!" Dacă cele spuse de Adorno sînt adevărate, este indiscutabil că I.I. a investit mult citindu-l și recitindu-l pe Hegel. Numai în acest fel ne explicăm de ce cartea sa *Hegel și arta* este nu numai o operă de erudiție, ci și una de sensibilitate, așezată în zona în care se intersectează filozofia artei cu arta filozofiei. Exegeza românească a filozofiei hegeliene se îmbogățește cu o nouă și valoroasă carte ...

În obiectiv:

Ion Lotreanu

INTRODUCERE ÎN OPERA LUI MIRCEA ELIADE

BUCUREȘTI, EDIT. MINERVA, 1980, 240 P.



O INTRODUCERE ÎN OPERA LUI MIRCEA ELIADE

DE

ION GOIAN

Habent sua fata libelli ... își au și cărțile destinul lor! Într-adevăr, niciodată o introducere în opera lui Mircea Eliade (și, mai ales, în opera științifică a acestuia) nu a fost mai necesară decît în prezent. Ultimii ani au înregistrat o abundență de citate din opera savantului (unele fără multă potrivire cu contextul în care au apărut), numeroase arti-

cole i-au fost consacrate în revistele din țara noastră, au apărut în traducere unele lucrări ale sale (nu, însă, cele mai reprezentative, deocamdată) și am putut vedea chiar un studiu de mai mari dimensiuni consacrat unor aspecte speciale ale operei sale (recenta *Hermeneutica lui Mircea Eliade* de Adrian Marino); era, deci, momentul apariției unui studiu introductiv care să orienteze pe cititorul român în aspectele diverse ale unei opere complexe, comparabile, s-a spus, cu cele ale lui Hașdeu, Iorga, Călinescu.

Așadar, inițiativa Editurii Minerva de a cuprinde în colecția „Introducere în opera lui ..." și numele lui Mircea Eliade ni se pare deosebit de oportună. Sarcina dificilă de a realiza o asemenea exegeză introductivă și informativă și-a asumat-o poetul și eseistul Ion Lotreanu, care a strîns între coperțile cărții o serie de comentarii apărute inițial în revista „Săptămîna". Adăugîndu-se la aceasta și biobibliografia, de asemeni recentă, semnată de M. Handoca, se va spune că orientarea cititorului român între coordonatele generale ale operei literare și științifice a autorului *Nostalgiei originilor* este deja un fapt.

Cartea semnată de Ion Lotreanu nu este, desigur, acea sinteză critică la care ne-am fi putut aștepta. Ea este, mai degrabă, un document al modului în care opera savantului român este receptată de un anume public, doritor a se informa în privința lui Eliade. Lectura cărții este interesantă, în primul rînd, prin selecția pe care Ion Lotreanu o face între nenumăratele fațete ale unei activități științifice și literare încă în plină evoluție.

Cu o structură internă comparabilă cu un jurnal de lectură, cartea lui Ion Lotreanu pune pe cititorul mai puțin experimentat în opera eliadescă în fața unui teanc de fișe, ordonate în cîteva direcții socotite mai importante. Cu un aparat documentar mai bogat (ceea ce nu este un lucru obișnuit în colecția în care apare), cartea ar fi fost un interesant *Eliade par lui-même*, așa cum apăreau acum cîțiva ani la Seuil un *Pascal*, un *Descartes* sau un *Kierkegaard par lui-même*. Poate fi și aceasta o introducere nimerită în complexitatea unei opere de reflecție. Lăsînd, însă, deoparte spectaculosul documentar, Ion Lotreanu s-a străduit să aleagă din operă documentul interior, conceptul cel mai semnificativ, sugerînd implicit că descoperirea unei formulări memorabile (ca *„le mythe vivant"*, *„l'éternel retour"* etc.) înseamnă la Mircea Eliade și o descoperire a personalității artistului, a omului implicat în subiectul său mai mult decît un pur savant de erudiție, prizonier al bibliotecii.

Ca dovadă, cartea debutează abrupt ca un roman, cu definirea (pornind de la micul volum *Soliloquii*, 1932) unei etape de „nematuritate" — de care a vorbit și Călinescu — în evoluția lui Mircea Eliade. Lotreanu este mai interesat, însă, de nematuritatea *omului* decît de aceea *a generației*. Un studiu de sociologie literară a generației de la 1930, cu *Nu*-ul lui Eugen Ionescu, cu *Manifestul* (juvenil) *al Crinului Alb*, cu toate pitorestile — acum — întortocheri ideologice ale epocii, ne-ar fi oferit o explicație a grabei cu care Eliade încerca să-și definească o personalitate scriitoricească originală în formulări uneori paradoxale. Nu „sinceritatea" pare a fi caracteristică acestei epoci din creația scriitorului, ci, mai degrabă, detașarea de soluțiile filozofice pe care Eliade le găsește în epocă, de-europenizarea sa (dacă se poate spune astfel). Romanele ilustrează, de altfel, o anume continuitate în încercarea lui Eliade de a privi civilizația Europei cu ochii unei alte culturi cu care intră într-un temeinic contact acum, cultura Indiei. În acea vreme, critica era practic unanimă în a sublinia exotismul scrierilor lui Mircea Eliade. „Exotice", într-un sens, chiar atunci cînd se referă la realitatea Bucureștiului interbelic sau a unei case din Bărăgan, romanele și povestirile lui Eliade din acești ani sînt experimentări ale unei inaderențe latente la spiritul european contemporan; nu-i imposibilă analogia cu unele experiențe ale primitivismului în artele plastice din primele decenii ale secolului XX. „Gidismul" este, într-adevăr, un termen palid pentru o asemenea totală ruptură.

Este de făcut aici o observație. Dacă în epoca maturității sale Eliade separă, într-adevăr, cu grijă planul științific de acela al ficțiunii romanești, în anii '30 ele sînt încă inextricabil amestecate. De aceea, este contestabilă prea neta separare pe care o practică autorul *Introducerii* ... între „Scrierile teoretice" și „Problemele prozei". Diferența de metodă este, în această perioadă, minimă. Dacă în unele scrieri teoretice, Eliade se dovedește un erudit al culturilor extraeuropene, în volumele de proză pretextul ficțiunii servește la o expunere paralelă a erudiției în domeniul cîtorva comportamente umane fundamentale: sexualitatea, fantasticul terifiant, misterul. Cărțile de proză ar putea fi considerate ca o periodică eliberare de acumulările de ilogism ale unor mituri și ritualuri în care Eliade se inițiază intens acum, în vederea pregătirii unor sinteze teoretice ulterioare.

O asemenea *Introducere* poate avea sens doar dacă restituie în primul rînd unitatea fundamentală a operei, nuanțată de dialectica etapelor creației. Cu tehnica sa a colajului textelor și citatelor indirecte (aplicată aproape peste tot, cu excepția cîtorva capitole, din care mai interesante sînt excursurile asupra temporalității de la sfîrșitul părții întîi), Ion Lotreanu nu a putut introduce mai

ales acele opere în care erudiția se închide, aparent, asupra sa însăși. De fapt, mai ales aici erudiția savantului se esențializează în principiile unei *filozofii a religiei*, așa cum se întîmplă chiar și cu prima lucrare de acest gen mai importantă: *Yoga*.

Ceea ce apărea prin sugestii marginale încă în *Soliloquii* se împlinește ca sens în lucrarea în care Eliade descoperă elementele esențiale ale unei tipologii a experienței religioase indiene, *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (1936). Este de mirare că, în cartea lui Ion Lotreanu, *Yoga* nu merită nici o mențiune. Ea explică, de fapt, și nu atît de pe poziția indianistului, cît a istoricului și filozofului religiilor (p. VIII) locul pe care îl ocupă în cultura indiană o anumită tendință spre „concret", spre „experiență" *(ibidem.)* și deschide, astfel, o perspectivă mai generală asupra preocupării mai generale a autorului ei de abordare fenomenologică a religiilor. Concluzia cărții, „conflictul între mistică și asceză, între contemplare și meditație" (p. 307) este, fără îndoială, una dintre importantele descoperiri ale lui Eliade. Definirea acestui conflict, care este, în concepția lui Mircea Eliade, „un conflict etern al spiritualității umane" *(ibidem)* stă, în opinia noastră, la baza unor analize ulterioare, în special în legătură cu raporturile între structurile arhetipale și temporalitatea mitică de care se interesează și Ion Lotreanu în această *Introducere* ....

Această omisiune ne amintește de reproșul pe care îl adresa Eliade unor comentatori în prefața la *Cosmologie și alchimie babiloniană* (1937): „Bunăoară, cînd a apărut *Yoga* (...) ceea ce au remarcat — fără îndoială, înainte de a o fi citit — cîțiva (...) a fost inaderența ei la cultura românească ... Pentru că, ceea ce caracterizează problematica actuală a culturii române este *autohtonia*, adică rezistența (...) împotriva formelor de cultură străină. Cum am arătat în altă parte (...) asemenea fenomene de rezistență și chiar insurecție a spiritualității autohtone împotriva formelor unificatoare venite din afară, se întîlnesc destul de des în istorie.(...) Or, unul din rezultatele precise la care ajungem în *Yoga* este tocmai această rezistență a fondului autohton, pre-arian, și suurarea lentă a formelor spirituale impuse de către năvălitorii indo-europeni. Cu alte cuvinte, verificăm în cultura indiană ceea ce Hașdeu a încercat să demonstreze cu privire la istoria și cultura românească ..." *(op. cit.*, p. 8).

Vedem, prin urmare, că preocuparea lui Eliade în *Yoga* era de a căuta argumente pentru o dinamică a culturilor arhaice, opus prin aceasta structuralismului care își făcea drum în etnologie. Un model dinamic al relației dintre straturile etnice oferise încă Hașdeu, în cunoscutul studiu *Strat și substrat* (introducerea la tomul III al monumentalului *Etymologicum magnum* ...). Nu va fi, deci, un lucru surprinzător să constatăm că Eliade inițiază opera de editare științifică a lucrărilor lui Hașdeu, din care apar în 1937 primele două volume (obținînd premiul Academiei). Savantul român privește cu responsabilitate misiunea de a așeza bazele științifice ale cercetării celor mai vechi forme de cultură religioasă din țara noastră. Apar în această perioadă primele studii din cele care vor fi strînse abia în 1970 sub titlul *De la Zalmoxis la Genghis-han*, avînd subtitlul *Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale* (trad. rom. 1980).

Se remarcă, într-adevăr, în *Introducerea* ... semnată de Ion Lotreanu preocuparea lăudabilă de a extrage din opera lui Eliade în primul rînd acele lucrări în care analiza spiritualității românești deține primul plan. Însă acest procedeu este lipsit de o notă paradoxală, și iată de ce. Modul în care Eliade analizează miturile românești este acela de a descoperi în acestea elemente ale caracterului lor universal. Plecăm de la legenda *Meșterului Manole* și ajungem la riturile primitive de întemeiere și, de aici, la repetarea unui moment al cosmogoniei: sacrificiul primordial. Plecăm, deasemeni, de la legenda lui Dragoș și ajungem la vînătoarea inițiatică și din nou la mitul cosmogonic etc. Peste tot, în volumul *De la Zalmoxis la Genghis-han* accentul este pus pe universalitatea unor expresii ale mitologiei populare, așa cum se menționează de altfel, în mod expres în *Cuvîntul înainte* al autorului.

Concepția lui Mircea Eliade despre raportul național-universal în mitologie este, în fond, atît de nuanțat dialectică, încît a rupe unul din momentele ei, unul din membrii judecății sale, spre a-l prezenta oarecum în afara contextului, este ca încercarea de a scoate pămînt din fundul apelor: pînă la suprafață, totul ne fuge printre degete. *De la Zalmoxis la Genghis-han* trebuie, de aceea, citită plecînd de la *Traité d'histoire des religions*, în care accentul cade pe momentul dialectic complementar, acela al marilor categorii universale ale simbolisticii religioase. Citind astfel, ne va izbi aici densitatea unor referiri la cultura populară românească.

De aceea, socoteala pe care se bizuie organizarea comentariilor lui Ion Lotreanu, pare a fi greșită. Fără a o spune în mod clar, autorul sugerează că Eliade a pornit de la materialul mitologic românesc pentru a se ridica la mitologia universală. De pildă, el observă în repetate rînduri că în *Comentarii la legenda Meșterului Manole* (1943) găsim „germeni ai mitului *eternei reveniri*" (p. 35). O asemenea perspectivă a combătut-o Eliade însuși, etichetînd-o (pe drept sau pe nedrept, aceasta

este o altă problemă) ca „provincială". Tot dintr-o asemenea perspectivă provine și tendința observabilă la autorul nostru, de a supraevalua contribuția lui Eliade la cunoașterea mitologiei tradiționale românești, a „riturilor și simbolurilor țărănești" (p. 41). De fapt, un anume scepticism se poate vedea la savantul român în legătură cu acest subiect, scepticism motivat, cum arată Eliade, de faptul (incontestabil) că „metodologia acestui nou demers, care vizează promovarea materialelor folclorice la rangul de documente istoric-religioase, nu este încă pusă la punct" (*De la Zalmoxis la Genghis-han*, trad. rom. p. 16). În acest domeniu așteptăm cu interes volumul al III-lea al lucrării *Histoire des croyances et des idées religieuses*, în care ni se promite o amănunțită discuție a chestiunii.

O parte substanțială, cantitativ vorbind, este consacrată ideilor lui Eliade cu privire la *veșnica reîntoarcere*, la *unitatea primordială* și la *coincidența contrariilor*, la *arhetip* și *repetiție*, în care Ion Lotreanu vede, cu drept cuvînt, unele dintre cele mai importante contribuții la tratarea științifică modernă a problemelor mitului și religiilor. Dar este de mirare faptul că această parte debutează cu unele relatări asupra începuturilor mitologiei științifice în care se insistă mai ales asupra unor idei depășite, ca și cum Ion Lotreanu ar fi voit să ne ofere o colecție de erori ale științei, lăsînd la o parte lucrurile valabile. Contribuția lui Jung este expediată în două fraze (superficiale), cu toate că numele psihanalistului de la Zürich a fost adesea apropiat de cel al savantului român (v. și G. Durand, *Eliade sau antropologia profundă*, în „Secolul 20", nr. 2/3, 1978), iar referirile la G. Dumézil, într-un sens profesorul lui Mircea Eliade, lipsesc cu totul! Dacă se susține (mai mult decît discutabil) că „Eliade făcea structuralism înainte de 1940 ..." (p. 34), unde sînt referirile la metodele structuraliste în cercetarea mitului? S-ar spune, deci, că Ion Lotreanu încearcă să ne prezinte pe Eliade mai degrabă ca pe un filozof al istoriei și al culturii. Traiectoria de la Hegel la Heidegger (dar și cu referiri la Xenopol) este, desigur, interesantă, dar acesteia i se contrapune, subtil, o altă traiectorie, de la psihanaliză (a inconștientului colectiv, Jung, și a cunoașterii, Bachelard) la fenomenologie, hermeneutică și antropologie filozofică. Este traiectoria care pleacă de la coincidența contrariilor (de care se ocupă și Jung în *Psychologie und Alchemie*, și de la reintegrare (concept psihanalist, am spune „clasic") pentru a ajunge concepția metodologică profundă din cuvîntul înainte al autorului *Tratatului de istoria religiilor*. Înainte însă de a vorbi despre acesta, să remarcăm, împreună cu Ion Lotreanu, importanța studiului, apărut în 1942, intitulat *Mitul reintegrării*. Autorul *Introducerii în opera lui Mircea Eliade* remarcă „formula «*coincidentia oppositorum*» (sic!), care reprezintă germenele acestui studiu tematic" (p. 49). *Coincidentia oppositorum* pare să stea la baza reorientării lui Eliade de la o concepție influențată de psihanaliza lui Jung la o concepție schematico-tipologică (A. Marino, *op. cit.*, p. 96).

Eseul din 1949, *Le mythe de l'éternel retour* rezolvă, în opera lui Eliade, un anumit conflict interior legat de accepția psihanalitică a unor termeni. În 1952, o convorbire Eliade-Jung este, într-o oarecare măsură, expresia unor drumuri paralele ale celor doi savanți („Secolul 20", nr. 2—3/1978, p. 25—30). În mod semnificativ, Eliade consemna următoarea mărturisire a lui Jung: „Pentru mine, ca psiholog, această experiență (religioasă — *n.n. I.G.*) se distinge de altele prin faptul că ea transcende categoriile obișnuite de timp, spațiu și cauzalitate" (p. 28); „Tot ca psiholog, eu constat că prezența lui Dumnezeu se manifestă în experiența profundă a psihicului, ca o *coincidentia oppositorum* ..." (*ibidem.*). Mutînd problema din planul *inconștientului colectiv* în acela al logicii simbolurilor religioase, Eliade remarca, în *Tratatul de istorie a religiilor*, că universalitatea simbolisticii „coincidenței contrariilor" se explică prin necesitatea abolirii periodice a timpului (§ 152) și ca o tehnică a contemplării mistice (§ 159).

Remarcabilă este, cum am mai spus, în *Introducere în opera lui Mircea Eliade* de Ion Lotreanu absența comentariilor la *Tratatul de istorie a religiilor* (1949), revăzut în 1966 etc.). Această lucrare fundamentală a savantului român este un adevărat compendiu al întregii sale opere, dintr-o perspectivă metodologică strînsă, așa cum se vede în cuvîntul înainte al cărții. În încercarea de a considera științific fenomenul religios *în sine*, adică trecînd pe planul al doilea interpretările psihologizante, sociologizante, abuziv lingvistice etc., autorul *Tratatului* fundamentează noțiunea de *hierofanie* (manifestare a sacrului), în care vede o dialectică a alegerii și a detașării obiectului hierofanic față de context (§ 5). Obiectul ales poate fi oricare (aici există o relație cu structuralismul) și „va trebui să ne obișnuim să acceptăm prezența hierofaniilor în orice sector al vieții fiziologice, economice, spirituale sau sociale" (§ 4). Hierofaniile pot fi adesea revalorizate, integrate într-un context hieratic, ele acordă, în cele din urmă, un *statut ontologic* diferit unor acte umane. Simbolistica religioasă poate fi, astfel, interpretată dintr-o perspectivă filozofic-antropologică, în fond umanistă, care accentuează raționalitatea specifică a omului, chiar și în contextul „experienței religioase". Contestabilă, într-adevăr,

cum observă și G. Durand în *Structurile antropologice ale imaginarului* (trad. rom. 1977, p. 41) din perspectiva unei anumite indiferențe la logica internă a imaginii simbolice, concepția lui Eliade reprezintă un progres în autonomizarea disciplinei științifice a studiului comparativ al religiilor, așa cum precizează și G. Dumézil în prefața *Tratatului*.

Ion Lotreanu ar fi putut porni de la aceste probleme pentru a defini locul excepțional pe care îl ocupă în opera lui Eliade marea sinteză *Histoire des croyances et des idées religieuses* (Payot, Paris, vol. I, 1976; vol. II, 1978, vol. III în curs de apariție). Ea reprezintă o perspectivă complementară *Tratatului de istorie a religiilor* din 1948.

Preocupat de a ilustra paralela Hegel-Eliade (la sugestia, de altfel, a unui text din *Jurnalul* savantului), Ion Lotreanu riscă o presupunere discutabilă: „Punctul de pornire (al lucrării *Histoire des croyances ... — n.n.)*: fenomenologia spiritului, a lui Hegel." (pp. 113—114). Dacă intrăm astfel în domeniul comparațiilor gratuite, am spune că, pentru cineva familiarizat cu opera lui Hegel, analogia ar fi alta: mai de grabă *Tratatul de istorie a religiilor*, în care „fiecare capitol va pune în evidență o modalitate a sacrului, o serie de raporturi între om și sacru, și, în cadrul acestor raporturi, o serie de « momente istorice »" *(Traite. Avant-propos de l'auteur)* ar putea fi comparat cu *Fenomenologia spiritului*, în vreme ce *Istoria credințelor și ideilor religioase*, urmărind dialectica obiectivă și subiectivă a sacrului și desacralizării, ar fi comparabilă cu *Știința logicii* a filozofului german. De fapt, aceste comparații sînt perfect inutile, de vreme ce ele nu aduc nici un spor de cunoaștere a obiectului lor.

Ce este *Istoria ideilor și credințelor religioase?* Cît putem judeca după cele două volume apărute, Eliade urmărește să dea, în cadrul unui plan vast și, încă, neclar, judecăți cît mai precise asupra contribuțiilor majore ale diferitelor civilizații (în diferite momente ale istoriei lor) la o istorie a fenomenului religios. Se pune accentul pe „crizele de profunzime și, mai ales, pe *momentele creatoare* ale diferitelor tradiții" religioase *(Histoire,* vol. I, p. 8). Departe de a porni de la o schemă dialectică preconcepută, în afară, desigur, de constatarea unui anume sens al „desacralizării" în cursul istoriei, Eliade pare a ilustra o frază profundă a lui Boas: „S-ar spune că universurile mitologice sînt destinate a se desagrega de îndată ce s-au format, pentru ca noi universuri să se poată naște din fragmentele lor". Tendința mereu subliniată de altfel, de a pune în lumină unitatea fenomenului religios este, de această dată, proiectată pe un fundal istoric. Astfel Eliade, pare a ajunge la o concepție în care latura spirituală „citită în filigran" și celelalte aspecte — material, economic, istoric etc. — se echilibrează într-o perspectivă vastă și unitară asupra unui imens material documentar, dat într-o bibliografie critică foarte întinsă. Fără a vedea în această lucrare a savantului român o „istorie a spiritului omenesc" (așa cum procedează Ion Lotreanu, p. 113), vedem aici o reintegrare a configurațiilor esențiale ale spiritului religiilor, căutate de Eliade în întreaga sa operă, în unitatea istoriei spirituale a umanității, „descoperire recentă și încă insuficient asimilată" *(Histoire ...,* vol. I, p. 10).

Partea a II-a, intitulată *Probleme ale prozei*, oferă unele sugestii pentru înțelegerea complexității epicului eliadesc. Ambiția de a trece în revistă cît mai multe scrieri are ca rezultat o anumită grabă în definirea problemelor. „Autenticitatea", „cadrul oriental", „maschilită (sau „virilitatea" preluată de la Papini), „fantasticul" și „spărtura în real" etc., acestea sînt unele dintre elementele unui dicționar al esteticii eliadești pe care le analizează Ion Lotreanu.

Dintre acestea, fantasticul și efectele sale pare a fi un subiect preferat. „Dereglarea mecanismului temporal". „Radiografia visului", „Dialectica fricii", „Normal, anormal" etc. sînt mici clasificări problematice prin care autorul *Introducerii în opera lui Mircea Eliade* încearcă a ajunge la considerațiile teoretice din capitolele finale: *Timpul și strategia prozei fantastice* și *Fantasticul digresiv.*

Observația de la care pornește Ion Lotreanu este aceea că: „Cele mai reușite pagini de proză fantastică ale lui Eliade operează în materia temporală răsturnări spectaculoase, dar, artisticește, întregul proces rămîne în sfera autenticului. Aceasta e o performanță pe care o ating foarte puțini" (p. 196). O referire la *Estetica transcendentală* kantiană pare să lămurească pentru Ion Lotreanu esența problemei: „Filosoful din Königsberg credea că timpul nu e altceva decît o funcțiune a minții noastre" (p. 194), în vreme ce „spațiul trebuie atribuit (după același Kant-*n.ns.*) obiectelor independente de om" (sic!, *ibidem.)* Timpul este, ce-i drept, după Kant, o „formă a simțului intern", însă aceasta nu implică neapărat preeminența timpului în strategia fantasticului: simultan cu călătoria în timp. Eminescu îl transportă pe Dionis în lună. Todorov citează, în această ordine de idei, pe Piaget care remarcă: „Patru procese fundamentale caracterizează această revoluție intelectuală înfăptuită în decursul primilor doi ani ai existenței — este vorba despre construcția categoriilor obiectului și spațiului, ale cauzalității și timpului *(Introducere în literatura fantastică,* trad. rom. 1973, p. 144).

Este drept, la Eliade timpul joacă un rol esențial, însă nu neapărat pentru că în el „imaginația efectuează cele mai grațioase mișcări", ci pentru motivul (mai plauzibil) că temele lui Eliade sînt în fond transcrieri interioare ale unor universuri mitologice obiective. Printr-un proces mental prea puțin conștient, Eliade revine la temele erudiției sale mitologice, în care structurile temporale ale mitului joacă un rol central. Fără a nega autenticitatea scriitorului Mircea Eliade, trebuie să remarcăm că fantasticul lui nu este unul „naiv", ci un fantastic „cult". Fără această observație nu este posibil să studiem corect estetica epicului eliadesc, care pare a sugera că locul artei este într-o teorie mai generală a iluziei *(maya)*, așa cum Sankara construia o *vivarta-vada*, o teorie a iluziei, pe următoarea observație: „Brahman este real; universul este fals" (Satsvarupa dasa Gosvami, *Readings in Vedic Literature*, 1977, p. 59). Cu această observație, estetica lui Eliade se dovedește mai desprinsă de categoriile occidentale decît s-ar putea bănui la prima vedere.

Aparatul documentar al *Introducerii în opera lui Mircea Eliade* este partea cea mai puțin realizată. Și biografia și bibliografia cu care se încheie volumul sînt sumare și procedează la o selecție arbitrară a materialului expus. Am fi putut cere de la o asemenea lucrare introductivă, care se vede că vibrează la orice pagină la ideea că Mircea Eliade este una din personalitățile majore ale culturii noastre, cel puțin o sumară referire la comentariile și chiar volumele ce i-au fost consacrate savantului și scriitorului român. Însă rămîne să așteptăm această contribuție de la o viitoare *Introducere*, mai amplă și mai precisă, care să decoleze mai hotărît din sfera citatelor cu și fără ghilimele.

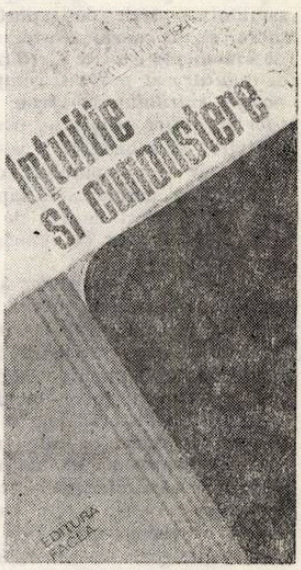
Lăsînd la o parte defectele de informare, cartea lui Ion Lotreanu, — document, cum spuneam, al modului în care este receptat Eliade în epoca noastră —, va avea, desigur, peste cîțiva ani lectura pe care o merită, va fi citită în primul rînd pentru plăcerea pe care o conține a descoperirii și a rătăcirii în voie printr-o existență umană și livrescă pe care însuși Mircea Eliade a comparat-o adesea cu un labirint.

În obiectiv:

Cornel Haranguș

INTUIȚIE ȘI CUNOAȘTERE

TIMIȘOARA, EDIT. FACLA, 1980, 190 p.



INTUIȚIA COGNITIVĂ ȘI CREAȚIA ȘTIINȚIFICĂ

DE

DAMIAN TEODOSIU

Aplecîndu-se cu o tenace asiduitate asupra problemei decelării structurilor obiective ale științei, literatura filozofică marxistă autohtonă a neglijat constant analiza uneia dintre cele mai importante resurse *subiective* ale demersului cognitiv de tip științific — intui-

ția. Există, desigur, justificări ale acestei situații: mai întîi, faptul că știința este și trebuie privită cu deosebire ca o activitate ce transcende în mod hotărît aria subiectivității; apoi, acela că valoarea ei, teoretică și practică, poate fi evidențiată cu precădere doar la nivel social, obiectiv; în sfîrșit, dar nu și în ultimul rînd ca importanță, că acei puțini filozofi care au cercetat, într-un fel sau în altul, problema intuiției cognitive au avut, cu o remarcabilă excepție: Spinoza, orientări teoretice globale de tendință idealistă. Dealtfel, într-un spirit asemănător, autorul uneia dintre cele mai mult citate lucrări contemporane de epistemologie își exprima convingerea că „actul de concepție sau invenție a unei teorii nu reclamă o analiză logică și nici măcar nu pare posibil să devină obiectul unei astfel de analize" [1].

Este întemeiată, indiscutabil, distincția dintre „contextul (subiectiv al) genezei ideilor" și „contextul (obiectiv al) justificării ideilor" — distincție consacrată cu deosebire datorită analizelor întreprinse de empirismul logic asupra cunoașterii științifice —, dar considerarea primei perspective ca ținînd *exclusiv* de resortul psihologiei și ca fiind lipsită de valoare pentru efortul *filozofic* îndreptat spre înțelegerea naturii științei, implicit a logicii interne subiacente acesteia, constituie, fără îndoială, o exagerare incompatibilă cu pozițiile de principiu ale filozofiei marxiste. Nu este cazul să argumentăm aici limitările pe care le incumbă asemenea justificări conjuncturale sau astfel de poziții filozofice, care continuă, totuși, să fie asumate de către unii gînditori. Tocmai de aceea socotim că era necesar — mai devreme sau mai tîrziu — ca cercetarea noastră filozofică să-și îndrepte atenția asupra cunoașterii științifice și din această perspectivă aducătoare de noi clarificări asupra unui fenomen atît de mult analizat astăzi cum este procesul de producere a cunoștințelor științifice. De altfel, deși ocolită de literatura filozofică a acestei perioade, intuiția cognitivă — în formele ei generale, nu însă și în legătura ei directă cu faptul creației și cunoașterii științifice — a stat în obiectivul atenției psihologilor, ceea ce, într-o măsură, compensează situația.

Cele de mai sus constituie totodată motivul de bază pentru care considerăm că reflecția filozofico-epistemologică înfăptuită de autorul volumului pe care-l analizăm în rîndurile următoare este, în orice condiții, binevenită, fiind menită să vitalizeze o direcție de studiu pe nedrept subestimată. Incitația la reconsiderarea atitudinii față de tema enunțată este, în cazul de față, cu atît mai mare cu cît sîntem departe de a avea de-a face doar cu o simplă trecere în revistă a problematicii respective sau cu o încercare de aliniere și integrare a unor interpretări apărute pe solul gîndirii filozofice nemarxiste la tezele clasice ale gnoseologiei materialist-dialectice. Dimpotrivă, ne aflăm în fața unei încercări originale de interpretare a problemei intuiției cognitive, în fața unui autentic „punct de vedere", care — tocmai din această cauză — solicită o examinare atentă, corespunzătoare sincerului și asiduului efort depus de autor în vederea elucidării ei teoretice.

Acest obiectiv frontal pe care și l-a propus Cornel Haranguș este secundat de dorința evidențierii rolului constructiv-creator pe care îl are subiectul (epistemic) în procesul de producere a cunoștințelor științifice, ceea ce constituie o ripostă teoretică la tentativele — marxistă (L. Althusser) și nemarxistă (K. Popper) — de fundamentare a unor epistemologii obiectiviste, care, „punînd în paranteză" aportul subiectivității la elaborarea cunoștințelor, ne conferă o imagine unilaterală asupra cunoașterii științifice și, implicit, asupra științei. Este remarcabilă, în acest sens, dubla legătură existentă, după autor, între problema „subiectului cognitiv" și aceea a „intuiției cognitive": pe de o parte, „intuirea aparține subiectului cognitiv, iar cunoștința intuitivă reprezintă produsul activității acestuia și se explică prin el" (p. 110) și, pe de altă parte, în cadrul unor asemenea epistemologii obiectiviste — cum sînt cele amintite mai sus — „subiectul și intuiția au fost respinse împreună" *(ibidem)*. Se conclude astfel, pe bună dreptate, că analiza intuiției cognitive contribuie la clarificarea statutului subiectului epistemic și, reciproc, că înțelegerea rolului acestuia în procesul cunoașterii este în măsură să ne edifice asupra semnificației cognitive a intuitivității.

Succintul periplu istoric în problematica cunoașterii intuitive îl conduce pe autor la cîteva concluzii, care vor structura și determina, în bună măsură, construcția ulterioară a lucrării în ansamblul ei.

În primul rînd: termenul „intuiție" a fost folosit atît pentru a desemna un *act* specific de producere a cunoștințelor — în care caz avem de-a face fie cu intuiția *sensibilă*, fie cu intuiția *intelectivă* —, cît și pentru a desemna *produsul* (rezultatul) acestui act — în care caz vom vorbi despre *cunoștințe intuitive* (și care, în mod corespunzător, vor fi cunoștințe intuitive sensibile sau intelective). Unii filozofi au legat cele două fenomene — actul și rezultatul său — de o capacitate cognitivă umană determinată — facultatea de a intui —, pe baza căreia au elaborat și o concepție elitistă privitoare la structura societății.

[1] K. Popper, *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973, p. 27.

În al doilea rînd: în istoria filozofiei intuiția a fost gîndită la început exclusiv în cîmpul problematic al gnoseologiei pentru ca, treptat — pe măsură ce subiectul cognitiv a fost conceput ca subiect creator — să fie abordată la interferența dintre gnoseologie și psihologie, cu *dominanța ultimei perspective*.

Și, în al treilea rînd: din ansamblul nu prea numeros de determinări prin intermediul cărora a fost descrisă intuiția trebuie să reținem că „din punct de vedere gnoseologic, singura caracteristică distinctivă a actelor intuitive este nemijlocirea (...) De aceea, *analiza gnoseologică*, coroborată cu cea psihologică, va trebui să ia ca bază această determinare fundamentală a intuirii ca act și să o judece în consecință" (p. 44).

Odată ajuns la aceste concluzii, autorul părăsește terenul analizei istorice și se angajează spre scrutarea modalităților contemporane în care este gîndită intuiția, *modalități* care poartă în ele — mai mult sau mai puțin — pecetea ideatică a tradiției. El constată că problema intuiției a fost cercetată pe două căi paralele: una *gnoseologică* (epistemologică) directă, corespunzătoare demersului filozofic tradițional, și alta *psihologică* (informațională) indirectă, generată cu deosebire de expunerea făcută de H. Poincaré în anul 1908 privitor la creația matematică. Primul tip de abordare s-a concretizat într-o diversitate de *descrieri gnoseologice* — pe care autorul le numește *„fenomenologii* (empirice) ale intuiției" —, în timp ce al doilea a condus la elaborarea unei multitudini de *descrieri psihologice* denumite de C. Haranguș „fenomenologii (empirice) ale creației științifice". Ultimele, deși sînt prezentate în literatura de specialitate drept „explicații" ale creației științifice, nu sînt — în realitate — decît descrieri ale unui proces care are drept moment culminant actul spontan de iluminare, inspirație, invenție, descoperire etc. — *insight* — adică, în fond, o „intuiție".

Fiecare din cele două tipuri de fenomenologii este centrat pe o structură opozițională determinată și specifică: fenomenologiile intuiției sînt construite pe ideea că actul intuitiv cognitiv este nemijlocit, ceea ce-l deosebește radical de toate celelalte activități de cunoaștere, nonintuitive, care sînt mijlocite; fenomenologiile creației (științifice) admit în mod implicit sau explicit ideea că toate cunoștințele intuitive sînt rezultatul prelucrării predominant inconștiente a unor informații anterior dobîndite conștient, de unde urmează concluzia că spontaneitatea, lipsa de motivație și nemijlocirea actului intuitiv nu sînt decît consecințe ale faptului că subiectul nu are conștiința proceselor (inconștiente) care îl cauzează și îl condiționează. Deci, în timp ce primul tip de fenomenologii se bazează pe opoziția dintre mijlocirea și nemijlocirea cognitivă, al doilea o pune în cauză pe aceea dintre conștient și inconștient.

Ideea, într-adevăr originală a autorului, constă în confruntarea directă, explicită a celor două tipuri de fenomenologii. Din această confruntare va rezulta, de altfel, însăși explicația pe care o va da actului intuitiv: spontaneitatea, lipsa de motivație și nemijlocirea acestuia — așa cum apare el din perspectiva fenomenologiilor gnoseologice ale intuiției — nu constituie decît o autoiluzie a subiectului cunoașterii. Aceasta, deoarece, potrivit celorlalte fenomenologii — psihologice — „invenția științifică se raportează la dinamica gîndirii savantului ca subiect cognitiv, fiind un *proces psihologic înscris în durată*" (p. 59 — *subl. ns.*). Ea este „rezultatul unei construcții cognitive, tratabilă într-o perspectivă genetică asupra cunoașterii" (p. 71). Așadar, soluția, rezolvarea problemei în fața căreia s-a aflat subiectul cognitiv — ca și actul intuitiv: iluminarea sau *insight*-ul — „nu reprezintă o ruptură în acest circuit, nu este fără nici un precedent, ci un punct de continuitate. Nemijlocirea este iluzorie în prelucrarea informației" (p. 85). Întrucît „ideea de nemijlocire exclude ideea de proces" (p. 79) se impune concluzia că interpretarea filozofică tradițională care consideră că intuiția ar fi o cunoaștere nemijlocită nu are temei. În realitate, actul intuitiv cognitiv este mijlocit, dar mijlocirea nu se realizează în cadrul unor procese psihice de prelucrare a informației exclusiv *conștiente*, ci, dimpotrivă, și în cadrul unor procese care se desfășoară *inconștient* și pe care subiectul nu le controlează.

Deci, din punct de vedere *gnoseologic*, termenul „intuiție" — care, tocmai din acest motiv, nu poate avea statut de concept explicativ — „nu semnifică nimic, pentru că nu există acte de cunoaștere nemijlocită" (p. 105); însă, din punct de vedere *psihologic*, același termen va desemna un anume tip de iluzie — legată, printre altele, de „imperfecțiunile psihicului nostru ca sistem finit" (p. 106) și înrudită cu alte tipuri, deja cunoscute, precum iluziile perceptive — și anume „o iluzie a cunoașterii de sine, provenită din funcționarea în procesele de gîndire a unor structuri de care noi nu sîntem conștienți . ." *(ibidem)*. Întrucît subiectul psihologic „nu-și poate conștientiza toate mijlocirile rezultatului gîndirii" (p. 107) — mijlociri care, în fond, nu sînt decît diverse forme și modalități a ceea ce putem numi „gîndire în general" *(ibidem)* — rezultă că, dacă prin intuiție înțelegem, în perspectivă gnoseologică, cunoaștere, atunci „nu există un mecanism special al intuirii" *(ibidem)*. În sfîrșit, întrucît „intuiția nu constituie o «facultate» a omului (iar) flerul intuitiv nu poate fi un mecanism

în plus față de ceea ce generic numim gîndire" *(ibidem — subl. ns.)*, trebuie să reconsiderăm totodată și termenul „cunoștință intuitivă" — în sens de cunoștință nemijlocită obținută grație capacității intuitiv-cognitive a omului —, deoarece „și aici caracteristica de intuitivitate reprezintă o iluzie" (p. 149).

Trecînd acum la analiza propriu-zisă a volumului , trebuie să recunoaștem că, în limitele datelor pe care și le ia ca premise și în ciuda anumitor rabaturi pe linia clarității expunerii ideilor (mai frecvente, cu deosebire, în al patrulea capitol al volumului), precum și, în sfîrșit, a unor afirmații — relativ izolate — nesusținute, discutabile și chiar surprinzătoare*, interpretarea pe care o avansează C. Haranguș nu este lipsită de o anume coerență internă care îl poate acapara și, eventual, convinge pe cititor. La aceasta concură, totodată, și incisivitatea demersului critic și analitic care trădează un spirit prin excelență iconoclast. În această ordine de idei nu trebuie omisă rezerva hotărîtă cu care este privită „teza hegeliano-leninistă a identității ontologiei, gnoseologiei și logicii" — încă asimilată necritic, din păcate, în unele lucrări filozofice marxiste contemporane — și care „pierde din vedere (...) tocmai subiectul" (p. 163). De altfel, în alte pagini, C. Haranguș relevă contribuțiile teoretice valoroase ale lui Lenin, îndeosebi în *Caiete filozofice*, pe linia „recuperării" acestuia din urmă, pentru recunoașterea rolului său *specific* în cadrul procesului cunoașterii și creației științifice (p. 119—126).

În același timp, însă, teoria prezentată în volumul pe care-l analizăm ridică numeroase probleme și, de asemenea, lasă la o parte anumite aspecte importante ale fenomenului studiat — intuiția —, ceea ce ne face să punem sub semnul îndoielii întemeierea ei în ansamblu.

O primă asemenea problemă o constituie semnificația termenului „gîndire", care, în felul în care este folosit de autor, solicită o discuție aparte. Astfel, avînd în vedere faptul general acceptat că tuturor proceselor naturale de gîndire le corespund operații sintactico-semantice efectuate în cadrul simbolismului limbajului discursiv, este într-adevăr problematic sensul în care putem vorbi despre o „gîndire inconștientă" (p. 71 și altele) atît timp cît nu luăm în considerație în mod explicit o „formă" simbolică determinată, fără de care nu am mai avea de-a face decît cu procese fiziologice-materiale pur și simplu. Cu alte cuvinte, este legitim și necesar să ne întrebăm dacă procesele inconștiente care mijlocesc *insight-ul* sînt procese de gîndire în sensul curent al termenului, — adică în strictă și indispensabilă dependență de limbajul natural discursiv —, sau sînt procese psihice de alt tip, semnificante, dar nondiscursive, și care, în final, sînt „traduse", total sau parțial, în „forma" discursivității uzuale [2]. În cazul în care subsumăm ambele tipuri de procese la „ceea ce generic numim gîndire" (p. 107), riscăm să cădem în ipoteza panraționalistă a reductibilității totale a intuiției la gîndirea discursivă [3]. Dimpotrivă, dacă

---

* Astfel, în legătură cu contestarea valabilității absolute a terțului exclus în logica intuiționistă, autorul afirmă că „relativizarea terțului exclus nu este riguroasă, ci mai mult o manieră de a vorbi" (p. 42). Desigur, această *apreciere* asupra rigurozității construcției matematice și a logicii subiacente inițiată de L. E. J. Brouwer este exterioară faptelor ca atare și, în consecință, inadecvată. Este îndoielnică și chiar contradictorie, de asemenea, aprecierea făcută asupra lucrărilor lui J. Hadamard privind creația matematică: pe de o parte, se afirmă că acesta a „sistematizat mai mult sau mai puțin exact" (p. 56 și 65) ideile lui Poincaré — ceea ce ni se pare a fi o devalorizare inacceptabilă și nefondată —, iar, pe de altă parte, că „teoria lui Hadamard despre inconștient este mai elaborată decît cea a lui Poincaré" (p. 68). Sînt, în sfîrșit, inadecvate și unele considerații privind „locul" și „rostul" logicii în cadrul cunoașterii științifice constituite (p. 156—159): după ce „constată" că logica este pîndită de pericolul „înfundării în formalism și tautologie" sau al „dizolvării în empirism și factologie" și, de asemenea, că ea „trebuie să evite adeziunea la un conținut și pătrunderea în explicație", autorul conclude că „logica formală are o bătaie foarte scurtă. Luată concret, nu are o bătaie mai lungă decît o afirmație într-un sistem de cunoștințe" (! ?). Evident însă, nu ne vom fixa analiza pe asemenea asonanțe de limbaj care nu se circumscriu teoriei propriu-zise.

[2] Problema este pusă de J. Hadamard; după el, „procesul de iluminare *nu* este de aceeași natură cu activitatea anterioară" (J. Hadamard, *Essai sur la psychologie de l'invention dans le domaine mathématique*, Paris, A. Blanchard, 1959, p. 43). Anterior, Poincaré precizase că „inconștientul nu ne furnizează *în întregime* rezultatul unui calcul(...) Tot ce putem spera să obținem din aceste inspirații sînt doar punctele de plecare ale unui asemenea calcul" (H. Poincaré, *Science et méthode*, Paris, Flammarion, 1912, p. 158).

[3] Această cale a fost abordată de mult: „Intuiția rămîne în esență o legătură. Și orice legătură este logică (...) de aceea, trebuie să acceptăm caracterul rațional al intuiției" (A. Spaier, *La pensée concrète*, Paris, Alcan, 1927, p. 413).

menținem distincția, trebuie să precizăm natura ei, ceea ce reclamă clarificarea conținutului sintagmei „gîndire inconștientă". Afirmînd că nu toate mijlocirile care intervin în actul intuitiv sînt silogistice, că există și alte genuri de mijlociri decît cele analitice (p. 78—79) — dar care, desigur, nu pot fi *doar* procese fiziologice materiale — , autorul pare să opteze pentru a doua interpretare, dar își oprește reflecția în acest stadiu incipient. El conștientizează necesitatea „cunoașterii mecanismelor *gîndirii*, ale gîndirii *creatoare*" (p. 108, subl. ns.) — pe care, este adevărat, nu își propune să le analizeze —, dar nu sesizează faptul că aceste alte tipuri de mijlociri decît cele logico-analitice se realizează în *alt* cadru formal-simbolic de desfășurare a proceselor psihice decît cel natural-discursiv și care, după cît se pare, joacă un rol fundamental în procesul de creație științifică [4].

Atingem astfel o problemă pe care o considerăm hotărîtoare pentru explicarea intuiției, dar pe care autorul a neglijat-o total: variatele tipuri de limbaje care intervin în cadrul actelor și cunoștințelor intuitive, implicit în cadrul acelui mecanism „în plus" — în raport cu gîndirea discursiv-deductivă — care ar constitui „facultatea intuitivă de cunoaștere".

În lucrare se constată cu justețe că „opoziția mijlocit-nemijlocit, raportată la cunoaștere, nu are atît un izvor gnoseologic, cît unul istoric. *Mijlocirea cognitivă este pusă pe seama logicii*" (p. 77, subl. ns.). Din păcate însă, această observație nu este fructificată în continuare. Într-adevăr, intuiția a apărut ca problemă gnoseologică *după* ce au fost conștientizate, treptat, nu numai virtuțile, ci și limitele gîndirii logice ca sursă de producere a cunoștințelor; mai precis, atunci cînd s-a constatat că gîndirea productivă reclamă un „punct de plecare" pre-deductiv, o „materie primă" de prelucrat, deoarece ea nu face decît să explicitеze sau să transfere — prin mediere — o cunoștință implicită preexistentă, care, neputînd fi concepută ca regresînd *ad infinitum* (Sextus Empiricus), trebuie să „înceapă" undeva. Empirismul a fixat acest punct în sfera sensibilității și a lansat astfel ideea „intuiției sensibile". În replică, raționalismul va restructura modul de înțelegere a funcțiilor intelectului, care nu s-ar rezuma doar la prelucrarea deductivă a cunoștințelor, ci ar avea și potențe inventive [5]: ideile primitive — simple, clare, evidente și distincte — ar rezulta din propria sa autoactivitate în cadrul a ceea ce s-a numit „intuiție intelectivă". Încercînd o soluție de compromis, Kant va reabilita rolul intuiției sensibile ca sursă pre-ductivă, dar va preciza că, fără intervenția sintezei intelective, activitatea acesteia nu produce cunoștințe propriu-zise: în lipsa conceptelor, afirmă el, intuițiile sînt „oarbe". În sfîrșit, iraționalismul va trece de la teza existenței unor premize pre-raționale ale cunoașterii la aceea a afirmării unei cunoașteri intuitive supraraționale, gratulată cu toate calitățile defectelor metodei logico-deductive.

Din această extrem de succintă prezentare se constată că problema intuiției a fost generată de permanentele eșecuri cu care s-au soldat încercările metodei logico-deductive de a se închide în sine, autofundîndu-se solitar [6]. Ea a fost în trecut — și continuă să fie în prezent — conștiința critică, negativă, a rigorismului pan-deductivist, expresia antinomiei funciare produsă cu necesitate de tendințele spre autosuficiență ale acestei poziții metodologice extreme. Acesta este și motivul pentru care i s-au atribuit conținuturi dintre cele mai variate, fiind definită cu predilecție nu atît prin ceea ce *este* ea, cît, mai ales, prin ceea ce *nu este* deducția. Și, avînd în vedere că deducția este un *discurs logic conceptual, necesitar ordonat*, rezultă că intuiția nu poate fi decît *tot ceea ce nu este* un discurs logic conceptual, necesitar ordonat.

Încercînd să valorificăm pozitiv, dialectic, aceste parțiale eșecuri istorice, trebuie să plecăm de la teza că, în actul *unic* de producere a cunoștințelor, intervin, la limită, două tipuri opuse și interdependente de procese. Mai întîi, un proces cu un conținut general abstract, realizat în mod necesar și exclusiv în cadrul limbajului conceptual-discursiv și caracterizat prin *prezența* mediерilor logico-deductive; apoi, un proces cu un conținut particular-concret variabil, realizat în cadrul unei diversități tipologice de limbaje (discur-

[4] „În măsura în care depinde de resursele inconștientului, actul creativ presupune o relaxare a controlului și o regresie spre tipuri de ideație care sînt indiferente la regulile logicii verbale, imperturbabile la contradicție, neatinse de dogmele și tabu-urile așanumitului bun-simț *(common sense)*. În stadiul decisiv al descoperirii, codurile raționamentului disciplinat sînt suspendate(...). (A. Koestler, *The act of creation*, Dell Publishing, New York, 1967, p. 178).

[5] P. Botezatu, *Valoarea deducției*, București, Edit. științifică, 1971, p. 71. În această lucrare găsim o largă și adecvată prezentare a problemei valorii și limitelor deducției și a consecințelor acestora asupra intuiției.

[6] Tocmai de aceea este pe deplin întemeiată analogia pe care o face P. Botezatu *(op. cit.*, p. 197) între această situație istorică și faptele de limitare descoperite de cercetarea contemporană în domeniul teoriilor formale de tip hilbertian.

sive și non-discursive) și caracterizat prin *absența* medierilor logico-deductive. Actul intuitiv se identifică cu acest din urmă proces, de unde rezultă că el are drept caracteristică (negativă) *absența mijlocirii logico-deductive* sau, altfel spus, *prezența nemijlocirii logico-deductive*.

Înseamnă aceasta, oare, absența *oricărei* medieri? Este posibilă, desigur, formularea unei astfel de întrebări, dar ea este lipsită de relevanță, deoarece intuiția apare ca problemă teoretică nu în momentul în care vrem să știm dacă există procese cognitive *total* lipsite de mediere (indiferent de tipul acesteia), ci numai în acela în care ne întrebăm dacă, în afara acelui aspect al procesului de cunoaștere în care *au loc* mijlociri logico-deductive, mai există și un alt aspect în care *nu există* asemenea mijlociri logico-deductive. Cu alte cuvinte, întrebarea pertinentă — singura care generează problematica gnoseologică a intuiției — nu este aceea dacă există cunoaștere nemijlocită *în general* (cunoaștere *absolut* nemijlocită), ci aceea dacă există cunoaștere nemijlocită *logico-deductiv* (cunoaștere *relativ* nemijlocită). Tocmai de aceea interpretările istorice la care ne-am referit anterior nu s-au oprit nicidecum asupra primei întrebări, ci exclusiv asupra celei de-a doua.

A fost necesar să întreprindem această investigație complementară pentru a putea arăta că întreaga construcție teoretică a volumului pe care-l analizăm se bazează pe *substituirea unei întrebări relevante* (a doua) *cu o întrebare irelevantă* (prima), fapt care recircumscrie problema într-un cadru impropriu și determină o concluzie eronată — aceea că „nu există cunoaștere nemijlocită" și că, gnoseologic vorbind, „termenul intuiție nu desemnează nimic". Această deplasare s-a produs atunci cînd s-a trecut de la observația conform căreia „mijlocirea cognitivă este pusă *pe seama logicii*" (p. 77, subl. ns.) la afirmația că „problema majoră a cercetării ține de întrebarea: există cunoaștere nemijlocită sau intuitivă?" (p. 91).

Într-adevăr, dacă punem problema medierii *în general*, vom avea un răspuns univoc și predeterminat: nu există proces de cunoaștere lipsit de mediere și, în consecință, nu există cunoaștere *absolut* nemijlocită, ci numai cunoaștere mijlocită. Dimpotrivă, dacă punem problema medierii *logico-deductive*, trebuie să afirmăm că, pe lîngă cunoștințele mijlocite logico-deductiv, există și cunoștințe nemijlocite logico-deductiv — deși ele sînt mijlocite prin *alte* procese psihice (conștiente sau inconștiente), în cadrul altor tipuri de limbaje; deci, în acest caz, trebuie să afirmăm că există cunoștințe *relativ* nemijlocite. Nu este vorba însă de o simplă diferență de nuanță, de importanță minoră, ci de implicarea sau neimplicarea, în analiză, a dialecticii. Luînd termenul *mijlocire* în extensia sa absolută, nedeterminată, ca mijlocire *în general*, autorul ajunge cu necesitate la concluzia că termenul opus — *nemijlocire* — desemnează ceva ce nu există. Dimpotrivă, dacă dăm aceluiași termen o extensie relativă — vizînd un tip determinat de mijlocire, — vom ajunge la concluzia că și termenul opus își conservă un sens determinat, chiar dacă acesta este doar relativ. Analog, afirmarea interdependenței absolute a fenomenelor ne-ar obliga să respingem, ca fiind vidă în conținut, ideea independenței lor; dar, gîndind dialectic, trebuie să acceptăm că interdependența nu este absolută, ceea ce face posibil să vorbim despre o relativă independență a fenomenelor.

Revenind, în final, la problema intuiției, trebuie să precizăm că nu poate fi concepută teza conform căreia subiectul are un rol creator-pozitiv în cadrul procesului cognitiv, decît dacă acceptăm că el se bucură de o relativă independență. Ceea ce înseamnă că, din punctul său de vedere, subiectul reîncepe cunoașterea — în sens relativ — plecînd de la propria sa subiectivitate. Intuiția reprezintă tocmai acest mod specific în care subiectul se inserează în structurile logico-obiective ale cunoașterii științifice. Din acest punct de vedere — deși pe o cale aparte — ajungem la o concluzie identică cu aceea a autorului: înțelegerea intuiției trece prin înțelegerea rolului subiectului în cunoaștere — și reciproc.

Człowiek i światopogląd

[Omul și concepția despre lume]

(R. P. Polonă)

Nr. 10/1980

Din sumar: JAN WIERUSZ KOWALSKI, *Biserica: „societate perfectă". Despre istoria unei terminologii a doctrinei sociale catolice*; MICHAL HOROSZEWICZ, *Pontificatul papei Ioan-Paul II (I). Focare și tendințe ale contestației*; MIROSLAW NOWACZYK, *Ideologia democrației creștine italiene — tendințe de modernizare*; TADEUSZ WŁODARCZYK, *Pacea în concepția și în acțiunile papei Ioan-Paul II*; MARIA FRANKOWSKA, *Elemente de sincretism religios în revoltele din Mayas*; BRONIUS J. KUZMICKAS, *Karl Rahner: încercare de sinteză între tomism și misticism*; TATIANA W. WASILIEWA, *Martin Heidegger despre noțiunea de „physis"*; TBIGNIEW MUSIAL, *Despre izvoarele vitalității ocultismului.*

Nr. 11—12/1980

Din sumar: JOANNA UGNIEWSKA, *„Istorism fără mituri". Controverse în marxismul italian*; ANDRZEJ CHMIELECKI, *Stanisław Brzozowski și concepția sa despre obiectivitatea cunoașterii*; PIOTR BUCZKOWSKI, *Epistemologia, consensul, generalizarea. Observații asupra sociologiei marxiste a cunoașterii*; IGNACY S. FIUT, *Filogeneza conștiinței în lumina realismului ipotetic al lui Konrad Lorenz*; STANISLAW KWIATKOWSKI, *Rațiune și existență: Hegel, Dilthey, Husserl*; JOLANTA ZELAZNA, *La izvoarele unei hermeneutici heideggeriene*; MARIAN SKRZYPEK, *Modernism catolic și socialism la Lemire*; ADAM SIKORA, *Saint-Simon: știință și viață socială*; MICHAL HOROSZEWICZ, *Pontificatul papei Ioan-Paul II (2). Revendicări și contestări*; JACEK TITTENBRUN, *Despre formalism în general și despre formalism cibernetic în special*; GERMAN Z. RAMISZWILI, *Filozofia muzicii: concepția sistemică și creativitatea executantului.*

Inquiry

(S.U.A.)

Nr. 1/1981

Din sumar: J. O. WISDOM, *Schematica (Schemata) în știința socială. Partea a II-a: Metateoreticul*; K. NIELSEN, *Despre justificarea violenței*; V. HUKSAR, *Nagel despre subiectiv și obiectiv*; A. R. MILLER, *Intenții și condiții ale satisfacerii (Satisfaction)*; J. M. CONNOLY, K.-O. *Apel și pragmatica transcendentală a acțiunii umane.*

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

ELITISMUL POLITIC: ANTINOMII, AMBIŢII ŞI ABDICĂRI *

O abordare critică analitică, de pe liniamentele politologiei marxiste, a conceptului de elită, a teoriilor elitare sau elitiste, se impune cel puţin în literatura noastră de specialitate ca fiind nu numai întrutotul legitimă, ci şi necesară, fără discuţie, oportună. O astfel de întreprindere se fundează deopotrivă pe o raţiune teoretică şi pe una de ordin practic: prima ţine de exigenţa relevării, cît mai exacte, a destinului unui curent de gîndire ce-şi trimite prelungirile şi ecourile pînă astăzi, în spaţiul unor doctrine politice contemporane, cealaltă priveşte necesitatea disocierii atitudinilor ideologice *pro* sau *contra* faţă de elementele, conotaţiile şi semnificaţiile conceptului de elită, care alimentează atîtea puncte de vedere, tendinţe, programe şi acţiuni politice caracterizate prin absolutizarea rolului unor indivizi de excepţie sau al unor minorităţi cu virtuţi şi calităţi superioare restului societăţii, în desfăşurarea procesului istoric. Anumite propensiuni elitare, recurente, se manifestă cu putere în lucrările mai recente ale unor doctrinari occidentali care aplică un tratament ideologic preferenţial fenomenului „elitist", încercînd cu această ocazie recuperarea, „recondiţionarea" unor mai vechi „teorii" în această privinţă. În condiţiile recidivei ideilor elitiste, ale insinuării acestora în însuşi corpul unor doctrine sociobiologice de ultimă oră, cu pretenţii nedisimulat „ştiinţifice", replica hotărîtă a politologiei marxiste, a materialismului istoric, în măsura în care aceasta contribuie la demistificarea şi respingerea argumentată, convingătoare, a unor atare tentative, capătă o importanţă şi o valoare deosebită.

Cartea lui Liviu Zăpîrţan reprezintă un exemplu de asumare a unei problematici spinoase şi, totodată, evanescente. Un cititor grăbit ar putea să vadă în această carte doar o încercare de analiză conceptuală aplicată domeniului politic. Autorul tinde să depăşească însă proiectul iniţial; cedînd seducţiei logicii discursului, el lărgeşte deliberat cadrul dezbaterii şi operează o deschidere a unghiului de percepţie a problemei aduse în discuţie. El remarcă de la bun început că termenul de elită „se referă la elemente ale realităţii social-politice extrem de diverse, de la un autor la altul, de la un curent ideologic la altul, ori, în funcţie de etapele diferite ale istoriei ideilor" (p. 5) şi opţiunea sa pentru un „inventar" al încercărilor teoretice care şi-au adjudecat termenul de elită fără nici o reticenţă sau care au preferat utilizarea unor noţiuni cu conţinuturi similare este perfect motivată.

Termenul de elită — desemnînd, într-o primă accepţie generală, individualităţile politice şi sociale proeminente, care, prin aptitudinile şi performanţele lor, se deosebesc de masa membrilor societăţii — acreditează, în condiţiile unor situaţii determinate în planul vieţii politice reale, legate de disimetria relaţiilor între protagoniştii acesteia, ascendentul absolut al unei minorităţi active şi activizante asupra unei majorităţi considerate mai mult sau mai puţin pasivă. Apelul la termenul de elită necesită însă recursul la contextul, cauzele şi condiţiile sociale favorizante ale apariţiei, manifestării şi persistenţei fenomenului elitist, ale emergenţei ideii potrivit căreia în viaţa politică supremaţia elitei este un dat constitutiv, etern, imuabil. În absenţa oricăror precizări de asemenea natură, frontiera ce separă o astfel de accepţiune a termenului de elită de înţelesul altor noţiuni, proprii de asemenea registrului politic, prin care sînt identificaţi deţinătorii puterii, liderii, „eroii", „figurile istorice", „geniile politice" etc. este pur convenţională.

Autorul sesizează, cu deplină dreptate, că teoriile elitare ignoră sau minimalizează determinarea socială obiectivă a politicii, că în interiorul lor sînt exagerate trăsăturile particulare ale unor indivizi ce se detaşează de masă prin virtuţile lor înnăscute şi care imprimă prin actele lor un anumit sens mersului istoriei. „Această interpretare individualistă — subliniază Liviu Zăpîrţan — cu pretenţii de universalitate a vieţii social-politice devine posibilă numai atunci cînd în societate se dez-

* Liviu Zăpîrţan, *Contribuţii la critica teoriilor elitare*, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1979, p. 296 p.

voltă relaţii de producţie (de proprietate în special) care au ca purtător individul, « liber » să se manifeste în singularitatea sa chiar împotriva semenilor. Un asemenea cadru social a fost dezvoltat în istorie de către burghezie" (p. 17).

Geneza teoriilor elitare apare astfel indisolubil legată de ascensiunea politică a burgheziei, de consolidarea relaţiilor de producţie specifice capitalismului, întemeindu-se pe principiul „libertăţii juridice a individul" şi pe manifestarea tot mai puternică a fenomenelor de „fetişizare" juridică a relaţiilor politice. În aceste condiţii se produce de fapt sublimarea „supradimensionării anistorice" a rolului individualităţii politice în concepţii şi doctrine cu un grad tot mai înalt de elaborare şi mistificare ideologică: „Ca urmare « elitele » politice care grupează *indivizi* se constituie ca « realitate » socială ce poate fi teoretizată numai odată cu apariţia burgheziei şi a modului ei specific de a le reflecta ideologic" (p. 19). Ignorînd deliberat contribuţia maselor la înfăptuirea istoriei, adepţii teoriilor elitare se situează la antipodul concepţiei marxiste care are în vedere dialectica raporturilor dintre personalităţi şi mase, dintre factorul subiectiv şi cel obiectiv, dintre individual şi social în dinamica progresului istoric. Aceste teorii îşi afirmă adversitatea, însă şi în raport cu o întreagă tradiţie intelectuală, ataşată valorilor democraţiei, egalităţii şi libertăţii sociale, pe care, paradoxal, tot revoluţia burgheză le-a propulsat în prim planul ideilor politice moderne.

Autorul consideră că elementele definitorii ale „elitei" politice, ale modelului elitist în funcţionarea şi explicarea procesului istoric, se prefigurează încă în opera lui Machiavelli, care a analizat mecanismele politice ale timpului său, şansele unei personalităţi de excepţie — *Principele* — de a înrîuri cursul evenimentelor. „Machiavellismul " ca soluţie politică nu reprezintă altceva decît o variantă de strategie a acţiunii politice, epurată de „balastul" valorilor morale comune, ce mizează pe capacitatea conducătorului politic conştient de misiunea sa istorică, de a uza de toate mijloacele susceptibile de a conduce către scopul urmărit. Într-un anumit sens, „deoarece nu propune o formă de organizare şi de conducere a societăţii de către popor, ci de către un « ales » (p. 31), modelul politic al florentinului este „elitist", desigur nu în exclusivitate, nu în totalitatea articulaţiilor sale. Machiavelli este mai degrabă un precursor, ale cărui intuiţii au deschis o pîrtie, „o filieră" ce avea să se configureze ca atare, ulterior, prin alte contribuţii intelectuale de inspiraţie elitară *expressis verbis*.

Liviu Zăpîrţan depistează o veritabilă „schemă" explicativă de factură elitară şi la fondatorul, mai mult sau mai puţin recunoscut, al sociologiei, A. Comte, în a cărui viziune religia „pozitivă" succede dezordinii materiale din societate abia atunci cînd puterea este exercitată de sacerdoţi şi savanţi (sociocraţia), o elită spirituală aflată într-o poziţie privilegiată în raport cu restul societăţii şi sustrasă determinismului social.

În cadrul romantismului politic german, autorul aduce în dezbatere „Eul" fichtean, „geniul romantic", aristocratismul spiritual contrapus masei amorfe de către Schelling sau Schopenhauer, de fapt un elitism *sui generis*, întemeiat pe inserţia într-o sferă pură, transcendentă, a idealului cultural, a unei spiritualităţi proiectate dincolo de lumea prozaică. La rîndul ei, recuzarea moralei creştine, a egalitarismului, invitaţia întru sfărîmarea „lanţurilor" ce împiedică afirmarea supraomului, constituie, în cazul lui Nietzsche, tot atîtea expresii violente ale unei adeziuni la o „nouă morală" proprie unei „elite" formate din „giganţi", din individualităţi istorice superioare, adevărate forţe dezlănţuite ale naturii. Autorul surprinde un fapt de o importanţă capitală şi anume că: « Elita » lui Nietzsche păstrează coordonatele individualismului, dar trăsăturile elitare sînt generalizate atît la scara grupului social « ales », cît şi la nivelul fiecărui individ care îl compune. Este o « elită » ruptă de mase în toate sferele de activitate, iar sistemul de valori se afirmă prin prisma criteriilor care îi asigură puterea. Dominaţia în stat va determina prin urmare toată viaţa politică a « elitei »" (p. 51—52).

Teoria elitelor şi-a aflat însă deplina consacrare, arată autorul, abia prin contribuţiile reprezentanţilor şcolii sociologice şi politice italiene, Vilfredo Pareto şi Gaetano Mosca, la care trebuie adăugate lucrările unui Max Weber şi ale unui Roberto Michels. Aşa cum remarcă Liviu Zăpîrţan: „Într-o definiţie preliminară a « elitei », Pareto are în vedere vîrfurile piramidei, grupul social aflat în fruntea structurilor sociale" (p. 62). În 1902, în lucrarea consacrată sistemelor socialiste, Pareto nu ezită să egaleze elita cu aristocraţia. *Tratatul de sociologie*, în special în finalul tomului secund, dezvoltă pe larg însă o concepţie politică elitistă extinsă la scara societăţii globale, identificînd în elită, în circulaţia elitelor elementele-cheie ale echilibrului şi dinamicii istorice. „Deficitul fundamental al concepţiei paretiene — arată autorul clujean — provine din ruptura postulată între acţiunile « logice » ale economicului şi cele « non-logice » ale politicului. Marx a asigurat obiectivitatea în ştiinţele sociale, accentuînd tocmai determinarea factorilor materiali, social-economici" (p. 77). G. Mosca, la rîndul lui, dovedeşte acelaşi „schematism istoric", aceeaşi dihotomie rigidă între elită şi mase,

între minoritatea activă şi majoritatea inertă din punct de vedere politic.

Roberto Michels este evocat pentru aportul pe care autorul celebrei lucrări dedicate partidelor politice, precum şi tendinţelor oligarhice ce grevează activitatea unor mişcări de masă l-a avut în ceea ce priveşte configurarea unei noţiuni mai nuanţate, mai pertinente, de elită. Autorul arată că: „Michels urmărea să descopere în aria fiecărei clase sociale acele elemente elitice care se ridică deasupra masei de membri, fiind convins că în acest fel poate contura un tablou mult mai bogat al relaţiilor de putere dintre « elite » şi masa de membri ai societăţii (...) Neînţelegînd esenţa puterii politice democratice şi rămînînd în sfera unei analize formale a puterii, Michels credea că este posibil un regim politic rezultat din acţiunea « elitelor » în cadrul democraţiei burgheze" (p. 113). Acest lucru s-a dovedit în cele din urmă sursa unor vicii de reprezentare a realităţii politice înseşi.

O secţiune importantă, cu pondere considerabilă în structura lucrării, priveşte recrudescenţa tendinţelor elitare în gîndirea burgheză contemporană. Căutînd o punte de legătură între elitismul clasic şi teoriile elitare actuale, autorul face, în continuare, apel la unele contribuţii intelectuale ale unor gînditori de diferite orientări din perioada dintre cele două războaie mondiale, susceptibili de a fi integraţi în curentul de gîndire pe care îl cercetează. Procedeul este însă dacă nu abuziv în privinţa unora dintre ei, cel puţin riscant prin şansele ce le are de a estompa diferenţele şi nuanţele existente în realitate între teoreticienii elitelor politice şi gînditorii ce şi-au exprimat într-un fel sau altul neîncrederea în capacitatea de acţiune istorică a maselor. Evocarea lui Mannheim, de pildă, are în acest sens o valoare demonstrativă discutabilă. Nu înţelegem, de asemenea, de ce autorul consacră un interes pasager, numai unor reprezentanţi de marcă ai gîndirii politice rasiste, geopoliticienilor, inspiratorilor pseudodoctrinei fasciste (O. Ammon, V. de Lapouge, H. S. Chamberlain, L. Woltmann) şi chiar „doctrinarilor" fascişti propriu-zişi. Filiera pe care s-ar fi înscris, astfel, demersul teoretic al cercetătorului clujean ar fi fost probabil mult mai adecvată scopului investigaţiei urmărite.

În sociologia şi psihologia contemporană conceptul de elită a continuat să facă, în urma unei adopţiuni explicabile, o spectaculoasă carieră. Nu au lipsit nici unele tentative de operaţionalizare a conceptului de elită.

Liviu Zăpîrţan procedează, cu multă aplicaţie, la delimitarea elementelor „tradiţionale" ale conceptului, de dimensiunile sale actuale sociologico-politice, sesizabile în corpul teoretic al unor doctrine dintre cele mai diverse. Problematica elitară se converteşte sau se deghizează îndărătul unei problematici aparent noui, cum este cea a *leadership*-ului, în condiţiile societăţii de masă.

Autorul se dovedeşte un cunoscător competent al principalelor direcţii, pe care a evoluat dezbaterea teoretică din ultimele decenii, în jurul conceptului de elită. El trece în revistă, cu un pronunţat simţ critic, un evantai larg de doctrine social-politice, un număr însemnat de lucrări ale unor teoreticieni ca: H. Lasswell şi M. Kaplan. S. Keller, R. Aron, K. Deutsch, G. Parry, R. Dahl, T. B. Bottmore, N. Poulantzas, R. Dahrendorf, J. K. Galbraith, J. Meynaud, J. Ellul, Fl. Hunter, R. Wilkinson, B. Barber, T. Parsons, A. Rose, D. Riesman şi alţii. De o apreciere favorabilă se bucură concepţia critică, radicală, a lui C. Wright Mills privind structurarea „elitei puterii" în Statele Unite. Autorul american a studiat, pe baza unei bogate informaţii statistico-sociale, tendinţele de concentrare a puterii economice, a prerogativelor de decizie politică şi militară într-o sferă extrem de restrînsă, dar extrem de influentă. Avem de-a face, practic, cu o întrepătrundere şi o identificare a elitelor din cercurile economice, politice şi militare, cu coagularea unei elite unice a puterii. „Modul ei specific de a se manifesta — subliniază, pe urmele lui Mills, autorul clujean — nu se referă la un grup social anume, ci la economie şi la instituţiile pe care le stăpîneşte (statul, armata) (...) Puterea, constată pe bună dreptate Mills, nu derivă din personalitate ci din accesul la instituţiile care o emană, asigurat de apartenenţa la clasa dominantă, la vîrfurile ei de « elită »" (p. 217).

Sîntem întrutotul de acord cu autorul care, încheind panorama teoriilor elitare contemporane, dezvăluie, în spatele puterii „elitei", o tendinţă politică ce se cere înţeleasă ca „posibilitate a grupului aflat în fruntea ierarhiei sociale de a utiliza sistemul suprastructural în slujba clasei proprii" (p. 227).

Contribuţia originală a lui Liviu Zăpîrţan apare cel mai pregnant în capitolul final, intitulat *Privire critică asupra elitismului. Opoziţia lui faţă de democraţie.* Cu acest prilej, autorul clujean configurează elementele principale ale *elitismului* ca *model teoretico-ideologic de organizare şi conducere a societăţii burgheze* (p. 228). Sistematizarea şi valorizarea ideologică, de pe poziţiile concepţiei politice marxiste, a punctelor de vedere elitare trecute în revistă, este străbătută de un spirit *antielitar*, care le circumscrie unor condiţii sociale, politice şi spirituale, unor cauze obiective în plan istoric, unor tendinţe politice determinate ce-şi dobîndesc astfel cristalizarea în plan doctrinar. Consemnînd

„incompatibilitatea de esenţă" între idealul elitist de organizare şi conducere a societăţii şi principiile comunismului, Liviu Zăpîrţan consideră că eliminarea elitismului, a inegalităţii între oameni, se realizează în ultimă instanţă de-a lungul unei procesualităţi istorice: „În socialism se realizează primele apropieri istorice de relaţiile specifice societăţii comuniste. Ca urmare are loc un proces de continuă adîncire a democraţiei socialiste, de atragere a maselor la conducerea tuturor treburilor politice. Se dezvoltă bazele unei organizări social-politice antielitare, care constituie o treaptă în realizarea tot mai hotărîtă a unei societăţi a omului pentru om, în care conducerea devine o problemă ştiinţifică a întregii societăţi" (p. 269—270).

Cartea vehiculează o informaţie bibliografică impresionantă; discursul filozoficopolitic pe care-l realizează autorul este adînc implantat într-un univers de o stringentă actualitate ideologică. Virtuţile generale ale lucrării sînt însă date de valoarea şi bogăţia conţinutului de idei, de perspectiva pe care o deschide, de dezbaterea pe care o fixează într-un sistem de referinţă corespunzător.

Mihai Milca

PROBLEME ACTUALE ALE DIALECTICII SOCIALE*

Volumul reuneşte — potrivit menţiunii făcute de autori — cîteva din rezultatele dezbaterilor şi cercetărilor catedrei de materialism dialectic şi istoric a Academiei „Ştefan Gheorghiu". Este vizat, cu precădere, „modul în care tezele generale ale dialecticii materialiste capătă o nouă ilustrare şi dezvoltare în activitatea teoretică şi politică a Partidului Comunist Român" (p. 7).

Primul studiu, *Dialectica şi socialismul*, care dă şi titlul volumului, este semnat de Constantin Borgeanu. Dialectica, subliniază autorul, face parte din ansamblul ideilor-cheie ale gîndirii contemporane, asistăm chiar „la o veritabilă competiţie pentru a o ataşa la diferite curente de idei proprii epocii noastre" (p. 10). Printre factorii care au contribuit la această situaţie sînt menţionate, pe de o parte, puternica dezvoltare a ştiinţei, refuzul categoric al sechelelor mecanicismului, pătrunderea spiritului dialectic în chiar ceea ce numim „simţul comun", iar pe de altă parte, profundele transformări ale vieţii sociale. „Realitatea socială contemporană — observă C. Borgeanu — oferă mereu surprize amatorilor de scheme comode, de modele date odată pentru totdeauna, de configuraţii fixe" (p. 12). Un loc esenţial în acest cadru revine socialismului, ca mod revoluţionar de organizare socială: „Mişcarea spre socialism întruchipează o direcţie esenţială a dialecticii realităţii contemporane şi impune totodată o continuă reînnoire, dezvoltare a acestui instrument de cunoaştere şi transformare a lumii" (p. 12).

În dezbaterile filozofice din zilele noastre în legătură cu statutul contemporan al dialecticii, autorul distinge două tendinţe extreme: una dintre ele persistă în străduania de a canoniza dialectica obiectivă, de a reduce dialectica subiectivă la o reflectare mai mult sau mai puţin mecanică a dialecticii obiective: cealaltă încearcă să impună pe prim plan dialectica subiectivă, să reducă întreaga dialectică la ea, relativizînd-o la extrem. Întreaga viaţă socială — subliniază autorul — „demonstrează validitatea şi eficienţa dialecticii ca instrument de cunoaştere şi acţiune, a unei *dialectici* care *depăşeşte unilateralitatea, realizează unitatea organică a obiectivului şi subiectivului, absolutului şi relativului, care se manifestă în practica vie, revoluţionară, care capătă în procesul acestei practici noi şi noi forme de manifestare*" (p. 16).

O asemenea dialectică — net opusă oricăror rigidităţi şi îngustimi, deschisă la înnoiri — îşi găseşte expresia concretă în strategia Partidului Comunist Român de edificare a noii societăţi, în documentele care consemnează această strategie, în conceptele fundamentale care o exprimă pe plan teoretic.

Autorul analizează implicaţiile dialectice profunde ale unor concepte fundamentale pentru surprinderea procesului revoluţionar din ţara noastră, cum este cel de *societate socialistă multilateral dezvoltată*. În acest cadru este analizată şi *noua dialectică a cantităţii şi calităţii*, profund caracteristică dezvoltării socialiste a României în această etapă, orientarea hotărîtă a întregii noastre vieţi social-economice, politice, culturale spre problemele de ordin calitativ. Înţelegerea dialectică, revoluţionară a procesului dezvoltării sociale — atrage atenţia Constantin Borgeanu — implică şi o nouă viziune asupra însuşi miezului dialecticii: *teoria contradicţiei*. Evidenţiind contribuţia de prim ordin a tovarăşului Nicolae Ceauşescu, secretarul general al partidului, în elaborarea şi aprofundarea acestor concepte şi teorii, autorul subliniază că socialismul deschide, de fapt, în faţa dialecticii un nou capitol de istorie, cu probleme noi a căror soluţionare impune

* *Dialectica şi socialismul*, Bucureşti, Edit. politică, 1980, 195 p.

imaginaţia, efort creator, depăşirea a nenumărate dificultăţi.

În continuare, Viorel Popescu este prezent cu două studii dense, legate organic de tema generală a volumului: *Legitate obiectivă şi acţiune umană în procesul edificării societăţii socialiste în România* şi *Dialectica intereselor în procesul edificării societăţii socialiste în România*, ambele subordonate problemei de mare actualitate a determinismului social, a modului de inserţie a activităţii umane în procesul devenirii social-economice şi politice.

Cerinţele legilor sociale obiective, arată autorul, se înfăptuiesc prin activităţi umane, printr-o dinamică socială şi psihosocială extrem de complexă. După opinia autorului, punctul de vedere potrivit căruia legile obiective s-ar transforma în condiţiile socialismului dezvoltat în *legi absolute* este extrem de vulnerabil: „Întrucît legile absolute sînt definite deseori prin absenţa factorilor cu acţiune opusă, este greu de acceptat ideea că asemenea legi s-ar manifesta în vreo societate, date fiind contradicţiile procesului istoric, multitudinea factorilor care acţionează în domeniul social-istoric. Pare mult mai demnă de luat în considerare opinia că şi în socialism, inclusiv în procesul edificării societăţii socialiste multilateral dezvoltate, legile obiective vor continua să aibă un caracter de tendinţă. *Gradul de tendenţialitate este însă diferit faţă de cel al legilor formaţiunilor sociale precedente şi aceasta constituie o particularitate*" (p. 39), explicabilă prin diminuarea acţiunii factorilor cu acţiune opusă şi prin prezenţa unor procese legate de adîncirea caracterului conştient al dezvoltării sociale. Un alt aspect esenţial, subliniază Viorel Popescu, specific legilor obiective în socialism ţine de faptul că acestea „se caracterizează printr-o inserţie superioară, în mecanismele acţiunii lor, a subiectivităţii umane" (p. 41). Această amplificare a momentului subiectiv se îngemănează — în condiţiile socialismului — cu tendenţiabilitatea specifică legilor, justificînd, după opinia autorului, concluzia că „în socialism avem de-a face cu un nou tip istoric de legi obiective" (p. 41).

În acelaşi cadru al determinismului social este analizată şi *dialectica intereselor* în condiţiile societăţii socialiste, ca una din verigile principale prin care se realizează transformarea acţiunii legilor sociale obiective în atitudini, comportamente, mentalităţi şi activităţi concrete ale indivizilor, grupurilor, păturilor, claselor sociale, naţiunilor. În condiţiile socialismului, precizează autorul, „pentru prima dată în istorie, interesele fundamentale ale tuturor claselor şi categoriilor sociale coincid în esenţă cu tendinţele obiective ale dezvoltării societăţii, se înfăţişează ca interese ale progresului social" (p. 63). Chiar dacă între unele interese ale claselor şi grupurilor sociale pot apărea, şi în socialism, anumite contradicţii, acest fapt nu anulează tendinţa lor generală de a se înscrie pe linia cerinţelor generale ale dezvoltării societăţii, în ansamblul ei.

În cadrul societăţii socialiste, arată autorul, referindu-se concret la dinamica complexă a devenirii social-economice, culturale şi politice din ţara noastră, „aprecierea justă şi luarea în considerare a intereselor în activitatea de conducere a vieţii sociale este parte integrantă a procesului de utilizare a legilor sociale obiective, a determinismului social" (p. 73).

Analizînd *Dialectica puterii politice şi a democraţiei în socialism*, Ion Florea şi Virgil Măgureanu evidenţiază, în confruntarea deschisă cu teoriile politice ale „noii filozofii", principalele aspecte, teoretice şi practice, ale vieţii politice în condiţiile societăţii socialiste, ale procesului revoluţionar din ţara noastră.

Încă de la începuturile societăţii socialiste, arată autorii, democraţia este cosubstanţială, complementară puterii politice: „Democraţia socialistă a exprimat de la început capacitatea de acţiune politică şi control a maselor în frunte cu clasa muncitoare asupra deciziilor puterii politice, precum şi a cadrului politic şi valoric de asigurare a libertăţii şi egalităţii tuturor cetăţenilor în raport cu pîrghiile puterii" (p. 77).

Cititorul parcurge, cu interes, analizele autorilor cu privire la manifestările dogmatismului în domeniul puterii politice şi al democraţiei. Dogmatismul, se precizează în articol, s-a reflectat şi în încercarea de a absolutiza *forma* puterii politice din perioada de trecere de la capitalism la socialism, ea fiind considerată drept modelul ideal şi unic posibil de putere politică în etapa dezvoltării orînduirii socialiste, indiferent de circumstanţele istorice concrete din diferite ţări. Dogmatismul s-a manifestat ca opus democraţiei, încercînd să elimine din viaţa socială dialogul politic şi ideologic, înlocuindu-l cu metode administrative de constrîngere. Istoria a demonstrat însă incompatibilitatea socialismului cu asemenea teorii şi practici politice: „Indiferent de particularităţile istorice şi de dificultăţile ce le are de învins puterea politică a clasei muncitoare, ea trebuie să acţioneze necontenit sub controlul maselor populare, asigurînd în fiecare etapă dezvoltarea iniţiativei maselor, garantarea drepturilor şi libertăţilor cetăţeneşti (...) concordanţa deplină între metodele folosite de puterea revoluţionară şi cerinţele procesului democratic" (p. 78).

În socialism, precizează autorii, *sistemul puterii* tinde să se identifice cu *sistemul politic*,

în cadrul unui proces istoric treptat, în decursul căruia sistemul puterii se lărgeşte cuprinzînd în cadrul său toate instituţiile de stat, organizaţiile politice şi obşteşti, orientate în direcţia promovării şi realizării intereselor economice şi politice fundamentale ale maselor muncitoare. În societatea noastră socialistă, apreciază autorii, sistemul puterii politice coincide cu sistemul politic în ansamblu; el integrează, în primul rînd, partidul comunist ca forţă politică conducătoare, apoi statul ca principal instrument de realizare a deciziilor politice, precum şi toate organizaţiile de masă şi obşteşti, pe temeiul unei strînse legături între putere şi democraţie: „Puterea politică în societatea românească contemporană îşi bazează legitimitatea şi se manifestă ca autoritate politică prin participarea la decizie şi control a tuturor claselor şi categoriilor sociale asupra cărora ea se exercită, prin valorile nobile pe care ea le realizează, ale democraţiei şi echităţii socialiste, ale umanismului revoluţionar, ale socialismului şi păcii" (p. 88—89).

În amplul studiu al lui Constantin Popovici cu privire la *Dialectica afirmării omului în societatea socialistă*, analizele nuanţate şi desfăşurate pe multiple planuri converg spre evidenţierea soluţiilor pe care societatea socialistă, ca nou tip istoric de orînduire socială, le aduce problematicii omului. Actualitatea acestei teme este accentuată de larga penetraţie în acest domeniu a confruntărilor ideologice şi politice: „De aceea — constată autorul — cercetarea teoretică a libertăţii şi umanismului şi mai ales întruchiparea lor în conţinuturi reale ale vieţii omului şi societăţii în socialism vor continua încă multă vreme confruntarea cu adevăratele şi falsele sensuri ce le-au fost atribuite în istoria presocialistă" (p. 94). Abia transformarea radicală a esenţei relaţiilor sociale de producţie, prin revoluţia socialistă, mută centrul de greutate al unui întreg sistem de raporturi vitale dintre oameni din sfera subiectivului în cea a obiectivului.

În studiul *Socialismul şi progresul moral*, Constantin Vasile insistă cu precădere asupra analizei conceptului de progres moral şi a criteriilor lui. „Progresul moral — arată autorul —, ca proces obiectiv, nu evoluează ca o latură separată a progresului social, ci apare ca o latură intrinsecă a acestuia din urmă (...). Desigur, progresul moral nu urmează automat celelalte laturi ale progresului social, dar între evoluţia ascendentă a moralităţii şi celelalte laturi ale vieţii sociale există un raport de conexiune şi determinare, toate laturile vieţii sociale formînd, la o analiză profundă, un sistem" (p. 140). În condiţiile dinamicii socialismului în ţara noastră, observă C. Vasile, dialectica progresului moral se caracterizează prin: *a)* schimbarea şi *îmbogăţirea structurii morale*, omogenizarea ei treptată; *b)* capacitatea de *adaptare morală* a oamenilor la dezvoltarea rapidă a vieţii economice şi spirituale a societăţii;

c) creşterea *rolului creator al moralei* în asigurarea convieţuirii socialiste; *d)* accentuarea *ponderii elementelor teoretice* în conţinutul conştiinţei morale socialiste; *e)* amplificarea *forţei opiniei publice* în respingerea fenomenelor negative, retrograde, pentru afirmarea principiilor eticii şi echităţii socialiste.

Progresul moral nu este liniar, subliniază autorul, iar criteriile lui nu se confundă cu observarea unor norme morale. „Criteriul complex al progresului moral — arată C. Vasile — îl reprezintă nivelul de umanizare a relaţiilor dintre indivizi; al studierii şi rezolvării conflictului dintre bine şi rău; al dinamicii relaţiilor dintre individ şi societate; amplificarea orizontului moral şi spiritual, bogăţia emoţională şi raţională a personalităţii; eficacitatea normelor, valorilor şi principiilor în aprecierea comportării oamenilor în societate, în realizarea bunei convieţuiri în societate" (p. 155).

Volumul se încheie prin studiul lui Ion Florea, *Corelaţia dintre „naţional" şi „mondial" în dezvoltarea istorică*. Autorul distinge între conceptul de *mondial* şi cel de *internaţional*, precizînd că „mondialul" desemnează factorii şi raporturile cu caracter planetar, global, în timp ce „internaţionalul" vizează atît procese şi raporturi cu caracter planetar, global, cît şi relaţii inter-naţionale şi fenomene social-politice şi economice privind relaţiile externe ale statelor şi ale organizaţiilor politice. Fiecare din aceste concepte formează un cuplu dialectic distinct cu categoria de naţional; perechea mondial-naţional vizează corelaţia fenomenelor istorice şi social-politice la scară mondială, în timp ce perechea naţional-internaţional pune accentul pe rolul şi interacţiunea societăţii omeneşti cu factorii internaţionali.

Analizînd procesul de „mondializare" a istoriei, I. Florea evidenţiază complexitatea lui, intensificarea lui mai ales după al doilea război, odată cu amplificarea procesului de eliberare a popoarelor de sub jugul colonialismului, odată cu manifestarea liberă şi independentă a tuturor popoarelor lumii. „Mondializarea — scrie autorul — se exprimă astăzi prin imposibilitatea izolării vreunei ţări de restul lumii, prin falimentul total al autarhismului şi izolaţionismului, chiar dacă este vorba de ţări mari şi bogate în resurse, precum marile puteri. Dezvoltarea colaborării şi cooperării

economice internaţionale este o necesitate în dezvoltarea tuturor ţărilor" (p. 175).

În ansamblul său, volumul *Dialectica şi socialismul* supune atenţiei opiniei publice o dezbatere interesantă a unor probleme de primă importanţă pentru înţelegerea dinamicii vieţii sociale în procesul edificării socialismului.

Luminiţa Oţelea

UN MODEL EPISTEMOLOGIC AL PROGRESULUI ŞTIINŢIFIC*

Pentru o cercetare epistemologică românească, anii din urmă au marcat, indiscutabil, o însemnată mutaţie calitativă. După ce, mai cu seamă în deceniul al şaptelea, au fost publicate aproape exclusiv studii cu caracter de prezentare şi analiză critică (aceasta din urmă întrecînd adesea ca pondere pe cea dintîi) a contribuţiilor mai mult sau mai puţin semnificative din gîndirea epistemologică mondială, de o vreme asistăm la încercări tot mai convingătoare de înscriere efectivă în confruntarea de idei pe plan internaţional. Astfel, Mircea Flonta a deschis o nouă perspectivă asupra mult discutatei problematici cu privire la analiticitate, Vasile Tonoiu a elaborat, prin concepţia sa asupra „referenţialului", un model asupra creşterii cunoaşterii care, în multe privinţe, se dovedeşte mai satisfăcătoare decît cel kuhnian bazat pe noţiunea de paradigmă, Teodor Dima a propus, între altele, un interesant „model simplificat de cercetare ştiinţifică", iar Ilie Pârvu desfăşoară, în diverse studii, un întreg evantai de sugestii şi gînduri cu un vădit accent personal, care urmează, de bună seamă, să se articuleze într-o viziune sintetică de real interes. În acest context se cuvine circumscrisă şi lucrarea semnată de Angela Busuioc Botez, *Dialectica creşterii ştiinţei*.

Departe de a se mulţumi cu abordarea facilă, după criteriul cronologic, a teoriilor despre creaţia şi dezvoltarea ştiinţei, Angela Busuioc Botez înaintează către stratul adînc al mobilurilor care au determinat, în anumite contexte social-istorice, apariţia unei anumite şi nu a oricărei concepţii asupra acestui subiect mereu actual. Demersul se va dovedi inspirat, autoarea reuşind să pună în lumină o anume logică în succesiunea cercetărilor asupra progresului ştiinţific, să dezvăluie existenţa unui traseu coerent urmat de acestea, traseu marcat de însemnele dialecticităţii: cunoaşterea progresului ştiinţei a trebuit, astfel, să treacă în chip necesar printr-o etapă a descripţiei fenomenologice concret-empirice, la nivelul sociopsihologiei, pentru a se ridica apoi la modalitatea abstract formală de prezentare, în cadrul logicii, iar apoi, ca urmare a clarificărilor devenite posibile în aceste etape, a putut să se înalţe la o perspectivă concret-logică de abordare, dialectică deci, la nivelul epistemologiei.

Demn de remarcat este aici faptul — şi în aceasta rezidă principalul interes al lucrării — că aceste modalităţi de abordare a creşterii cunoaşterii nu se suprapun pur şi simplu, cum am lăsat să se înţeleagă, unei succesiuni cronologice, mai mult chiar, ele nu pot fi aflate „în stare pură" la un autor sau altul.

Este, apoi, meritul autoarei sesizarea, în deconcertantul caleidoscop de teorii şi concepţii epistemologice, a trei atitudini distincte, specifice, faţă de condiţiile de constituire a cunoaşterii ştiinţifice, ca şi faţă de procesele ei de creştere sau de raportare a diverselor categorii şi concepte epistemice, anume, modalitatea *cumulaţionistă*, *mutaţionalistă* şi *sistemică*. Raţiuni profunde conduc către acest mod de structurare, prin nimic convenţional, a modalităţilor tipice de prezentare epistemologică a dezvoltării ştiinţei, autoarea urmărind, în acest scop, funcţionarea cuplurilor categoriale şi conceptuale (ca obiect-subiect, geneză-structură etc.). caracterizarea specifică a procedeelor metodologice şi logice de investigare a creşterii ştiinţei, a criteriilor de validare, a nivelurilor succesive de cunoaştere ştiinţifică, a proceselor mentale ce realizează dezvoltarea cognitivă etc.

Dezvoltînd o sugestie prezentă în opera lui Mario Bunge, autoarea realizează o semnificativă paralelă între principalele modele epistemologice de interpretare a dinamicii ştiinţei şi tipurile denumite de epistemologul amintit „*black-box*", „*grey-box*" şi „*translucid-box*" (descriptiv, explicativ şi, respectiv, comprehensiv). Astfel, viziunea *cumulaţionistă* se prezintă ca un model teoretic de tip *black-box*, care încearcă doar descrierea funcţionării sistemului ştiinţific gata realizat, cu o lipsă de interes totală (explicit exprimată!) faţă de mecanismul producerii ştiinţei. Viziunea *mutaţionistă* este apreciată ca o etapă superioară în cunoaşterea cercetărilor asupra ştiinţei, deoarece ea se ocupă în mod expres de modul în care pare noutatea ştiinţifică, introducînd în modelul de dezvoltare a ştiinţei variabile care se referă la mecanismul intrinsec prin care se produc modifică-

* Angela Busuioc Botez, *Dialectica creşterii ştiinţei (o abordare epistemologică)*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1980, 228 p.

rile din profunzime. Ea corespunde tipului *grey-box*. Pe aceeaşi bază, viziunea *sistemică* este pusă în corespondenţă cu tipul *transiucid-box*, întrucît ea urmăreşte să înfăţişeze ştiinţa şi organismul biologic, privite ca obiecte-model, într-o aceeaşi reprezentare teoretică, anume teoria sistemelor adaptive, încercînd, pe această cale, să fundamenteze axiomatic teoria asupra creşterii ştiinţei ca un model logico-matematic. Această din urmă viziune face cu putinţă articularea unei teorii comprehensive propriu-zise, care, înlăturînd eşafodajul euristic şi metaforic, se constituie ca interpretare şi explicaţie ştiinţifică a procesului de dezvoltare a ştiinţei.

Cum perspectiva sistemică include însemnate elemente dialectice (recunoaşterea unităţii contradictorii dintre subiect şi obiect, logic şi istoric, continuu şi discontinuu), ea poate servi ca punct de plecare pentru realizarea, pe fundamentele teoriei dialectice a dezvoltării, unui model dialectic comprehensiv al ştiinţei, în vederea explicării, înţelegerii şi interpretării cauzelor, a implicaţiilor lor şi a sensului de evoluţie a ştiinţei, precum şi a prospectării şi influenţării ei. Aceasta este, dealtfel, ideea care rămîne mereu în atenţia autoarei pe întreg parcursul analizelor întreprinse şi care, în cele din urmă, se va finaliza într-un model propriu asupra creşterii cunoaşterii ştiinţifice.

După rescrierea şi, am putea spune, regîndirea dialectică a cercetărilor îndreptate asupra actului creator în ştiinţă, prilej de valorificare, în lumina noii structuri, a tezelor de psihologie a creaţiei (brainstorming-ul lui Osborn, sinectica lui Gordon, organigramele lui Moles şi Drevet, asimilarea-acomodare a lui Piaget etc.), de logică a descoperirii (Hintikka, Hanson, Popper etc.) şi, în fine, de epistemologie propriu-zisă (precum viziunea zisă cumulaţionistă a Cercului vienez, cea mutaţionistă a „noii filozofii a ştiinţei" şi cea sistemică a lui Blachowitz, Ackerman, Hesse, D. de Solla Price), Angela Busuioc Botez rezervă cel mai amplu spaţiu modelului materialist-dialectic al dezvoltării ştiinţei. Atracţia manifestată faţă de un model dialectic al devenirii ştiinţei (prezentă, mai mult sau mai puţin consecvent, la diverşi filozofi ai ştiinţelor din zilele noastre, precum Bachelard, Gonseth şi Piaget, sau la filozofi preocupaţi de condiţia umană, ca Sartre, Marcuse, Ricoeur), este apreciată pe drept cuvînt, ca o convingătoare dovadă că atitudinea cerută de actualul stadiu de dezvoltare a ştiinţei este cea dialectică. Interesant şi de reţinut este faptul că poziţiile de principiu ale clasicilor materialismului dialectic în această problemă se regăsesc la gînditorii contemporani amintiţi, fără a fi în cauză, cel mai adesea, o filiaţie directă sau mijlocită.

Cheia de boltă a modelului materialist dialectic este demonstrarea *unităţii ştiinţei*, prin evidenţierea de către Marx şi Engels a materialităţii vieţii sociale şi, pe acest temei, a continuităţii dintre universul natural şi cel social. Deschisă din principiu devenirii naturii şi societăţii, dialectica materialistă evită primarea care ameninţă filozofiile izvorîte din ştiinţa unei anume perioade istorice.

În explicarea materialist-dialectică a mecanismului creaţiei ştiinţifice, autoarea, pe urmele lui Semionov, stăruie asupra rolului decisiv pe care îl are contradicţia dintre subiect şi obiect, dintre ansamblul de cunoştinţe existent la un moment dat şi datele noilor experienţe. Vagă la început, planînd asupra teoriei în general, contradicţia se clarifică treptat, atingînd acuitatea unei antinomii, nivel la care o definiţie negativă a noţiunii vizate este ca şi articulată. Definiţia pozitivă, care este astfel provocată, este un enunţ calitativ nou, care reprezintă, de fapt, forma embrionară a noului sistem teoretic. Verificarea şi confirmarea care îi succed fac posibilă dezvoltarea ipotezei într-o teorie închegată. Se vede, deci, că nu teoria este distrusă de contradicţie, ci iluzia conform căreia aceasta ar fi completă şi definitivă.

Introducînd pe acest fond noţiunile de *imaginaţie* (înţeleasă ca „activitate spirituală bazată pe circulaţia «interioară» rapidă a mesajelor depozitate în memoria operaţională a omului ... care realizează numeroase variante combinatorii inedite utilizabile în procesul cunoaşterii") şi *informaţie* („totalitatea rezultatelor reflectării care folosesc acţiunii umane, negentropia ce apare în sistemele care «asimilează» şi «traduc» impulsurile exterioare în imagini semnificative pentru activitatea sistemului", p. 170), autoarea propune o schemă a procesului de creaţie în ştiinţă care reuneşte într-o fericită sinteză elemente asupra cărora se opriseră, la vremea lor, Selye sau Hadamard, Osborn sau Gonseth, în fine, Kuhn sau Popper. Elaborată în termenii informaţie-imaginaţie-problemă (noţiuni care reflectă dezideratul unificării perspectivelor psihologice, logice şi epistemologice într-o teorie cuprinzătoare a creaţiei ştiinţifice) schema propusă cuprinde următoarele momente ale creaţiei: *a) orientarea* în cadrul fondului informativ dat (imaginaţie interogativă); *b) prepararea*, fază în care informaţia creşte prin extinderea în profunzime şi lărgirea spaţiului de argumentare ce se datoreşte tendinţei de supraviţuire a paradigmei existente, iar imaginaţia funcţionează sub forma sa asociativă, reproductivă, substitutivă, dezvoltînd cîmpul de observare, analiză, experiment; *c) ideaţia*, fază în care intră în acţiune imaginaţia crea-

toare, prin formulări de alternative în vederea rezolvării problemei; *d) incubația*, fază de așteptare, dar de mare însemnătate pentru cristalizarea noutății, căci acum intră în funcțiune infralogicul, preconștientul, intuiția, încercînd noi formule de structurare a cunoștințelor, inclusiv a informației marginale; *e) iluminarea*, respectiv relevarea plauzibilității ipotezei mulțumită unui plus de informație între premisele și concluziile raționamentelor desfășurate de imaginația creatoare; *d) evaluarea*, fază în care imaginația constructivă dezvoltă fondul de informații tehnice, iar imaginația interogativă caută slăbiciunile manifestate de noua teorie în confruntare cu experiența.

După cum se poate remarca, în schema propusă de Angela Busuioc Botez dispar aproape cu totul elementele concrete ale activității de creație științifică și tocmai în aceasta constă interesul ei; în adevăr, în felul acesta devine cu putință disocierea componentelor care pot fi modelate și transferate mașinii de cele care rămîn în sarcina exclusivă a omului. Prin aceasta se realizează, după părerea noastră, un însemnat pas înainte în elucidarea mult dezbătutei probleme, atît de insistent atacată de Drevet și Moles și cercul pe care îl animă, privind perspectivele transferării mașinilor munca de creație științifică sau, ceea ce este același lucru, perspectiva construirii de mașini cibernetice „creatoare". Autoarea noastră este de părere că incubația și iluminarea sînt fazele care rămîn cu neputință de algoritmizat, în timp ce fazele celelalte ar putea fi transferate mașinii cibernetice. În ceea ce ne privește, nu împărtășim acest entuziasm, cu atît mai mult cu cît, așa cum rezultă din chiar schema prezentată, imaginația (această facultate „rebelă" algoritmizării) are „de lucru" în fiecare etapă a procesului creator, ca să nu mai vorbim de elementele marginale ale conștiinței, al căror rol constructiv în creație nu poate fi nesocotit. Credem, de aceea, că avertismentul regretatului Moisil rămîne și astăzi la fel de actual — mașina nu înlocuiește omul în activitatea creatoare, ci *este folosită de om în acest scop*.

Închegată pe o vastă și actuală bibliografie, ale cărei idei sînt racordate adesea la noi contexte rezonatoare, animată de la un capăt la altul de ambiții restauratoare, bogată în clarificări necesare și sugestii incitante, în sfîrșit, nu lipsită — ca orice studiu de acest gen — de locuri vulnerabile, lucrarea Angelei Busuioc Botez se constituie într-un instrument util specialiștilor și nu numai lor, dat fiind că păstrează totuși virtuțile unei monografii asupra temei în discuție și, în consecință, o putem recomanda ca atare celor ce doresc să se inițieze în problematica, mereu presantă dar pare că niciodată mai mult ca astăzi, a progresului științific.

D. N. Zaharia

★

Teoria științei oferă cercetătorului numeroase posibilități de investigație: filozofia științei, istoria științei, epistemologia, logica și metodologia științei, psihologia științei, sociologia, economia, politica științei etc., domenii ce se interferează între ele pe anumite zone, păstrîndu-și însă o relativă autonomie. Pe de altă parte, în teoria științei există unele aspecte cu statut de *probleme*, de natură *transversală*, care vizează și ramurile acesteia, ca de pildă: creșterea, dezvoltarea, progresul, cooperarea, interdisciplinaritatea, matematizarea științei, revoluția în știință etc. Poate că și în rîndul problemelor se poate stabili o ierarhie în funcție de natura, complexitatea și dificultățile lor.

Desigur, un cercetător are deplina libertate să-și aleagă atît ramura cît și problema în raport cu unele preferințe personale corelate cu nevoi ce decurg din însăși teoria științei. În acest complex tematic, Angela Busuioc Botez și-a ales ca obiect de investigație *problema creșterii științei*, iar ca unghi de abordare a acesteia, *epistemologia*.

Tema *creșterii științei* a mai fost cercetată și de alți autori. Derek J. de Solla Price, de exemplu, o abordează prin *metoda statistică*, introducînd măsurători multiple la nivelul diferiților indicatori ai creșterii științei. Pe această cale, el pune în evidență legea creșterii exponențiale a științei, din care deduce o serie de consecințe [1]. Unghiul de abordare al Angelei Busuioc Botez, cît și metoda utilizată sînt total diferite de ale lui Derek J. de Solla Price, deși rezultatele obținute din cercetarea uneia și aceleiași teme sînt, pe undeva, spre folosul științei, complementare, căci autorul lucrării *Știință mică, știință mare*, abordează preponderent *relațiile cantitative* ale creșterii științei, prin metoda statistică, în timp ce autoarea a cărei lucrare o analizăm aici, cercetează preponderent *relațiile calitative* ale creșterii științei prin metoda dialectică.

Autoarea a utilizat în titlul cărții și uneori pe parcurs conceptul de *creștere a științei*, probabil datorită faptului că acest concept a intrat deja în limbajul științei, fiind de acum consacrat. Desigur, pentru Derek J. de Solla Price, care abordează știința cu mijloace cantitative-statistice, conceptul de *creștere a științei* este cît se poate de potrivit. În schimb,

[1] D. J. de Solla Price, *Știință mică, știință mare*, București, Edit. științifică, 1971, p. 12, 26.

într-o abordare preponderent calitativă-dialectică ar fi fost mai indicat — după opinia noastră — conceptul de *dezvoltare a ştiinţei* pe care îl considerăm mai apt de a surprinde mişcarea mereu ascendentă a ştiinţei şi progresul acesteia. În orice caz, o analiză dialectică a ştiinţei presupune surprinderea relaţiei dintre acumulările *cantitative* ale ştiinţei (creşterea) şi transformările ei *calitative* (dezvoltarea). Aceste relaţii au fost parţial surprinse şi puse în evidenţă de autoare, care, în capitolul II, paragraful 1, analizează „modalităţile de *creştere* a informaţiei ştiinţifice", iar în capitolele III şi IV aproape toate paragrafele sînt consacrate, explicit şi prin formulări exprese, aspectelor de *dezvoltare* a ştiinţei.

Dincolo de opţiunile tematice, metodologice şi conceptual-terminologice, lucrarea Angelei Busuioc Botez constituie după opinia noastră, o amplă şi nuanţată reflecţie materialist-dialectică asupra dezvoltării ştiinţei, prin care autoarea încearcă să surprindă şi să pună în evidenţă esenţa şi dinamica ştiinţei, mecanismul dezvoltării sale, dimensiunile ei reflectorii constructive, opţiunile axiologice, orientările prospectologice şi unele aspecte ale creaţiei ştiinţifice.

Demersul epistemologic, de considerabilă întindere, se realizează pe baza unei *sinteze* operate în literatura de specialitate, pe *analiza* punctelor de vedere reperate şi pe o *reflecţie* opţional-valorică asupra lor.

Capitolele lucrării vizează *principalele momente dialectice ale procesului cunoaşterii:* momentul concretului empiric (cap. I), abstractul logic (cap. II), concretul logic (cap. III) şi sinteza lor ce se realizează în „modelul materialist-dialectic al creaţiei şi dezvoltării ştiinţei" (cap. IV). Prin faţa cititorului „defilează" alert o mulţime de concepţii şi modele ale dezvoltării ştiinţei: de creaţie şi stimulare a creativităţii (brainstorming, sinectică, euristică), de mişcare a ştiinţei (interiorizare-obiectivare), de probabilitate logică, de geneză a ipotezelor ştiinţifice, de descoperire. Este cercetată funcţia analogiei în dezvoltarea ştiinţei, sînt trecute în revistă viziunile cumulaţionistă, mutaţionistă şi sistemică asupra dezvoltării ştiinţei. Este analizată, din perspectiva lucrării revoluţia tehnico-ştiinţifică contemporană. Cartea se încheie cu un paragraf dedicat responsabilităţii oamenilor de ştiinţă, dens în reflecţii epistemologico-axiologice. Autoarea arată că „interacţiunea *libertate-responsabilitate-creaţie* funcţionează ca fundamentală în explicarea «ştiinţei în progres», semnificînd intervenţia constructivă a socialului în cunoaşterea ştiinţifică, zona de potenţare reciprocă a gnoseologicului cu valoricul" (p. 195).

Toate acestea oferă deplin temei constatării că lucrarea Angelei Busuioc Botez *Dialectica creşterii ştiinţei (o abordare epistemologică)* se înscrie ca o contribuţie la cercetarea materialist-dialectică a problemelor dezvoltării ştiinţei.

Ion Moraru

RELAŢIA DINTRE IDEOLOGIE ŞI CUNOAŞTERE*

Raportului dintre ideologie şi cunoaştere i-au fost consacrate, în ultimii ani, în ţara noastră, mai multe studii. Dintre ele, îndeosebi, lucrarea Georgetei Florea *Ideologie şi cunoaştere* se înscrie ca o contribuţie remarcabilă la analiza dialecticii raportului dintre cei doi termeni.

În primul capitol, intitulat *Concepţia sociologică marxistă asupra ideologiei*, autoarea insistă asupra modului în care se constituie, în lucrările lui Marx şi Engels, concepţia materialistă şi dialectică asupra fenomenului ideologic. Ea respinge punctele de vedere unilaterale asupra ideologiei şi subliniază valoarea metodologică a dialecticii materialiste în studiul genezei şi funcţiilor ideologiei în societate. Marx şi Engels, arată autoarea, „nu au fost preocupaţi să lămurească ce temei ontologic are logica producătoare de ideologie, ci au analizat funcţionalitatea ei socială" (p. 44). Datorită împrejurărilor cărora trebuiau să le facă faţă, Marx şi Engels „au desemnat prin ideologie concepţiile de clasă, fiind interesaţi mai ales să releve rolul progresist sau reacţionar al acestora, să lupte împotriva încercărilor de a explica denaturat, fals, mistificat viaţa socială şi a împiedica astfel lupta proletariatului pentru revoluţia socialistă" (p. 44). În lucrările lor, termenul de *ideologie* „desemnează un tip de produs spiritual adecvat sau neadecvat «obiectului» său şi semnificant acceptabil, verosimil, numai pentru grupul sau clasa socială care l-a creat, l-a acceptat, îl promovează, crede în el" (p. 45). Omul poate practica deci genuri de cunoaştere diferite, dintre care cunoaşterea ideologică este „indisociabilă lui ca subiect social", indispensabilă şi, totodată, operaţională existenţei şi relaţiilor sale cu lumea naturală şi socială. Autoarea avertizează împotriva erorii de a desemna prin ideologie doar „falsa conştiinţă"; ideologia este o suprastructură şi trebuie analizată istoric concret, şi nu identificată cu orice elucubraţii arbitrare ale unor indivizi. Este, de asemenea, evidenţiată contribuţia lui V. I. Lenin la analiza dialectică

* Georgeta Florea, *Ideologie şi cunoaştere*, Bucureşti, Edit. politică, 1979, 218 p.

a relaţiilor de tip ideologic şi a conceptului de ideologie. Ideologul, potrivit concepţiei lui Lenin, are menirea de a păşi înaintea mişcării spontane, el trebuie să ridice spontaneitatea la nivelul conştiinţei revoluţionare. Principalul ideolog al mişcării revoluţionare muncitoreşti, în concepţia lui Lenin, este partidul comunist, detaşamentul înaintat, conştient al clasei muncitoare, înarmat cu cunoaşterea realităţilor social-economice şi politice, adevărat stat major intelectual căruia îi revine sarcina să elaboreze concepţia generală a mişcării revoluţionare şi programul de acţiune (p. 52—53). Teoria revoluţionară pe care o are în vedere Lenin nu este una nedeterminată istoric (subiectiv şi obiectiv), ci una care se constituie din dialectica contradicţiilor acţiunii umane specifice societăţii contemporane. Prin urmare, mişcarea revoluţionară a epocii noastre nu este posibilă fără teoria revoluţionară materialist dialectică şi istorică, fără teoria socialismului ştiinţific.

Capitolul al doilea, *Ideologia în perspectiva filozofiei şi sociologiei nemarxiste*, urmăreşte, critic, principalele curente burgheze în problema ideologiei.

Se subliniază, pe bună dreptate, faptul că gîndirea nemarxistă n-a reuşit, prin nici unul din exponenţii săi, să elaboreze o teorie coerentă a ideologiei „în măsură să devină o alternativă autentică la explicarea ştiinţifică dată de materialismul dialectic şi istoric genezei, esenţei şi funcţionalităţii acestui fenomen social" (p. 54).

Georgeta Florea analizează concepţiile asupra ideologiei elaborate de Max Weber — ideea rolului valorilor în cunoaştere, Karl Manheim — ideea condiţionării sociale, şi de Georges Gurvitch — ideea variabilităţii cunoaşterii. Capitolul se încheie cu o sumară expunere critică a unor idei pe această problemă ale unor reprezentanţi ai „noii filozofii".

Poate cel mai interesant capitol al lucrării este cel de-al treilea: „Cunoaşterea ideologică — gen fundamental de cunoaştere".

Pornind de la ideea că cunoaşterea este producere, stocare şi transmitere de informaţii, Georgeta Florea consideră *cunoaşterea ştiinţifică* şi *cunoaşterea ideologică* cele *două genuri fundamentale de cunoaştere*. Urmărind relaţia subiect-obiect în cunoaşterea ştiinţifică şi în cea ideologică, autoarea precizează că pot fi susţinute următoarele cazuri de raportare cognitivă: *„a)* obiect neutru-subiect neutru; *b)* obiect neutru-subiect polemic; *c)* obiect polemic-subiect neutru; *d)* obiect polemic-subiect polemic. Din natura acestor raporturi cognitive rezultă şi tipurile de cunoaştere. Cunoaşterea ştiinţifică proprie ştiinţelor formale şi empirice ale naturii ţine de raportarea cognitivă *a)*, ştiinţele sociale cu caracter simultan „neutral-ştiinţific" şi „partizan-ideologic" ţin de *b)* şi *c)*, în timp ce cunoaşterea ideologică ţine de raportul *d)*.

În continuare, autoarea arată că „*Relaţia cognitivă neutră, generatoare de Ştiinţă* se stabileşte cînd în cîmpul epistemic intră obiecte «neutre» faţă de cunoaştere (atom, metabolism, cuantă, excitaţie, iradiere, variabilitate, ereditate etc.), inclusiv omul, redus însă la calitatea de obiect (se ignoră calitatea sa de subiect al istoriei naturale şi sociale). *În acest caz, demersul cunoaşterii ştiinţifice urmează logica universală, rataşind particularul la general, reducîndu-l la general*" (p. 110).

După opinia noastră, în cadrul unei relaţii astfel concepute se realizează o sărăcire a generalului, o rupere a lui de procesualitatea cunoaşterii. Mai mult, în felul acesta nu mai este prezentă dialectica relaţiei subiect-obiect. Or, această relaţie este universală. Dar universalul ei nu trebuie conceput ca un dat, ci ca un permanent construit.

La ce duce relaţia cognitivă neutră? Răspunsul autoarei este următorul: „Prin cunoaşterea ştiinţifică, subiectul epistemic nici nu «sporeşte», nici nu «diminuează» cu nimic existenţa, aserţiunile ştiinţei fiind sinteze definitorii (prin care se arată ce este o existenţă), şi predicative (prin care se explică ce anume asigură natura ei)" (p. 111). A afirma categoric că subiectul epistemic în cunoaşterea ştiinţifică nu „sporeşte" şi nu „diminuează" cu nimic existenţa, presupune admiterea tacită a ideii potrivit căreia existenţa este un dat absolut prim, invariabil, în afara oricărei relaţii cu subiectul activ în permanentă constituire. În această situaţie se neagă proprietatea conştiinţei de a fi autentică producătoare de nou în ordinea existenţei practice, se neagă capacitatea conştiinţei de a-şi înnoi categoriile.

Cînd Marx formula, împotriva vechiului materialism fundat pe epistemologia empiristă, ideea obiectului subiectiv (= relaţia dialectică subiect-obiect), el avea în vedere obiectul determinat al acţiunii, deci natura cu proprietăţile sale istorice, iar nu o natură în sine, o natură absolută, o natură invariabilă. Respingînd abordarea abstractă, metafizică a raporturilor dintre natură şi societate, Marx şi Engels au arătat că, atît timp cît există oamenii reali, *natura nu poate fi tratată independent de ei*, de acţiunile lor practice în continuă dezvoltare. În această ordine de idei, ei arată: „În această privinţă cunoaştem o singură ştiinţă, ştiinţa istoriei. Istoria poate fi privită sub două aspecte; ea poate fi împărţită în istoria naturii şi în istoria omenirii. Dar aceste două aspecte nu pot fi despărţite; atît timp cît există oameni, istoria naturii şi istoria oamenilor se condiţionează reciproc. Istoria naturii, aşa-zisa ştiinţă a naturii, nu ne interesează aici; de istoria oamenilor va trebui să ne ocupăm, deoarece

aproape întreaga ideologie se reduce fie la o înţelegere denaturată a acestei istorii, fie la o totală ignorare a ei" [1].

Prin urmare, natura cu istoria ei, cu dialectica ei nu poate fi despărţită de istoria oamenilor, de dialectica societăţii, pentru că: *1)* o sărăcim de dimensiunea universalităţii pe care o aduce gîndirea omenească înnoitoare în general, gîndirea teoretică de tip dialectic materialist în special; *2)* devine de neînţeles generalitatea legilor societăţii umane.

Separînd cunoaşterea ideologică de cea ştiinţifică prin admiterea unei relaţii specifice cunoaşterii ideologice, *„relaţia cognitivă polemică"*, autoarea afirmă că, în acest din urmă caz, „demersul cognitiv rataşează generalul la particular, iar experienţa social-istorică şi cadrele sociale corespunzătoare sînt implicate direct în actul cognitiv prin evaluare. Spre deosebire de cunoaşterea ştiinţifică, unde subiectul epistemic nu adaugă nimic existenţei studiate, aceasta nu creşte şi nu diminuează cu nimic, în cazul cunoaşterii ideologice, subiectul cunoscător adaugă existenţei, prin evaluare proiectul uman" (p. 111—112).

Realul „unic" din care se deduce neutralitatea ştiinţifică sau a cunoaşterii ştiinţifice (p. 113) nu este, considerăm noi, decît o întoarcere la obiectul fără istorie, la obiectul în relaţii nedialectice cu subiectul, la aşa-zisa cunoaştere în sine. Or, realul „unic" este întotdeauna un real divers, un real al unei relaţii istorice cu subiectul epistemic care-şi trage substanţa din conştiinţa unei epoci, din conştiinţa oamenilor activi. Altfel spus, realul „unic" îşi dezvăluie diversitatea în raporturile umane practice şi cognitive în acelaşi timp. Opoziţia netă dintre cunoaşterea ştiinţifică şi cea ideologică nu este de natură să ne conducă la înţelegerea dialecticii cunoaşterii, a unităţii ei într-o diversitate istorică reală.

Dacă admitem relaţia dialectică subiect-obiect ca relaţia cea mai dezvoltată în cadrul căreia se realizează cunoaşterea, atunci ni se pare nejustificat să distingem între adevăruri ale ştiinţelor naturii, pe de o parte, şi adevăruri ale ştiinţelor sociale pe de altă parte.

Ultimul capitol, al patrulea, analizează *Rolul şi funcţiile ideologiei socialiste* în procesul construcţiei societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi al trecerii la comunism. Sînt analizate în mod aprofundat şi nuanţat contribuţiile partidului nostru, ale tovarăşului Nicolae Ceauşescu, la dezvoltarea concepţiei materialist dialectice şi istorice şi a socialismului ştiinţific de pe poziţiile specifice ale construcţiei socialismului în patria noastră.

Problematica lucrării *Ideologie şi cunoaştere* este mult mai complexă decît am reuşit să sugerăm în aceste cîteva pagini. Aportul ei la revigorarea schimbului de opinii asupra statutului social-politic şi teoretic al ideologiei este indiscutabil.

Ion Stroie

[1] K. Marx şi Fr. Engels, *Ideologia germană*, în *Opere*, vol. III, Bucureşti, Edit. politică, 1960, p. 18.

DIALECTICA UNEI ESTETICI*

A devenit tot mai confortabil să spunem că astăzi construcţiile estetice sînt la fel de numeroase şi de variate după cum sînt şi stilurile esteticienilor care le elaborează. Estetica lui Ion Ianoşi poate fi aşezată în prelungirea altor proiecte numai cu foarte mare dificultate. Ea lasă chiar impresia că tinde spre un model raţional complet diferit în raport cu sintezele premergătoare. Acest adevăr poate fi pus în valoare în mod remarcabil printr-un studiu comparativ al temelor esteticii lui Tudor Vianu, de pildă, paralel cu temele esteticii lui Ion Ianoşi. Cele două construcţii sînt în aşa măsură diferenţiate încît însăşi natura obiectului estetic poate fi pusă sub acuzare. Iar dacă ancheta comparativă este deschisă în raport cu proiectele esteticii călinesciene, dar şi cu alte sisteme, mai vechi, concluziile nu pot duce decît spre separări şi mai adînci. De unde rezultă că tipul esteticii lui Ion Ianoşi este animat de cutezanţa unei puternice gîndiri înnoitoare.

Estetica lui Ion Ianoşi configurează primul efort considerabil de elaborare a unei teorii materialist-dialectice a frumosului în orizontul culturii române. Fundamentele viziunii sale iau în stăpînire, în chip programatic, mijloacele şi conceptele materialiste, încercînd să verifice vitalitatea lor pe terenul unei istorii în prea mare măsură devastate de ceţurile iraţionaliste. Ion Ianoşi, pe de altă parte, caută răspunsurile pornind de la un scop declarat pedagogic. Tentativa esteticii sale este, prin urmare, sub strategia unui program didactic numit. Ea tinde să cuprindă nevoile unui curs universitar adresat studenţilor de la facultăţile de ştiinţe sociale sau de arte, conformîndu-se rigorilor şi libertăţilor care pot fi asumate de la nivelul unui manual de autor.

* Ion Ianoşi, *Schiţă pentru o estetică posibilă*, Bucureşti, Edit. Eminescu, 1975, 203 p.

Din punct de vedere metodologic, această situare conduce deliberat spiritul cugetător către anumite opțiuni sistemice și sistematizatoare. În cele din urmă, estetica lui Ion Ianoși apare ca o dezbatere de probleme, în care punerea termenilor în ecuația și metodologia dezvoltării discursului par a interesa, la un moment dat, mai mult decît orice altceva. Din aceste trei perspective tactice sîntem aduși să vedem particularitatea esteticii lui Ion Ianoși.

Esența marxistă a unei astfel de filozofii estetice îi acordă particularitatea și prestanța nu numai la orizontul culturii române. În plan logic, sub aspectul încheierilor raționaliste, ca și în plan ideologic, în dimensiune funcțională, universul acestei estetici arată efortul unei cugetări dense, materializată în instaurări teoretice de o coerență structurală greu de bătut. Foarte departe de absolutizările unui anumit mod uscat și dogmatic, Ion Ianoși manifestă atașament pentru formele spirituale suple, este nuanțat și convingător, stăpîn deplin pe problematica pusă în cauză și performer necontestat al cuvîntului. Citind paginile esteticii sale ești tentat necontenit să alegi locurile de intersecție, unde drumurile sînt rupte și descrierea inoperantă, să optezi pentru variantele problematice, deasupra cărora spiritul stă concentrat și decide. Poți păstra situări complet diferite cum poți ajunge la organizarea diferită a întregii materii demonstrative, însă nu poți omite să constați că modelul acestei estetici este armonios și unitar, că el are personalitate în cîmpul unei istorii care n-a strălucit întotdeauna în originalitate.

Unghiul din care se filmează perspectivele în estetica lui Ion Ianoși dezvăluie substanța umanistă a viziunii sale. Această afirmație se face frecvent, astăzi, în diferitele școli și curente estetice, mai cu seamă în aria esteticilor marxist-leniniste. Dar afirmațiile rămîn, de cele mai multe ori, în repertoriul de propoziții generale, și numai cu multă dificultate ele sînt decelabile în structurile semantice de adîncime. În cazul esteticii lui Ion Ianoși, domeniile esteticului nu mai sînt disputate între calea operei artistice și calea naturii, nici între acestea două și calea socială a frumosului. Esteticianul român pornește de la prefigurarea unui domeniu distinct — corpul și sufletul uman —, gîndit ca o măsură universală a frumuseții.

Bazați pe instaurările pregnante ale esteticii lui Ion Ianoși putem observa, acum, că statutul estetic al ființei se cuprinde mai bine într-un triunghi — corp, rațiune, suflet — decît în modelul dual — corp, suflet — cu care operează curent. Putem vedea că însăși geografia „obiectelor umanizate" ar fi putut să fie mai variată și mai cuprinzătoare, deci mai conformă cu întinderile experienței umanului, că ea arată sărăcită numai în traseul: industrie — urbanistică — raporturi interumane, dar aceste restructurări și adăugiri nu fac decît să demonstreze cît de incitantă poate să fie metoda de problematizare aplicată de Ion Ianoși.

Dar dacă frumusețea simțirii și formele unei gîndiri frumoase pot fi cooptate cu succes în perimetrul esteticii și dacă ipostazele infinite în care se extrapolează experiența umană cad, de asemenea, sub contigența frumosului, înseamnă că, în mod practic, nimic din ceea ce este uman nu stă în divergență cu așezările esteticii. Această propensiune totalizatoare măsoară cîmpurile umanismului convertit în dimensiunile esteticii lui Ion Ianoși. Toate reperele ei sînt orientate în funcție de natura acestui plan central, omul însuși apare ca un centru strălucitor, care iradiază lumina în toate direcțiile, îmblînzind universul. Umanismul acestei construcții filozofice ține, deci, nu de straturile unei tactici retorice, ca act de conjunctură, ci de configurația fundamentală, dată prin morfologia genezei și a structurii.

Valorificînd tezele unei cercetări mai vechi, în linii generale și astăzi valabile, Ion Ianoși distinge cu multă aplicație virtuțile dialectice ale esteticii. Problematica sistemului său teoretic evită situațiile incidentale, compuse pe baza unei logici firave, și se angajează începînd chiar cu pozițiile de fond ale dialecticii. Acestea consistă, după anticipările gîndirii leniniste, în procesul dedublării unicului și în cunoașterea părților sale contradictorii. Estetica lui Ion Ianoși face prima încercare sistematică de aplicare a teoriei și a metodologiei științifice a unității contrariilor în aria categoriilor estetice. El abordează, astfel, un număr considerabil de dihotomii și de trehotomii, despică structura lor semantică și caută, cu o intuiție iscoditoare îmbatabilă, să pătrundă conținuturile logice, morale sau ideologice care le țin laolaltă. În *Dialectica și estetica* Ion Ianoși urmărise cîteva dintre raporturile posibile în unitatea contrariilor și, cu toate că nu le epuizase nici ca număr, nici ca sferă de discuție, oferise un tablou cuprinzător și o argumentație strînsă, care poate constitui oricînd o bază de pornire pentru statuările esteticii materialiste. Lista definitivă atunci cuprindea raporturi ca: gnoseologie — ideologie; obiectiv — subiectiv; real — ireal; reflectare — creație; cunoaștere intuitivă — cunoaștere științifică; artă — politică; operă — concepție despre lume; libertate — responsabilitate; unitate — diversitate; continuitate — discontinuitate; tradiție culturală — artă socialistă. Dintre acestea, poate un singur raport conceptul a rămas ca atare în instaurările esteticii actuale: raportul

gnoseologie — ideologie. Situările de azi privesc înțelesurile de materialism și dialectică; reflectare și creație; practică și teorie; parte și întreg, dar încearcă să distingă și cîteva perspective ale valorificării critice, schițînd, de asemenea, axele unei adevărate strategii trihotomice a imaginii, de la natura ei individuală (plastică), prin figurarea particulară (estetică), pînă la accepțiunea generală (filozofică).

Firește, deschiderea investigației sub un regim teoretic atît de înalt conduce spiritul cugetător spre încheieri la fel de severe. Incursiunile analitice au loc în mod insistent pe cîmpurile de întîlnire dintre estetică și filozofie. De aceea, pentru cei care privesc orizontul esteticii dintr-o perspectivă experimentală, din structurile formei, s-ar putea să se nască impresia că modul acestei estetici funcționează dincolo de obiect, în aut. Dar este la fel de probabil ca această impresie să existe și pentru cei care privesc sistemul dintr-o perspectivă mai înaltă, deci din spațiul formelor filozofice de cugetare. De unde rezultă că estetica lui Ion Ianoși figurează un edificiu teoretic particular, între altele, tocmai prin puterea de a consacra un loc nou în geografia meditației estetice. Acest loc de neconfundat stă sub autoritatea esteticii filozofice, și anume a unei estetici fundamentate, cum am văzut, nu pe cele două-trei teze formulate de clasicii marxiști în mod explicit cu referință la natura artei, ci, cum e firesc, pe structurile de fond ale cugetării filozofice materialist-dialectice. O astfel de perspectivă nouă și cuprinzătoare, la antipodul vechilor instaurări dogmatice, deschide drumuri noi pentru meditația estetică modernă, multe dintre ele adevărate contribuții la îmbogățirea orizontului tematic al esteticii contemporane.

Însă cum nici o construcție estetică nu poate evita pînă la urmă să treacă prin examenul sever al categoriilor, estetica lui Ion Ianoși abordează acest repertoriu de probleme într-un capitol distinct de polarizări, particularizări și detalieri. Polarizările disting o strategie a frumosului bazată pe triunghiul clasic al valorilor fundamentale — binele etic, adevărul teoretic și frumosul estetic — din păcate fără o aprofundare suficientă a materiei, cu deosebire din perspectiva naturii ființei umane, ca[natură[logică, biologică și mitologică. Probabil, adîncirea conceptelor din orizontul triunghiului citat ar da o mai mare stabilitate edificiului și ar duce la îmbogățirea fundamentelor viziunii sale umaniste. Particularizările despică în adîncime unitatea frumosului, încercînd o sistematizare în perimetrul categoriilor mari și a categoriilor mici, pentru a lăsa spațiul detalierilor să se consacre unei incursiuni analitice de gradul al treilea, deci la nivelul unui singur raport categorial, acela dintre sublim și tragic. Cantonarea analizei pe dimensiunea cea mai profundă a cugetării și a trăirii estetice nu este, desigur, întîmplătoare. Ea trădează o anume situare valorică în sistemul categoriilor, dar poate să dezvăluie și o anumită apetență a esteticianului nostru față de perspectivele monumentale și totalizatoare, întrezărite în cercetările mai vechi, dacă nu chiar o formă justificînd receptivitatea sa particulară, implicită, la modurile monumentalului românesc. Noi credem totuși că o viitoare ediție „definitivă" a esteticii lui Ion Ianoși mai poate cuprinde unele dezvoltări în acest orizont.

Pasaje întinse proiectează meditația estetică în direcția diversității cîmpurilor artei, spre perspectivele sociologice și istorice. Sînt trecute în revistă cîteva clasificări cu care operează esteticile europene, cu toate că nu ele au făurit aceste proiecte și, în mod bizar, nu ele dovedesc cele mai avantajoase deschideri de unghi. Perfectibile par și statuările din dosarul artă-politică-ideologie-popor și națiune unde fundamentările teoretice și istorice mai pot fi încă ameliorate. Însă dificultatea cea mai pregnantă care confruntă modelul acestei estetici stă în interesul ei firav pentru *problematica operei*. Nu e neapărat necesar să acceptăm toți că traiectoriile operei măsoară calea regală a esteticii, cu toate că este foarte greu de respins argumentul că opera de artă fixează locul central de depozitare a sensibilității și a gîndirii creatoare de frumos. La urma urmei, nici estetica lui Tudor Vianu, preocupată mai mult de procesul de creație, decît de conținutul și de rezultatul creației, nu se interesează de problematica operei. Dar prin asemenea recunoașteri nu putem ajunge la eliminarea aproape totală a temei din repertoriul unei estetici a viitorului. Cu atît mai mult dacă este vorba de o estetică bazată pe înțelegerile materialiste și dialectice.

Estetica lui Ion Ianoși instituie în cultura română un loc. Proiectele meditației estetice se înfățișează, deasupra lui, în splendoarea unei cutezanțe monumentale. Pe alocuri, dimensiunile edificiului sînt numai schițate, ici-colo zidurile dau semnul unei posibile năruiri pretimpurii, dar constructorul e treaz și veghează. Cînd totul va fi gata și se va îmbrăca în forma definitivă, putem spera să avem în față cea mai complexă creație estetică din orizontul culturii române.

Ion Itu

SENSURI ALE PROBLEMATICII ŞI DESCHIDERILOR SPIRITULUI FILOZOFIC CONTEMPORAN*

Continuare a unei lucrări anterioare (*Istoria filozofiei contemporane. Filozofia nemarxistă la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea* (1976)), scrierea recentă a profesorului şi cercetătorului Alexandru Boboc — *Filosofia contemporană. Orientări şi tendinţe în filosofia nemarxistă din secolul XX* — este consacrată înţelegerii şi analizei critice a acelor orientări şi tendinţe ale filozofiei nemarxiste ce s-au dovedit mai semnificative şi totodată mai influente în cîmpul spiritualităţii secolului XX. Avînd drept premisă ideea că „istoria gîndirii este în esenţă o istorie a problemelor şi conceptelor şi a constituirii domeniilor teoretico-filozofice ca parte integrantă a creaţiei culturale şi a practicii social istorice" (p. 227), autorul se apleacă asupra a ceea ce se constituie drept *fundament problematic şi categorial* pentru viziunile filozofice nemarxiste reprezentative ale contemporaneităţii [1]. Delimitarea riguroasă a marilor „experienţe ale gîndirii" se conjugă, în demersul său, cu relevarea deschiderilor filozofice decisive ale contemporaneităţii *către afirmarea raţionalităţii, a valorilor spiritului uman şi a individualităţii autentice*. Se află aici una din noimele mai adînci ale lucrării — ceea ce transpare cu o distincţie aparte în comprehensiunea filozofiei kantiene şi neokantiene.

În temeiul unor preocupări mai vechi ale autorului asupra transcendentalismului modern şi a metamorfozelor sale ulterioare, aplecarea asupra neokantianismului prilejuieşte interesante observaţii vizînd puterea de răzbatere în timp a *conştiinţei critice* şi a metodei critice, care „exprimă în esenţă forţa constructivă şi evaluativă a capacităţii cognitive umane, (punînd) temeliile înseşi ale înţelegerii cunoaşterii ca funcţionalitate şi totalitate" (p. 23). Totodată, argumentarea autorului se deschide către acele dimensiuni ale raţionalismului kantian şi neokantian pe care le regăsim în ţesătura de esenţă a culturii veacului nostru : afirmarea autonomizării valorilor culturale, „înţelegerea cunoaşterii prin acţiune", fundamentarea judecăţii estetice şi a libertăţii actului creator, „afirmarea valorilor umaniste pozitive". Astfel, încît, în relativ acord cu interpretări mai noi asupra criticismului [2], Al. Boboc readuce în cîmpul cercetărilor actuale exigenţa depăşirii „aplicării limitate a transcendentalismului la problematica gnoseologică, asimilînd, omul, comportamentul, viaţa" (p. 25). Şi aceasta, întrucît, orice configurare şi instituire teoretico-culturală are drept premisă reală, în orizontul ontologiei umane, acţiunea unei subiectivităţi libere ; în autonomia acestei subiectivităţi îşi limpezesc prezenţa şi necesitatea *condiţiile dezvăluirii sensului* oricărui existent, condiţiile şi determinaţiile ce fac posibile, ce preced (logic şi valoric) semnificaţiile şi rosturile *umane*, istorice, ale existenţelor. Întrevăzînd puterile desluşitoare ale unui asemenea gînd pentru configuraţia spirituală a unei epoci, Al. Boboc urmăreşte aşezarea unei mai drepte cumpăniri între aporiile şi închiderile abstracte pe care le generează intuiţia unei conştiinţe transcendentale ca domeniu pur al temeiurilor, pe de o parte, şi problematica reală pe care o poartă lumea transcendentalului kantian şi neokantian, pe de altă parte. Şi tocmai această punere în prezenţă a *temeiurilor oricărei constituiri cultural-umane* pentru actul cunoscător ori semnificant-valorizator — stă în intenţia teoretică a orientării neokantiene.

În acest sens, regîndirea sintetică a contribuţiei şcolilor neokantiene mai reprezentative (*Şcoala de la Marburg* : H. Cohen, P. Natorp ş.a. ; *Şcoala de la Baden* : W. Windelband, H. Rickert ş.a. ; *realismul critic* : A. Riehl, R. Hönigswald ş.a. ; *reprezentanţii „dialecticii tragice"* : A. Liebert, J. Cohn ş.a., alături de alte *„încercări de sinteză şi depăşire"* : şcoala neofriesiană — L. Nelson, ontologia idealului propusă de E. Lask, teoria transcendentalistă a cunoaşterii lui R. Reininger, impresionantul efort de *reconstrucţie teoretico-filozofică* a lui Ernst Cassirer ; neocriticismul francez şi italian) oferă posibilitatea relevării modului în care a avut loc resemnificarea categoriilor kantiene în dezvoltarea problematicii semioticii, esteticii, praxiologiei, filozofiei culturii etc.

Dezvăluirea „unei conştiinţe critice a culturii" între hotarele universalului omenesc (deşi identificat mai ales în conul de acţiune al valorilor spirituale) se corelează în neokantianism cu năzuinţa spre o inteligibilitate arhetipică a *„lumii" gîndite ori semnificate* şi spre un ideal raţional de filozofare — ceea ce este vizat de către cercetătorul român drept fond definitoriu al reflexiei celor mai mulţi dintre reprezentanţii acestei orientări.

---

* Al. Boboc, *Filosofia contemporană. Orientări şi tendinţe în filosofia nemarxistă din secolul XX*, Bucureşti, Edit. didactică şi pedagogică, 1980, 228 p.

[1] Cuprinzînd *„numai o primă parte* a ceea ce se anunţă în titlu" (p. 5), după cum mărturiseşte autorul, lucrarea se opreşte asupra gîndirii neokantiene, neohegeliene, neoromantice şi a „filosofiei vieţii", pragmatiste şi fenomenologice.

[2] Aparţinînd unor exegeţi precum: W. Lütterfelds, G. Prauss, F. Kaulbach, G. Schmidt, G. Martin ş.a.

În tendința mai vastă „de diversificare a demersurilor teoretice și de asimilare a unor noi experiențe științifice și filozofice" (p. 56), opera lui Ernst Cassirer apare ca una de excepție, ceea ce justifică spațiul larg și valorizările pozitive cu care exegeza întîmpină contribuțiile. Cel pentru care kantianismul semnifică prin excelență o „filozofie a libertății', a întemeierii critice și autonome a formelor culturii moderne, a născut să dezvolte o „hermeneutică universală a sistemului simbolului cultural" (K. Neumann), participînd alături de Peirce, Husserl ori Wittgenstein la „întemeiarea semioticii moderne și la aplicarea ei în expunerea analitică și în explicarea fenomenului cultural și uman" (p. 61).

Analizele și exegezele lui Alexandru Boboc ne readuc în atenție faptul că nu întreaga filozofie nemarxistă a secolului nostru este idealistă, că nu în totalitate această filozofie se opune explicit și inflexibil materialismului dialectic și istoric și că unele discipline prin excelență actuale (antropologia, praxiologia, axiologia, semiotica, epistemologia, filozofia limbajului, filozofia științei ș.a.) s-au maturizat în — sau, *și prin* — orizontul unor filozofii nematerialiste; de aici necesitatea unei profunde și flexibile judecări valorice a gîndului filozofic contemporan, străbătute de aplicarea principiului partinității în raportarea la *diferite viziuni filozofice nemarxiste*. Este ceea ce transpare cu evidență în multe din analizele prezentei lucrări. Și aceasta, fără a se ocoli acea suită de „antinomii" sau „pasuri aporetice" prin care trebuie să-și moduleze trecerea orice cercetare de istorie a filozofiei. Eterogenă și cu un puls propriu, filozofia nemarxistă contemporană resimte extinderea și vitalitatea adînc înrădăcinată în structurile sociale de temelie ale gîndirii marxiste: reacțiile generate în acest spațiu de întîlnire sînt diverse, uneori paradoxale, tot mai evidentă devenind *evoluția pozitivă*, critică, deschisă mutațiilor culturale și sociale contemporane, a numeroși gînditori și a unor școli filozofice nemarxiste.

Orientarea filozofică *neohegeliană* (din direcțiile căreia Al. Boboc prezintă concis „neohegelianismul anglo-saxon, neohegelianismul german, „neohegelianismul existențial" și, într-o mai amplă sinteză, neohegelianismul italian, în forma sa sistematică pe care i-o conferă Benedetto Croce), surprinde printr-o atitudine *contradictorie față de dialectică și istorism*, „mergîndu-se de la interpretări care neagă obiectivitatea contradicției și pînă la încercările de a folosi hegelianismul în construcția unor discipline, ca filozofia istoriei, filozofia culturii, antropologia filozofică etc." (p. 80).

Unul din *motivele de fond* ale meditației filozofice, dialecticitatea existenței, cunoaște o răsfrîngere teoretică derutantă și paradoxală în spațiul actualelor orientări ale gîndirii nemarxiste, cu dificultate și rareori mai putîndu-se recunoaște prin acestea „dialectica negativității" căreia marele clasic german îi dă cea dintîi „expunere atotcuprinzătoare și conștientă a formelor ei generale de mișcare"[3]. De la o dialectică antinomică ori critică, s-a trecut, prin transcendentalizarea triadicii hegeliene, la una a contrariilor corelative" (O. Hamelin) sau la o „dialectică a distinctelor" (B. Croce); acestea se întîlnesc, într-un plan mai larg, cu acea „dialectică tragică" pe care au reliefat-o A. Liebert, J. Cohn ori S. Mark, în încercarea de a da chip dualităților și antinomiilor originare și insolubile ale vieții umane. Iar de la această hipostaziere ontologică a opoziției, ce s-a vrut răsfrîntă în „bipolaritatea" unei dialectici ca „raționalizare a iraționalului" (J. Cohn), distanța nu este pînă la înțelegerea spiritului dialectic drept „iraționalism constituit în mod rațional și transformat în metodă" (R. Kroner) sau demers supralogic, irațional al „medierii" obiectului însuși (H. Glokner). În prelungirea unor cercetări ale lui Dilthey ori Haering asupra intuițiilor „tînărului Hegel" își situează discursul și gînditori ca J. Wahl, A. Kojève ori J. Hypolite; apropiați ca mod de înțelegere a istoriei, libertății ori transcendenței de cugetarea lui S. Kierkegaard și Fr. Nietzsche, sau de existențialismul heideggerian ori sartrian, reprezentanții „neohegelianismului existențial" determină durata dialecticului doar prin momentul negației și al interogativității conștiinței.

Cu un deosebit simț al nuanței sînt judecate acele viziuni ce configurează un stil filozofic aparte în viața spirituală a veacului nostru, — cel *neoromantic:* „metafizica inductivă" (Lotze, Fechner, Ed. von Hartmann, W. Wundt), „filozofia vieții" („deschisă de Nietzsche și reprezentată mai ales de W. Dilthey, R. Eucken, G. Simmel, O. Spengler, E. Spranger, H. Keyserling și L. Klages", cît și de E. Troeltsch), neovitalismul și neospiritualismul (H. Driesch, H. Bergson ș.a.), gîndirea filozofică a lui M. de Unamuno și J. Ortega y Gasset. Convins de necesitatea unei raportări diferențiate la concepțiile ce constituie mișcarea teoretică de la Nietzsche la Spengler, autorul distinge între acea atitudine filozofică ce urmărește „desființarea conceptului însuși de cunoaștere" și cea care preconizează „mai mult o tendință de restringere a rolului cunoașterii raționale, prin evidențierea ponderii factorilor neraționali în cunoaștere" (p. 107) și care nu poate fi asimilată iraționalismului. Totodată, opoziția față de raționalismul cla-

[3] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 27.

sic nu trimite, în chip nemijlocit, la negaţia sensului sau a raţiunii existenţei ori la negarea verticalităţii valorice a creaţiei culturale. În temeiul acestor distincţii se desfăşoară o lucidă punere în balanţă şi semnificare a creaţiilor filozofice integrate orientării neoromantice. Denunţarea închiderilor voluntarismului şi nihilismului nietzscheian este însoţită de ample consideraţii asupra laturii critice şi contestatare a rostirii filozofului german, rostire care, prin sobrietatea ei profetică şi sentenţioasă, prin esoterismul şi gravitatea unei gîndiri mitic-metaforice a declanşat reacţii dintre cele mai contradictorii şi mai insolite. Conştiinţă ce a trăit „acut conflictul valorilor în lumea modernă, criza «modernităţii»", Fr. Nietzsche lasă cîmp posibilităţii „unei proiecţii pe verticală în istorie", ceea ce — conchide Al. Boboc — „nu poate să nu conducă, astfel la premisele metafizicii acelui *Dasein* existenţialist şi implicit, ale unei ontologii a umanului" (p. 110).

În evaluarea nuanţată făcută *pragmatismului*, autorul se opreşte în preponderenţă la originalul proiect semiotic al lui Ch. S. Peirce, cu implicaţii nebănuite în logică, teoria ştiinţei, lingvistică şi matematică, la reflecţiile de ordin metodologic şi asupra „teoriei genetice a adevărului" ale lui W. James, la dezvoltările logice şi gnoseologice ale „instrumentalismului" propus de J. Dewey. Relevînd specificitatea modului în care pragmatismul intră în opoziţie cu absolutismul raţionalist, cu orice viziune neînrădăcinată în efectivitatea vieţii practice, autorul menţionează valenţele reale ce nu pot fi tăgăduite ale acestei orientări filozofice, prin participarea reprezentanţilor ei la edificarea conceptuală a semioticii, a teoriei generale a acţiunii, lingvisticii, prin redimensionarea unor categorii ale ştiinţei şi filozofiei, prin vizarea acelor valori ce se organizează în cîmpul de incidenţă al teoreticului cu acţiunea reală.

Sinteza lui Al. Boboc asupra proiectului *fenomenologic* de gîndire vine cu prevalenţa revelării chipului original sub care, cugetători iluştri, precum Ed. Husserl, Max Scheler ş.a., vizează depăşirea transcendentalismului modern sau a înţelegerii *cogito*-ului (în tradiţie carteziană), evidenţierea puterilor subiectivităţii „originare" de a fonda şi dezvălui un sens în existenţele ce i se opun. Cugetarea husserliană, arată autorul, poartă dintru început necesitatea unei reconstrucţii logice care să refacă fundamentele sferei teoreticului, să determine „condiţiile ideale ale posibilităţii ştiinţei în genere", prin elaborarea unei decisive şi funciare „*logici a sensului*". Iar noua teorie a sensului şi semnificaţiei va însoţi intuiţia fundamentală a *intenţionalităţii şi a conştiinţei intenţionale* menită să susţină „aproape întregul aparat conceptual al mişcării filozofice generate de fenomenologie" (p. 190). Remarcînd multiplele evoluţii ale gîndului născut în matca fenomenologiei (spre o filozofie a limbajului sau către metodologia ştiinţei, către o teorie a intersubiectivităţii şi a temporalităţii şi, nu mai puţin, către tematizarea largă a praxisului şi a socialităţii) analiza revine deseori şi cu multă pătrundere asupra uneia din semnificaţiile reale ale spiritului fenomenologic: angajînd o eliberare „de conştiinţa închisă, concepută monadic" şi adăpostind posibilitatea „proiectării şi cuprinderii interacţiunilor şi multilateralităţii", intenţionalitatea *îşi deschide cale către dialectică şi istorism*" (pp. 199, 201, 202, 204), ceea ce face necesară şi deplin îndreptăţită raportarea fenomenologiei la dialectică, cea dintîi venind „mai mult decît alte metode ... cu o înţelegere a consubstanţialităţii momentelor metodei şi structurii domeniului (vizat)" (p. 202).

Unitatea ontologică dintre uman şi valoric, intenţionalitatea emoţionalului şi propriul unui „apriorism material", ideea „condiţiilor *a priori* ale posibilităţii acţiunii" cît şi cea a unei fenomenologii a fiinţei sociale, se constituie drept vectori semnificanţi ai acelor dezvoltări fenomenologice posthusserliene pe care le urmăreşte, printr-o raportare critic şi valoric-relevatoare, scrierea lui Al. Boboc. Sînt de reţinut, pentru metodologia criticii filozofice şi a dialogului cu creaţia filozofică nemarxistă a ultimului secol, luminarea raporturilor antitetice, dar şi de reală complementaritate între spiritul metodei fenomenologice şi cel al dialecticii, între deschiderile subiectivităţii intenţionale şi istoricitatea reală a umanului.

Dealtfel, unul din elementele ce conferă unitate acestei lucrări asupra filozofiei contemporane o constituie relevarea distinctă *a semnificaţiei actuale a unei anumite problematici* asumate şi dezvoltate, pe de o parte, şi *înţelesurile* pe care această problemă le poate căpăta într-o anumită viziune filozofică (neokantiană, neohegeliană, fenomenologică ş.a.), pe de altă parte. Totodată, se caută depăşirea acelui mod de judecare a filozofiilor nemarxiste ce se făcea printr-o stereotipă raportare exclusiv-antitetică la tezele ontologice ale materialismului dialectic şi istoric, fiind vizate, odată cu disjuncţiile reale de viziune existente între aceste orientări şi gîndirea marxistă, punţile ce le apropie, năzuinţa celor dintîi către dialectică, istorie, universalul uman ori către raţionalitatea creaţiei valorice, culturale.

Lucrarea lui Al. Boboc trebuie reţinută drept o contribuţie remarcabilă, închegată în cîmpul cugetării filozofice româneşti, la înţelegerea critică şi valorizatoare a filozofiei universale contemporane, o regîndire lucidă, în spiritul deschiderilor specifice secolului nostru, a unor semnificative creaţii filozofice actuale.

Ştefan Afloroaei

Anallysis

(Anglia)

Nr. 4/1980

Din sumar : PETER L. MOTT, Heack despre imperfecţiune ; WAINE A. DAVIS, Lowe despre condiţionalii inductivi şi contrafactualii ; E. J. LOWE, Replică lui Davis ; DAVID BELL, Despre interpretarea termenului *Bedeutung* la Frege ; PETER LONG, ROGER WHITTE, Despre interpretarea termenului *Bedeutung* la Frege — replică lui D. Bell ; A. J. DALE, „Logica matematică" şi explicarea substituţională a determinării ; PHILIP HUGLY, CHARLES SAYWARD, Tarksi şi clasele proprii ; PAUL YU, Argumentul modal împotriva teoriilor descriptive ale numelor ; DAVID HOLDCROFT, Replică lui Carr ; IAIN MC LEAN, Libertate, egalitate şi principiul lui Pareto — un comentariu asupra lui Wale ; DAVID CARR, Propoziţii care pot fi negate în trei feluri ; W. S. ANGLIN, Poate crea Dumnezeu o existenţă pe care nu o poate controla ?

Nr. 1/1981

Din sumar : GEOFFREY C. BERRESFORD, O notă despre „paradoxul lui Thomson" lui Thomson ; ROBERT ELLIOT, Cum să călătoreşti mai repede decît lumina ? ; CHARLES SAYWARD, Teoria arborilor şi izomorfismul ; VIVIAN M. WEIL, IRVING THALBERG, Acţiuni fundamentale şi acţiuni nefundamentale ; JENNIFER HORNSBY, Replică lui Weil şi Thalberg ; MICHEL TYE, Cu privire la o obiecţie despre sinonimia principiului identităţii ; G. BAR-ELLI, Notă despre substitutivitatea notelor ; GRAEME FORBES, O notă anti-esenţialistă despre substanţe ; DAVID HILLEL RUBEN, Lewis şi problema suficienţei cauzale ; ANDRÉ GALLOIS, Locke despre cauzalitate, compatibilism şi problema lui Newcomb ; DIANA T. MEYERS, Inevitabilitatea statului ; HILLEL STEINER, Nozick despre Hart în problema dreptului de forţare ; EVA BODANSZKY, EARL CONEE, Separînd valoarea intrinsecă ; VERA PEETZ, Inferenţa imperativă — addendum ; H. M. ROBINSON, Imaginaţie, dorinţă şi prescripţie ; JOHN D. HODSON, Mill, paternalismul şi sclavia ; R. M. HARE, Despre o interpretare eronată a lui Geach ; P. T. GEACH, O teză a lui Hare.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

SESIUNE ŞTIINŢIFICĂ INTERDISCIPLINARĂ

La 30 ianuarie a.c. a avut loc, la Bucureşti, sub auspiciile Academiei Republicii Socialiste România şi Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice, o sesiune ştiinţifică cu tema *Revoluţia tehnico-ştiinţifică contemporană şi implicaţiile ei.*

Comunicările şi dezbaterile au abordat, din unghiuri diferite, o problematică strîns legată de făurirea bazei tehnico-materiale a socialismului în ţara noastră, de dezvoltarea şi perfecţionarea ei în perspectiva desăvîrşirii construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate în România şi înaintării spre comunism. A fost evidenţiată şi aprofundată contribuţia hotărîtoare a tovarăşului Nicolae Ceauşescu, secretarul general al Partidului Comunist Român, preşedintele Republicii Socialiste România, la făurirea strategiilor de dezvoltare a României socialiste, la stimularea şi potenţarea progresului ştiinţific şi tehnic, rolul gîndirii în procesul de trecere de la o dezvoltare extensivă la una intensivă, pentru făurirea unei civilizaţii materiale şi spirituale superioare pe pămîntul patriei, pentru realizarea scopului fundamental şi politicii partidului nostru: fericirea şi bunăstarea oamenilor muncii.

În cadrul sesiunii au fost prezentate următoarele comunicări: acad. Gheorghe Mihoc, preşedintele Academiei Republicii Socialiste România — *Contribuţia matematicii la controlul calităţii produselor;* prof. univ. dr. Mihnea Gheorghiu, preşedintele Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice — *O perspectivă sociopolitică a unităţii ştiinţelor;* Ioan Avram, ministrul industriei construcţiilor de maşini — *Construcţia de maşini — purtătoare de progres tehnic şi factor determinant al mutaţiilor structurale în economia naţională;* Mihail Florescu, ministru secretar de stat la Consiliul Naţional pentru Ştiinţă şi Tehnologie — *Implicaţiile filozofice actuale ale revoluţiei ştiinţifice şi tehnice;* prof. univ. dr. Costin Murgescu, director al Institutului de Economie Mondială — *Probleme actuale ale revoluţiei industriale în ţările în curs de dezvoltare;* dr. Marin Ivaşcu, director general al Institutului Central de Fizică — *Fizica şi revoluţiile industriale;* prof. univ. dr. Nicolae N. Constantinescu — *Muncitorul productiv colectiv în lumina primei revoluţii industriale şi a celei ştiinţifice şi tehnice contemporane;* dr. ing. Florin Tănăsescu, directorul Institutului de Cercetări şi Proiectări Electrotehnice — *Surse noi de energie şi impactul lor asupra societăţii;* prof. univ. dr. ing. Valter Roman — *Revoluţiile industriale în istoria societăţii — concepte, realizări, perspective, opţiuni;* conf. dr. ing. Mariana Beliş — *Gîndirea şi practica interdisciplinară, o revoluţie a secolului nostru;* ing. Ion Crişan, director general al Institutului Central de Cercetări pentru Construcţia de Maşini — *Flexibilitatea, factor revoluţionar în tehnologia contemporană;* prof. univ. dr. ing. Mihai Drăgănescu, director general al Institutului Central pentru Conducere şi Informatică — *Ştiinţa, tehnologia şi civilizaţia;* prof. univ. dr. Constantin Popovici — *Valorile umaniste în condiţiile revoluţiei ştiinţifice şi tehnice contemporane;* prof. univ. dr. Sergiu Tamaş — *Strategii de conducere în perspectiva noii revoluţii industriale;* dr. Simion Ghiţă, cercetător ştiinţific principal la Institutul de Filozofie — *Dimensiunea socială a revoluţiei ştiinţifice moderne.*

D.O.

SCURTE NOTE ŞI INFORMĂRI

Sub egida Institutului de Metodologie, Asociaţia F. Gonseth, s-a desfăşurat la Biel (Elveţia), între 1—4 mai 1980, cel de-al *IV-lea Colocviu Internaţional — Kant.* Actele colocviului vor fi publicate în revista „Dialectica".

*

Între 12—15 iunie 1980, *Instituto di Studi filosofici Enrico Costelli* şi *Gottfried-Wilhelm-Leibniz Gesellschaft e. V. Hannover* au organizat la Ferrara un simpozion cu tema *Leibniz ca istoriograf.*

*

Între 24—30 august 1980 a avut loc la Praga „Logic Colloquium 80", organizat de Institutul de Matematică al Academiei Cehoslovace.

*

„Society for the Philosophical Study of Marxism" a organizat, între 27—30 decembrie 1980, la State University of New York, Buffalo, o sesiune cu tema *Determinismul și conștiința în teoria marxistă a acțiunii umane.*

*

Potrivit celei de a 2-a circulare a comitetului de organizare, *Cel de al 11-lea Congres european de sociologie rurală* se va desfășura între 9 și 15 august 1981, în Finlanda, la Centrul Internațional al Congreselor din Dipoli Espoo. Se vor discuta tendințele și alternativele ruralității în viitor, grupînd sesiunile pe următoarele teme: *1)* Munca *(emploi)* în mediul rural și diferite alternative în sistemele de organizare a exploatărilor agricole; *2)* Remunerația extraeconomică și munca rurală neretribuită; *3)* Aspecte sociale ale amenajării rurale; *4)* Alternative în organizarea muncii. Modalități vechi și noi de lucru în cadrul dezvoltării rurale; *5)* Consecințele sociale ale ocrotirii resurselor și problema mediului înconjurător; *6)* Organizări rurale și dezvoltare. În desfășurarea sesiunilor plenare, limbile transpunerilor simultane vor fi engleza, germana și franceza.

*

În legătură cu anul jubiliar Kant — 200 de ani de la apariția *Criticii rațiunii pure* — menționăm cîteva evenimente editoriale mai importante: *1)* din ediția fundamentală a operelor kantiene — *Kants Gesammelte Schriften* (hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Ab. Band 23 hrsg. von Akademie der Wissenschaften der D.D.R.) a apărut: *Band 29*, 1 Hälfte, 1. Teil: *Kleine Vorlesungen und Ergänzungen* I, 1980; *2)* o ediție de lucru: *Immanuel Kant.* Werkausgabe, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 12 vol., 1978; *3)* la Felix Meiner, Hamburg, în „Philosophische Bibliothek", a apărut: Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, hrsg. von K. Vorländer, mit einer Einleitung von J. Kopper und einem Anhang von R. Malter, 1980; *4)* din bogata literatură, ilustrativă pentru cercetarea operei lui Kant astăzi, atrag atenția: F. Kaulbach, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants* (W. de Gruyter, Berlin — New York, 1978); R. Enskat, *Kants Theorie des geometrischen Gegenstandes* (W. de Gruyter, 1978); G. Luf, *Freiheit und Gleichkeit. Die Aktualität im politischen Denken Kants* (Springer, Wien-New York, 1978); J. Kulenkampff, *Kants Logik des ästhetischen Urteils* (V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1978); M. L. Miles, *Logik und Metaphysik bei Kant* (V. Klostermann, 1978); C. D. Broad, *Kant An Introduction* (Cambridge University Press, 1978); *Kant i kantianți. Kriticeskie ocerki odnoi filosofskoi tradiții* (red. A. S. Bogomolov, Izdatelstvo „Nauka", Moskva, 1978); A. Brunner, *Kant und die Wirkleichkeit des Geistigen. Eine Kritik der transzendentalen Methode* (Joh. Berchman, München, 1978); E. Rudolph, *Skepsis bei Kant. Ein Beitrag zur Interpretation der Kritik der reinen Vernunft* (W. Fink, München, 1978); H. -Olof Kvist, *Zum Verhältnis von Wissen und Glauben in der kritischen Philosophie Imm. Kants* (Abo Akademie, 1978); P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste* (Harvard University Press, 1979); W. Busch, *Die Entstehung der Kritischen Rechtsphilosophie Kants* (W. de Gruyer, Kant-Studien-Ergänzungscheft 110, 1979; V. Gerhardt- Fr. Kaulbach, *Kant* (Darmstadt, 1979); J. Schmucker, *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant* (W. de Gruyter, Kant-Studien-Ergänzungsheft 112, 1980); G. Lehmann, *Kants Tugenden. Neue Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Imm. Kants* (W. der Gruyter, 1980); G. Kohler, *Geschmaksurteil und ästhetische Erfahrung* (W. de Gruyter, Kant-Studien-Ergänzungsheft 111, 1980); B. Aune, *Kant' Theory of Morals* (Princeton, 1980).

*

În revista „Kant-Studien" (Heft 3, 1979, p. 337—381) a apărut: *Rumänische Kant-bibliographie 1970—1975*, alcătuită de Gh. Epure, interesantă prin integrarea în circuitul bibliografiei Kant, în continuă cercetare astăzi, a contribuțiilor românești mai recente la studierea operei critice.

*

„Kant-Gesellschaft" aduce la cunoștință reproducerea cunoscutelor „Kant-Studien-Ergänzungshefte". Lista completă cu numele autorilor și titlurile lucrărilor apărute în „Ergänzungshefte" se află în: „Kant-Studien", nr. 3/1980, p. 390—392.

*

Ralph C. S. Wolker oferă *A Selective Bibliography on Kant*, Second Edition, 1978, care aduce la zi bibliografia asupra lui Kant, începută de E. Adickes (1893—96) și continuată de M. S. Taggart, L. W. Beck, H. J. de Vleeschauwer, W. H. Walsh, R. Malter.

În editura Ferdinand Schöningh (Paderborn) au apărut: *Materialen zur Normendiskussion*, hrg. von W. Oemüller, **vol. 1**: *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, 1978, 246 p.; **vol. 2**: *Normenbegründung — Normendurchsetzung*, 1978, 299 p.; **vol. 3**: *Normen und Geschichte*, 1979, 435 p. Volumele oferă rezultatele principale ale cercetării asupra uneia dintre cele mai dificile teme ale gîndirii și acțiunii, întrunind participarea unor cunoscuți specialiști (ca J. Habermas, K. -P. Apel, H. Lübbe, H. Krings, F. Kambartel și alții) și oglindind confruntarea de idei mai nouă în jurul problematicii normei, a fundamentelor acesteia și a raporturilor dintre norme și istorie.

★

În editura R. Piper (München/Zürich) a apărut lucrarea: K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, hrsg. von Hans Saner, 1978, 342 p. Este vorba de texte inedite, aparținînd anilor 1928—1964, pe care redactorul — fost asistent al lui Jaspers, unul dintre cei mai apropiați ai ilustrului filozof — le dă publicității îndeosebi pentru a contribui la înțelegerea raporturilor reale dintre Jaspers și Heidegger și a poziției primului față de evenimentele timpului. „Istoria gîndirii — scrie Saner în *Cuvînt înainte* — a oferit mereu școli, însă rareori mari prieteni *inter pares*. În deceniul al treilea, Jaspers a crezut, iar mai tîrziu din cînd în cînd a sperat că, între el și Heidegger ar putea să se înfiripeze o asemenea prietenie. *Notizen* ... constituie sfîrșitul acestor speranțe".

★

În editura Karl Alber din Freiburg im Breisgau (R.F.G.)., în seria „Phänomenologische Forschungen" (hrsg. von E. W. Orth im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung), au apărut volumele: 8 — *Studien zur Sprachphänomenologie* (1979, 188 p.); 9 — *Neuere Entwicklungen des Phänomensbergriffs* (1980, 216 p.); 10 — *Dialektik und Genesis der Phänomenologie* (1980, 210 p.).

★

„The International Husserl and Phenomenological Research Society" anunță pentru 5—6 mai 1981 un Simpozion asupra filozofiei lui Merleau-Ponty, la Sorbona, Paris, cu tema: *Problema spiritului și a corpului.*

★

„The International Society for Phenomenology and the Human Sciences" anunță cel de-al XI-lea Congres Internațional de Fenomenologie pentru 27—30 august 1981, la „World Phenomenology Institute Cambridge" (Massachusetts), cu tema *Fundamentele moralității și științele umane.*

The southern journal of philosophy

(U. S. A.)

Nr. 1/1980

Din sumar: JOHN J. DRUMMOND, O critică a „fenomenalismului fenomenologic" al lui Gurwitch; CORBIN FOWLER, O alternativă la concepția idealizată a lui Aune asupra raționamentului practic; HERBERT GRANGER, Aristotel și relația gen-specie; PATRICK COLM HOGAN, Sensul și Hegel; o critică psiholingvistică a începutului filozofic; B. C. POSTOW, Un fundament posibil al obligației politice; DEBORAH A. ROSEN, O teoria probabilistă a necesității cauzale; WILLIAM H. SHAW, Elementara salvare a vieții; JOHN ROBERT BAKER, Ce este corect în demonstrația modală a lui Hartshorne; FREDERICK FERRÉ, Eul și transienta fizică.

Logique et analyse

(Belgia)

Nr. 89/1980

Din sumar : J. PORTE, O cercetare asupra logicilor modale ; I. KVART, Semantică formală pentru logica temporală şi contractuală ; M. DE ROUCK, Valorizarea semantică a propoziţiilor ; J. SCHLANGER, Schiţă a unei teorii a verificării ; R. ROUTLEY, Despre imposibilitatea unei teorii sociale ortodoxe şi a unei soluţii ortodoxe a problemelor mediului înconjurător.

Nr. 90—91/1980

Din sumar : D. BATEMS, Logici propoziţionale extensionale, paraconsistente ; V. van RIJEN, Critica logicilor deviante ; H.C.M. DE SWART, Sisteme de tip Gentzen pentru C şi extinderi ale lui C şi K — demonstraţii constructive de completitudine şi proceduri practice de decizie pentru aceste sisteme ; W. SACKSTEDER, Moduri de transformare ; P. J. LOPSTON, Implicaţia logică şi proprietatea Parry ; M. W. BUNDER, Logica cuantificată a relevanţei şi o generalizare a generalităţii restrînse ; A. J. DALE, Matricile lui Smiley şi semantica lui Dunn pentru implicaţia tautologică ; M. J. MORE, Rigiditate şi domeniu ; A. BAYART, Cauzalitatea — încercare de a o defini ; J. L. SHAW, Reflecţii despre Kripke ; G. STAHL, Completitudinea unui sistem de logică temporală *de re*.

Nr. 92/1980

Din sumar : S. LEHMANN, Logică uşor non-standard ; E. BENCIVENGA, Semantică liberă pentru descripţii definite ; W. REHDER, Experimentele mentale şi logicile modale ; D. GOLDSTICK, Nevalabilitatea semantică a doctrinei lui Carnap despre întrebări ; J. GRÜNFELD, Lumile posibile şi libertatea umană ; G. HAARSCHER, Poate fi depăşit decizionismul în materie de morală ? ; S. GUCCIONE, Semantica unei logici dialectice.

Estudios filosoficos

(Spania)

Nr. 83/1981

Din sumar : S. RABADE ROMES, Kant : contururile unei atitudini critice ; E. CHAVARRI, Liniamente ale logicii în *Critică* ; J. de LORENZO, Matematica şi *Critica* ; A. PEREZ de LABORDA, Ştiinţa lui Newton în perspectiva critică ai lui Kant ; J. M. ARTOLA, Limitare şi transcendere a cunoştinţei în filozofia lui Kant ; M. F. MARTINEZ, O bibliografie despre *Critică*.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

[Continuare de pe contrapagina copertei]

PETRU BERAR, **Umanism şi ateism. Studii**, 1980, 263 p., 8 lei.

GHEORGHE ENESCU, **Fundamentele logice ale gîndirii**, 1980, 319 p., 10,50 lei.

GHEORGHE VLĂDUŢESCU, **Introducere în istoria filozofiei Orientului antic**, 1980, 266 p., 9,50 lei

ION BANU, **Filosofia elenismului ca etică**, 1980, 246 p., 5,75 lei.

HENRI H. STAHL, **Teorii şi ipoteze privind sociologia orînduirii tributale**, 1980, 194 p., 6,25 lei.

ION MORARU, **Un model epistemologic-psihologic al creativităţii tehnice** 1980, 195 p., 5,50 lei.

EUGEN NĂSTĂŞEL, IOANA URSU, **Argumentul sau despre cuvîntul bine gîndit**, 1980, 280 p., 12,50 lei.

DUMITRU LEPĂDATU, **Teorii despre înstrăinarea umană**, 1980, 304 p., 9,75 lei.

EDITURA UNIVERS

SIGMUND FREUD, **Scrieri despre literatură şi artă.** Traducere şi note de Vasile Zamfirescu, 1980, 345 p., 13,50 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ŞI PEDAGOGICĂ

ALEXANDRU BOBOC, **Filosofia contemporană. Orientări şi tendinţe nemarxiste din sec. XX**, 1980, 230 p., 9,60 lei.

EDITURA MINERVA

* * * HEGEL, **Despre artă şi poezie.** Selecţie, prefaţă şi note de Ion Ianoşi, vol. I—II, 1979, 270 p. + 368 p., 10 lei.

ION LOTREANU, **Introducere în opera lui Mircea Eliade**, 1980, 240 p., 6,25 lei.

EDITURA EMINESCU

ION MIHAIL POPESCU, **O perspectivă românească asupra teoriei culturii şi valorilor (Bazele teoriei culturii şi valorilor în sistemul lui Lucian Blaga)**, 1980, 328 p., 11,50 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

CONSTANTIN NOICA, **Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel**, 1980, 253 p., 7,50 lei.

EDITURA MERIDIANE

ION IANOŞI, **Hegel şi arta**, 1980, 298 p., 13 lei.

EDITURA ALBATROS

CĂLINA MARE, **Introducere în ontologia generală**, 1980, 328 p., 10 lei.

EDITURA MILITARĂ

SIMION ASANDEI, **Ateism şi religie**, 1980, 272 p., 8 lei.

EDITURA DACIA

ADRIAN MARINO, **Hermeneutica lui Mircea Eliade**, 1980, 478 p., 25 lei.

ANDREI MARGA, **Herbert Marcuse**, 1980, 289 p., 7,50 lei.

VASILE FRĂTEANU, **Critica gîndirii mitice**, 1980, 352 p., 15 lei.

EDITURA SCRISUL ROMÂNESC

TITU MAIORESCU, **Prelegeri de filosofie.** Ediţie îngrijită, comentarii şi note: Grigore Traian Pop, Alex. Surdu, 1980, 329 p., 16,50 lei.

EDITURA FACLA

CORNEL HARANGUS, **Intuiţie şi cunoaştere**, 1980, 191, p., 5,50 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

* * * **Istoria filozofiei românești**, vol. II. Coordonatori: Dumitru Ghișe, Nicolae Gogoneață, 1980, 778 p., 43 lei.

ANGELA BUSUIOC-BOTEZ, **Dialectica creșterii științei (O abordare epistemologică)**, 1980, 228 p., 11,50 lei.

* * * **NOESIS. Traveaux du Comité Roumain d'histoire et de philosophie des Sciences**, vol. VI, 1980, 191 p., 10,50 lei.

* * * **Dezvoltarea umană a întreprinderii.** Coordonator: Cătălin Zamfir, 1980, 330 p., 14 lei.

EMIL MIHULEAC, **Trăsături și principii ale conducerii în Republica Socialistă România**, 1981, 251 p., 16,50 lei.

EDITURA POLITICĂ

MARX, ENGELS, LENIN, **Despre existența socială și conștiința socială**, 1980, 282 p., 7 lei.

ION TUDOSESCU, **Evoluție și dialog în filosofia contemporană**, 1980, 108 p., 4 lei.

ION TUDOSESCU, **Acțiunea umană și dialectica vieții sociale**, 1980, 271 p., 12 lei.

ADELA BECLEANU-IANCU, **Spiritualitatea românească**, 1980, 215 p., 8 lei.

C. I. GULIAN, **Structura și sensul culturii**, 1980, 398 p., 13 lei.

RADU FLORIAN, **Procese sociale contemporane**, 1980, 320 p., 10 lei.

GHEORGHE AȘTEFANEI, **Problematica alienării și dezalienării**, 1980, 188 p., 5 lei.

LIUBOMIRA MIROȘ, **Raportul dintre individ și societate, realizarea libertății în condițiile socialismului**, 1980, 60 p., 2,50 lei.

ION C. POPESCU, **Schiță pentru o metafilosofie marxistă**, 1980, 108 p., 4 lei.

CONSTANTIN RĂDUCU, **Căi și modalități folosite în educația materialist-științifică a maselor**, 1980, 160 p., 6 lei.

VIRGIL STANCOVICI, **Filosofia integrării**, 1980, 350 p., 14 lei.

GIUSEPPE PRESTIPINO, **Natură și societate (Pentru o nouă lectură a lui Engels)**, 1980, 385 p., 15 lei.

LOUIS DE BROGLIE, **Certitudinile și incertitudinile științei**, 1980, 300 p., 12 lei.

* * * **Dialectica și socialismul**, Academia „Ștefan Gheorghiu", 1980, 196 p., 8 lei.

* * * **Interdisciplinaritatea în știința contemporană**, 1980, 406 p., 12 lei.

* * * **Contradicțiile sociale în socialism.** Coordonatori: I. Tudosescu, Aculin Cazacu, 1980, 327 p., 11 lei.

* * * **Conducerea științifică a societății.** Coordonatori: Sergiu Tamaș, Ion Mitran. Academia „Ștefan Gheorghiu", 1980, 314 p., 13 lei.

* * * **Viitorul omenirii în conștiința contemporană**, 1980, 472 p., 16 lei.

DAN OPRESCU, **Timpul liber și înstrăinarea umană**, 1981, 114 p., 4 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

DIMITRIE GUSTI, **Studii critice**, 1980, 390 p., 20 lei.

MIRCEA ELIADE, **De la Zamolxis la Genghis-Han**, 1980, 256 p., 21,50 lei.

CONSTANTIN VLAD, **Creștere și valori**, 1980, 183 p., 6,25 lei.

[continuare pe contrapagină]

REV. FILOZ., XXVIII, 3, P. 245 – 356, BUCUREȘTI, 1981

I.P.I. c. 1197

43504

Lei 20

I 8053

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

- CONCEPȚIA PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN CU PRIVIRE LA ROLUL MATERIALISMULUI DIALECTIC ȘI ISTORIC CA INSTRUMENT DE CUNOAȘTERE ȘI TRANSFORMARE REVOLUȚIONARĂ A REALITĂȚII

  VASILE RUS

- DESPRE ÎNȚELESUL MARXIST AL DIALECTICII NATURII

  DAN OPRESCU

- CONCEPȚIILE POLITICE ALE „NOII DREPTE"

  ION FLOREA

1781 — CRITICA RAȚIUNII PURE — 1981

Participă: VASILE TONOIU, MIRCEA FLONTA, PETRE BOTEZATU, PETRU IOAN, VIOREL COLȚESCU, ALEXANDRU BOBOC

4

IULIE — AUGUST

TOMUL XXVIII — 1981

1980
97
0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN
Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă, P.O. Box 136—137, Telex 11226 — București, România, str. 13 Decembrie, nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București, Telefon: 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à ILEXIM — Département Export-Import Presse, P. O. Box 136—137, telex: 11226 — rue 13 Décembre, no 3, 70716, Bucarest, Roumanie.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

I 8053

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXVIII Nr. 4 1981

ULIM 2014

SUMAR

● VASILE RUS, Concepția Partidului Comunist Român cu privire la rolul materialismului dialectic și istoric ca instrument de cunoaștere și transformare revoluționară a realității 361

● GRIGORE LUCUȚ, Valența instrumentală a indicatorilor sociali în cunoașterea și practica socială 369

● ION FRĂȚILĂ, Mecanismul productivității muncii 377

● ACSINTE DOBRE, O perspectivă praxiologică asupra cercetării tehnico-științifice . . 387

PROBLEME ACTUALE ALE DIALECTICII

● DAN OPRESCU, Despre înțelesul marxist al dialecticii naturii 401

● ION C. POPESCU, Conceptul de „noțiune dialectică" la Nicolae Georgescu-Roegen 410

● ANA KATZ, Elemente de lectură dialectică în științe și filozofia științei 415

CRONICA IDEILOR

● ION FLOREA, Concepțiile politice ale „noii drepte" 421

● DUMITRU MATEI, Explicația creativității culturale la Freud 426

1781 — *CRITICA RAȚIUNII PURE* — 1981

● VASILE TONOIU, Proiectul critic; ancorări în „profan" 433

● MIRCEA FLONTA, Ideea științei naturii în *„Critica rațiunii pure"* 440

● PETRE BOTEZATU, Valorizarea concepției lui Kant despre libertatea voinței . . . 450

● PETRU IOAN, Tetrada tipologică a judecății: o paradigmă kantiană în actualitate 452

● VIOREL COLȚESCU, Cu privire la respingerea kantiană a idealismului 462

● ALEXANDRU BOBOC, Kant și Peirce. De la „canonul rațiunii pure" la „maxima pragmatică" 467

OPINII DESPRE CĂRȚI

● P. BIELTZ, Logica — instrument indispensabil al cunoașterii și acțiunii 471

● PETRU IOAN, Cum operăm logic? 477

● ION GOIAN, Izvoare mitice ale folclorului românesc 484

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

● Manifestări științifice prilejuite de aniversarea a 60 de ani de la făurirea Partidului Comunist Român *(L. M.)*; Kant, *Critica rațiunii pure* și lumea de azi *(Al. Boboc, I. Pârvu, L. M.)*; Comemorarea Blaga *(D. O.)*; Notă *(D. O.)*; Scurte note și informări *(D. O.)* 491

Rev. filoz., **XXVIII**, *4*, p. 357—502, București, 1981.

32187

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXVIII № 4 1981 г.

СОДЕРЖАНИЕ

ВАСИЛЕ РУС, Концепция Румынской коммунистической партии о роли диалектического и исторического материализма в познании и революционном преобразовании действительности 361

ГРИГОРЕ ЛУКУЦ, Инструментальная значимость социальных индикаторов в познании и в социальной практике 369

ИОН ФРЭЦИЛЭ, Механизм производительности труда 377

АКСИНТЕ ДОБРЕ, Праксиологическая перспектива научно-технического исследования 387

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ДИАЛЕКТИКИ

ДАН ОПРЕСКУ, Марксисткий смысл диалектики природы 401

ИОН К. ПОПЕСКУ, Концепт «диалектическое понятие» в теории Николае Джорджеску-Рёген 410

АННА КАЦ, Элементы диалектического подхода к науке и философии науки 415

ХРОНИКА ИДЕЙ

ИОН ФЛОРЯ, Политические теории «неоправых» 421

ДУМИТРУ МАТЕЙ, Фрейдистская интерпретация культурного творчества 426

1781 г. — КРИТИКА ЧИСТОГО РАЗУМА — 1981 г.

ВАСИЛЕ ТОНОЙЮ, «Причаливание» к будничному кантовского критицизма 433

МИРЧА ФЛОНТА, Теория науки о природе в «Критике чистого разума». . . 440

ПЕТРЕ БОТЕЗАТУ, Актуальная значимость теории Канта о свободе воли 450

ПЕТРУ ИОАН, Типологическая тетрада суждения: кантовская парадигма в актуальной интерпретации 452

ВИОРЕЛ КОЛЦЕСКУ, О кантовском неприятии ирреализма 462

АЛЕКСАНДРУ БОБОК, Кант и Пирс. От «канона чистого разума» к «прагматической максиме» 467

МНЕНИЯ О КНИГАХ

П. БИЛЦ, Логика — неотъемлимый инструмент познания и действия . . . 471

ПЕТРУ ИОАН, Как мы оперируем логически 477

ИОН ГОЯН, Мифологические источники румынского фольклора 484

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Научные сессии, посвященные 60-летию со дня основания Румынской коммунистической партии (*Л. М.*); Кант, «Критика чистого разума» и современность (*Ал. Бобок, И. Пырву, Л. М.*); Чествование Л. Благи (*Д. О.*); Сноска (*Д. О.*); Краткие примечания (*Д. О.*). . . . . » 491

Rev. filoz., **XXVIII**, *4*, p. 357—502, Bucureşti, 1981.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXVIII Nº 4 1981

SOMMAIRE

VASILE RUS, La conception du Parti Communiste Roumain au sujet du rôle du matérialisme dialectique et historique comme instrument de connaissance et de transformation révolutionnaire de la réalité 361
GRIGORE LUCUȚ, La valence instrumentale des indicateurs sociaux dans la connaissance et la pratique sociale 369
ION FRĂȚILĂ, Le mécanisme de la productivité du travail 377
ACSINTE DOBRE, Une perspective praxiologique sur la recherche technico-scientifique 387

PROBLÈMES ACTUELS DE LA DIALECTIQUE

DAN OPRESCU, Sur la signification marxiste de la dialectique de la nature 401
ION C. POPESCU, Le concept de ,,notion dialectique" chez Nicolae Georgescu-Roegen 410
ANA KATZ, Éléments de lecture dialectique dans les sciences et la philosophie de la science 415

LA CHRONIQUE DES IDÉES

ION FLOREA, Les conceptions politiques de la ,,nouvelle droite" 421
DUMITRU MATEI, L'explication de la créativité culturelle chez Freud 426

1781 — *LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE* — 198[7]

VASILE TONOIU, Le projet critique; ancorage dans le ,,profane" 433
MIRCEA FLONTA, L'idée de la science de la nature dans la ,,Critique de la raison pure" 440
PETRE BOTEZATU, La valorisation de la conception de Kant au sujet de la liberté de la volonté 450
PETRU IOAN, LA tétrade typologique du jugement: un paradigme kantien dans l'actualité 452
VIOREL COLȚESCU, Au sujet de la réfutation kantienne de l'idéalisme 462
ALEXANDRU BOBOC, Kant et Peirce. Du ,,canon de la raison pure" à la ,,maxime pragmatique" 467

OPINIONS SUR LES LIVRES

P. BIELTZ, La logique — instrument indispensable de la connaissance et de l'action 471
PETRU IOAN, Comment opérer d'une manière logique? 477
ION GOIAN, Les sources mytiques du folklore roumain 484

LA VIE SCIENTIFIQUE

Les manifestations scientifiques occasionnés par le 60-ème anniverssaire depuis la création du Parti Communiste Roumain *(L. M.)*; Kant, *La Critique de la raion pure et le monde d'aujourd'hui (Al. Boboc, I. Pârvu, L. M.)*; La commémoration Blaga *(D. O.)*; Note *(D. O.)*; Courtes notes et informations *(D. O.)* 491

Rev. philos., XXVIII, 4, p. 357—502, Bucarest, 1981.

Tome XXVIII — No 4 — 1971

REVUE DE PHILOSOPHIE
REVISTA DE FILOSOFIE

SOMMAIRE

LA VIE SCIENTIFIQUE

● ION COJAN. Les sources intellectuelles du roumain contemporain 483
● PETRU IOAN. Comment obtenir d'une manière rationnelle 433
● ED. PIETTE. La notion — instrument indispensable de la connaissance et de l'action 421

OPINIONS SUR LES IDÉES

● ALEXANDRU ROBOT. Kant et Peirce. Du "canon de la raison pure" à la "maxime 383
● AUDET COLLEDGE. Un autre de la définition intellectuelle de l'intelligence 365
● PETRU IOAN. La théorie rationnelle du langage et la pratique scientifique 425
● PETRE BOTEZATU. La solution de la conception de Jean au sujet de la liberté 405
● MIRCEA ARGINTA. L'idée de la science de la nature chez le "Cardinal de la 419
● ANDRÉ LORON. La théorie cartésienne dans la "Logique" 393

LA CHRONIQUE DES IDÉES

● DUMITRU ANTIERI. L'exploration de la structure cellulaire chez Freud 459
● ION ALDOREA. Des conceptions bolchéviques de la "nouvelle nature" 451

LA CHRONIQUE DES LIVRES

● ANA ANTA. Éléments de théorie matérialiste dans les sciences et la philosophie de la 419
● ION C. VOICULESCU. La conception de "notion générale", chez Nicolae Cherbescu- 410
● DAN ORNESCU. Sur la signification historique de la dialectique de la nature 401

NOUVELLES ACTUELLES DE LA DIRECTION

● VASILE ROS. La conception du Parti Communiste Roumain en vertu du rôle du 385
● ION MANOLIU. La déclaration de la bienveillance de travail 375
● GRIGORE IACOB. La volonté internationale des intellectuels sociaux dans la con- 369
● VASILE LUCA. La conception du Parti Communiste Roumain en vertu du rôle du 351

CONCEPȚIA PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN CU PRIVIRE LA ROLUL MATERIALISMULUI DIALECTIC ȘI ISTORIC CA INSTRUMENT DE CUNOAȘTERE ȘI TRANSFORMARE REVOLUȚIONARĂ A REALITĂȚII

DE

VASILE RUS

Pornind de la o înțelegere deplină și profundă a esenței revoluției înfăptuite de materialismul dialectic și istoric în filozofie, Partidul Comunist Român, în întreaga sa activitate, a dat o înaltă expresie convingerii că filozofia materialist dialectică și istorică nu este doar o concepție despre lume, asemenea celorlalte concepții, un mod de a explica fenomenele naturale și sociale, ci, exercitînd din plin aceste atribute, ea este totodată o știință revoluționară și dinamică, o călăuză în activitatea practică, un *instrument de transformare revoluționară a realității*, îndeplinind o importantă funcție socială. Relevînd această trăsătură fundamentală a materialismului dialectic și istoric, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta că „în opoziție cu filozofia idealistă metafizică, ce privește lumea ca o entitate statică, într-o veșnică nemișcare, materialismul dialectic și istoric este o concepție vie, revoluționară, avansată, care nu numai că explică legile fundamentale ce determină transformarea continuă a lumii, a organizării vieții oamenilor, progresul neîntrerupt al gîndirii, cunoașterii și practicii umane, ci, totodată, îi înarmează pe oameni în lupta pentru schimbarea progresistă, revoluționară atît a lumii înconjurătoare, cît și a propriei lor existențe materiale și spirituale" [1].

Împotriva oricărei închistări dogmatice, și a oricăror tendințe de osificare a filozofiei materialist dialectice, secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu, sublinia cu prilejul recentei aniversări a 60 de ani de la crearea P.C.R. : „Întemeietorii socialismului științific au fost gînditori revoluționari, nu profeți care să prezică un viitor imaginar și să stabilească precepte imuabile, valabile pentru orice etapă de dezvoltare. Ei au elaborat o concepție revoluționară unitară despre lume, despre comunism, bazîndu-se pe analiza materialist-dialectică a dezvoltării economice și sociale. Nu o dată ei au subliniat că această concepție revoluționară nu este încheiată, ci, dimpotrivă, constituie numai o bază de pornire care trebuie continuu dezvoltată și perfecționată, pe baza noilor realități economico-sociale, a noilor cuceriri ale științei și cunoașterii" [2].

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, București, Edit. politică, 1977, p. 93.

[2] Nicolae Ceaușescu, *60 de ani de slujire devotată a poporului, de luptă pentru dreptate socială și libertate națională, pentru construirea socialismului și ridicarea bunăstării maselor, pentru independența patriei, colaborare internațională și pace*, în „Scînteia" din 9 mai 1981.

Aprofundarea concepției partidului nostru, a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, despre rolul materialismului dialectic și istoric ca instrument de cunoaștere și transformare revoluționară a societății, prezintă o importanță deosebită ; ea răspunde necesităților analizei multilaterale a gîndirii creatoare, originale și a acțiunii revoluționare a Partidului Comunist Român.

În decursul celor șase decenii de activitate pusă în slujba poporului, Partidul Comunist Român a elaborat, pe baza materialismului dialectic și istoric, o serie de orientări programatice care au asigurat desfășurarea cu succes a luptelor revoluționare, înfăptuirea revoluției și construcția socialismului. „Faptele, realitățile — subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu — ilustrează cu putere justețea politicii partidului nostru care, călăuzindu-se de principiile socialismului științific, de concepția revoluționară materialist dialectică și istorică despre lume, aplică în mod creator adevărurile generale, îmbinîndu-le armonios cu realitățile și condițiile sociale, istorice concrete din România" [3]. În prezent, Programul partidului, documentele Congresului al XII-lea exercită o puternică înrîurire asupra întregii dezvoltări a societății românești, asupra mersului ferm înainte al patriei noastre pe drumul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate. Înarmînd cu o perspectivă revoluționară clară întregul partid și popor, în măreața operă în curs de realizare, Programul partidului și documentele Congresului al XII-lea asigură ridicarea nivelului politic și ideologic al partidului, al tuturor oamenilor muncii, contribuie la unirea și mai strînsă a întregului popor în jurul Partidului Comunist Român în lupta pentru înfăptuirea înaltelor idealuri ale socialismului și comunismului.

★

O expresie elocventă a atitudinii teoretice și practice revoluționare a partidului, a tovarășului Nicolae Ceaușescu, o reprezintă preocuparea pentru analiza științifică, aprofundată a procesului complex de continuă dezvoltare a României spre înfăptuirea idealurilor măreție ale socialismului și comunismului. În acest context sînt edificatoare, prin însemnătatea lor principială și practică, elucidarea sistematică a etapelor dezvoltării economico-sociale a țării noastre, elaborarea *conceptului de societate socialistă multilateral dezvoltată* și caracterizarea *actualei etape* de dezvoltare a României drept *etapa făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate*. Acest concept, elaborat de tovarășul Nicolae Ceaușescu, reprezintă, incontestabil, unul din elementele cele mai de preț ale patrimoniului teoretic al partidului nostru, *o soluție românească originală* cu privire la tendințele obiective de progres și dezvoltare armonioasă neîntreruptă a societății noastre socialiste. În gîndirea partidului nostru, a tovarășului Nicolae Ceaușescu, făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate este un proces revoluționar de dezvoltare accelerată a economiei, de perfecționare continuă a vieții sociale, de formare multilaterală a omului nou. Potrivit viziunii sistemice a Partidului Comunist Român, *elementele structurale definitorii ale actualei etape de dezvoltare a țării noastre* exprimă, în conexiunea lor dialectică, dezvoltarea puternică a bazei tehnico-materiale a socialismului,

[3] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*

a forțelor de producție, prin utilizarea cuceririlor revoluției științifice și tehnice contemporane; perfecționarea relațiilor de producție socialiste, atît în ce privește proprietatea socialistă cît și repartiția; înfăptuirea omogenizării societății socialiste; creșterea rolului partidului în conducerea vastei opere de transformare revoluționară a societății românești; întărirea continuă a statului nostru socialist și perfecționarea funcțiilor sale în concordanță cu cerințele actualei etape; perfecționarea organizării și conducerii democratice a societății; intensificarea activității ideologice și politico-educative pentru formarea omului nou, cu o înaltă conștiință socialistă. Se dezvăluie aici o virtute remarcabilă a gîndirii materialist-dialectice a partidului nostru, a tovarășului Nicolae Ceaușescu, și anume *viziunea integrală și procesuală asupra vieții sociale*, care deschide cîmp larg conducerii științifice a societății noastre.

Caracteristic pentru România, în etapa actuală a făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate, este efortul în direcția perfecționării structurilor și relațiilor sociale în toate domeniile, a adaptării necontenite a formelor și metodelor de conducere și planificare la necesitățile obiective.

În Programul partidului, în documentele Congresului al XII-lea sînt conturate schimbările care au și vor avea loc, pe baza dezvoltării forțelor de producție, în structura socială a țării, procesele noi, calitative, în domeniul relațiilor de producție. Dintre numeroasele aspecte și laturi ale acestor transformări vom sublinia, aici, cîteva pe care le socotim *esențiale*: afirmarea tot mai puternică, în întreaga viață politico-socială, a *rolului și a concepției revoluționare a clasei muncitoare*, clasă conducătoare a societății; *situarea pe un loc tot mai important a țărănimii* în producția materială, în activitatea generală de construcție a societății socialiste; *sporirea rolului intelectualității*, îndeosebi a celei tehnice, ca urmare a desfășurării revoluției tehnico-științifice; *participarea mai activă a celorlalte categorii sociale* la producția de bunuri materiale și spirituale; exercitarea la un nivel tot mai înalt a *rolului oamenilor muncii de proprietari, producători și beneficiari* ai bunurilor materiale și spirituale ale societății; realizarea *concordanței dintre noile schimbări și cerințele obiective* ale mersului înainte *și formele de organizare și conducere a societății*; participarea tot mai largă a maselor de oameni ai muncii la *conducerea tuturor domeniilor de activitate*; perfecționarea *repartiției socialiste* în concordanță cu normele eticii și echității socialiste; afirmarea și mai puternică a *principiului conducerii colective*, crearea de noi organe colective de conducere; înfăptuirea consecventă a *principiului centralismului democratic*, îmbinarea tot mai strînsă a conducerii centrale, pe baza planului unic de dezvoltare economico-socială, cu accentuarea inițiativei și autonomiei organelor locale ale puterii și administrației; *organizarea științifică a muncii* și întărirea spiritului de ordine și disciplină; lărgirea *drepturilor și libertăților cetățenești*.

Toate aceste transformări reclamă cu necesitate *creșterea rolului factorului conștient*, care se exprimă în sporirea rolului conducător al partidului, creșterea rolului statului socialist, al organizațiilor de masă și obștești, sporirea importanței suprastructurii ideologice, al ideologiei marxiste. În lumina acestor exigențe, în Programul partidului se subliniază: „Punerea în valoare a superiorității orînduirii socialiste nu se realizează

de la sine, ci impune o activitate susținută pentru studierea temeinică a realităților istorice din fiecare etapă în vederea conducerii societății în conformitate cu tendințele și cerințele obiective ale dezvoltării sociale" [4].

O notă definitorie a concepției partidului nostru, a tovarășului Nicolae Ceaușescu, privind rolul materialismului dialectic și istoric ca instrument de cunoaștere și transformare revoluționară a realității, o constituie *considerarea filozofiei ca o activitate teoretică ce vizează construirea unei concepții unitare* despre existența naturală, socială și umană, despre principiile și normele gîndirii și ale conduitei corecte în viața socială. În conturarea acestei viziuni unitare partidul acordă atenția principală *factorilor de bază ai vieții sociale, ai vieții materiale a societății*. „În întreaga sa activitate, arată tovarășul Nicolae Ceaușescu, partidul nostru pornește de la concepția materialismului dialectic și istoric, de la adevărul, confirmat de însăși evoluția istorică a omenirii, conform căruia dezvoltarea forțelor de producție, condițiile existenței materiale determină atît caracterul relațiilor de producție, al muncii, întregul mod de producție, cît și concepțiile politice și filozofice, nivelul gîndirii și conștiinței oamenilor, activitatea lor creatoare, progresul general al societății umane" [5].

În același timp, partidul nostru se călăuzește după teza potrivit căreia concordanța între relațiile de producție și forțele de producție, lărgirea continuă a orizontului cunoașterii, înțelegerea legităților dezvoltării sociale, ridicarea nivelului politic și cultural al oamenilor exercită, la rîndul lor, o puternică influență dinamizatoare asupra progresului forțelor de producție asupra creșterii bunăstării materiale a oamenilor. Ideile, nivelul de cunoaștere și cultură, gradul de dezvoltare a conștiinței se manifestă astfel ca o puternică forță materială în transformarea revoluționară a societății, în asigurarea progresului general al umanității. *Unitatea dialectică și condiționarea reciprocă a acestor două laturi ale activității umane determină întregul proces al dezvoltării economico-sociale, asigură înfăptuirea programului și a politicii partidului, a planurilor anuale și cincinale.* Pe fondul unei asemenea abordări dialectice integratoare a procesului de edificare a noii societăți a fost posibilă, de exemplu, îndeplinirea planului național unic de dezvoltare economico-socială a Republicii Socialiste România în perioada 1976—1980, perioadă în care patria noastră a parcurs cu succes o etapă deosebit de importantă în înfăptuirea Programului de edificare a societății socialiste multilateral dezvoltate și de înaintare spre comunism, realizîndu-se obiectivele și sarcinile fundamentale ale dezvoltării economico-sociale stabilite de Congresul al XI-lea al partidului.

Succesele obținute în cincinalul 1976—1980, respectiv : dezvoltarea și modernizarea bazei tehnico-materiale a societății noastre ; înflorirea armonioasă a forțelor de producție pe întregul teritoriu al țării ; sporirea considerabilă a avuției naționale ; ridicarea bunăstării materiale și spirituale a întregului popor ; creșterea producției industriale a României într-un ritm mediu anual de peste 10 la sută, iar a producției agricole cu aproape 5 la sută ; creșterea venitului național, pe întreaga perioadă, cu peste 211 la sută ; majorarea retribuției reale cu circa 29 la sută — față

[4] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 107.

[5] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, p. 33.

de 18—20 la sută prevăzut inițial — precum și sporirea cu 29 la sută a veniturilor reale ale țărănimii, provenite din munca în cooperativele agricole și gospodăriile persoanle; creșterea fondurilor alocate de la bugetul de stat pentru nevoi social-culturale, care în 1980 au depășit 70 miliarde lei — cu peste 39 la sută mai mare decît în 1975; înfăptuirea unor profunde transformări în toate domeniile vieții economice și sociale; întărirea și mai puternică a forței economice și politice a României socialiste, a independenței și suveranității sale naționale —toate acestea demonstrează că partidul nostru își îndeplinește cu cinste rolul istoric de forță politică conducătoare a întregii națiuni, aplicînd în mod creator principiile materialismului dialectic și istoric, ale socialismului științific la condițiile concrete din România, unind eforturile poporului într-o singură direcție — aceea a înfloririi necontenite a societăți noastre socialiste. Totodată, tabloul impresionant și tonifiant al muncii desfășurate de poporul nostru, în anii celui de-al șaselea cincinal, este o ilustrare elocventă a modului original, novator, în care partidul nostru abordează rolul materialismului dialectic și istoric ca un puternic și eficace instrument de cunoaștere și dezvoltare revoluționară a societății noastre.

*

O componentă esențială, definitorie a viziunii filozofice revoluționare a partidului nostru o reprezintă *înțelegerea dezvoltării materialismului dialectic și istoric, a gîndirii teoretice în general, ca o deschidere spre problemele noi pe care le ridică procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintării României spre comunism*. Relevînd această cerință obiectivă și subliniind necesitatea aprofundării teoretice a problemelor dezvoltării orînduirii noastre, tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului, arăta: „Cercetarea în domeniul științelor sociale, economice trebuie să-și propună, în raport cu schimbările și cu transformările care au loc în domeniul forțelor de producție și relațiilor sociale, cu noile descoperiri științifice, să conceapă și să prevadă noi direcții de dezvoltare a societății" [6]. Conturînd aceste direcții, secretarul general al partidului sublinia îndeosebi necesitatea sporirii preocupărilor pentru studierea temeinică a schimbărilor ce au loc în domeniul forțelor de producție și al relațiilor sociale, în fizionomia și structura claselor sociale, în raporturile dintre ele, în viața statului. În viziunea partidului, a tovarășului Nicolae Ceaușescu, preocupările pentru rezolvarea științifică a multiplelor și complexelor probleme pe care le ridică transformările revoluționare din țara noastră trebuie să pornească de la o serie de *exigențe metodologice și cognitive*, dintre care — în documentele de partid — se insistă mai ales asupra necesității de a studia și înțelege legile obiective ale dezvoltării economico-sociale pentru a acționa în concordanță cu cerințele acestora; de a aborda procesul construcției socialiste într-o viziune dialectică incompatibilă cu imobilismul; de a promova principiul unității dintre general și particular; de a înțelege în mod aprofundat realitățile concrete, contradicțiile și căile de soluționare a acestora; de a sesiza la timp noul

[6] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 18, București, Edit. politică, 1979, p. 393.

și de a adopta sistematic măsuri eficiente pentru înlăturarea vechiului și afirmarea noului ; de a cunoaște temeinic și de a soluționa prompt propunerile și cerințele întemeiate formulate de toate categoriile oamenilor muncii.

Luarea în considerare a acestor cerințe permite partidului nostru să confere tuturor deciziilor sale un caracter multilateral, economic-social, politic și moral, să adopte de fiecare dată *soluții realiste, adecvate la problemele dezvoltării societății noastre*, proiectînd o perspectivă revoluționară clară, întărind încrederea întregului popor în cauza socialismului. În acest spirit au fost elaborate Programul partidului, documentele Congresului al XII-lea, operele tovarășului Nicolae Ceaușescu, toate documentele Partidului Comunist Român. În lumina acestor exigențe a fost conceput și elaborat planul național unic de dezvoltare economico-socială a Republicii Socialiste România în perioada 1981—1985. Noul cincinal, ale cărui importante obiective au fost stabilite de Congresul al XII-lea al partidului, prefigurează o etapă deosebit de importantă a procesului de edificare a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism. Înfăptuirea acestor sarcini va crea condiții ca țara noastră să treacă de la stadiul de țară socialistă în curs de dezvoltare la un stadiu superior, de *țară socialistă mediu dezvoltată*. Factorul hotărîtor al reușitei în înfăptuirea unui asemenea măreț obiectiv, îl constituie *realizarea unei noi calități, superioare, obținerea unei înalte eficiențe în toate domeniile de activitate*, accelerarea trecerii economiei de la faza extensivă la reproducția de tip intensiv, prin punerea în mișcare a tuturor resorturilor sistemului nostru economic și social în stare să determine folosirea cu maximum de rezultate a resurselor materiale, a mijloacelor de producție și a forței de muncă.

Toate acestea reclamă în mod imperios *aportul masiv al științei* — factor determinant al dezvoltării societății, resursă intensivă inepuizabilă a înaintării societății noastre pe trepte tot mai înalte de progres și civilizație. Prin elaborarea Programului-directivă de cercetare științifică, partidul a instituit o strategie de perspectivă a progresului științifico-tehnic în țara noastră în strînsă legătură cu nevoile actuale și viitoare ale economiei și culturii. Orientarea de bază a acestui program de cercetare o constituie *afirmarea revoluției tehnico-științifice în toate domeniile de activitate*, creșterea rolului științei în modernizarea economiei naționale, a întregii vieți sociale, în conducerea societății, legarea tot mai strînsă a cercetării de producție, accentuarea contribuției creației științifice românești la progresul multilateral și dinamic al țării noastre, la îmbogățirea tezaurului cunoașterii universale, astfel încît deceniul în care am intrat să devină cu adevărat *deceniul științei, tehnicii, calității și eficienței*.

În viziunea Partidului Comunist Român, *dezvoltarea cercetărilor filozofice* este condiționată de luarea în considerare a realizărilor din domeniile științelor particulare. După cum știm, caracterul revoluționar al materialismului dialectic și istoric constă și în faptul că se îmbogățește permanent cu concluziile ce se desprind din mersul înainte al științelor, din revoluția științifică și tehnică contemporană. Așa cum arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu, în magistrala sa expunere prilejuită de aniversarea partidului nostru, „este cu totul evident că uriașele descoperiri ale științei

şi tehnicii, ale cunoaşterii umane dau noi dimensiuni şi permit noi înţelegeri atît ale legilor naturii, cît şi ale legilor sociale. Nu trebuie să ne fie teamă că o lege sau alta, că o teză sau alta despre dezvoltarea economică-socială, despre partid, trebuie schimbată. Aceasta este o legitate a însăşi dialecticii sociale. Nu trebuie să căutăm în operele clasicilor dacă au spus sau nu ceva despre fenomenele de astăzi. A gîndi aşa înseamnă a acţiona dogmatic, înseamnă a nu fi revoluţionar, ci conservator, a rămîne în urma dezvoltării sociale. A fi revoluţionar înseamnă să priveşti înainte, să acţionezi în spiritul noilor cuceriri ale cunoaşterii umane în toate domeniile, să înţelegi noile cerinţe sociale, năzuinţele maselor muncitoare, ale întregului popor, să acţionezi în mod conştient, în fruntea maselor, organizînd şi conducînd munca şi lupta lor, înseamnă să găseşti căile pentru a asigura dezvoltarea, mersul înainte al societăţii spre comunism !" [7].

În societatea noastră, *filozofia* trebuie să devină *o ştiinţă de masă, o disciplină democratică de largă circulaţie, un mijloc eficace de transformare şi autotransformare a întregului popor, de confruntare şi înfruntare a omului cu sine însuşi*. „Transformarea oamenilor, arăta tovarăşul Nicolae Ceauşescu, înarmarea lor cu concepţia înaintată despre viaţă şi societate — materialismul dialectic şi istoric —, cu cele mai noi cunoştinţe şi concluzii ale ştiinţei, constituie una din cele mai complicate probleme, cu mult mai grea, în multe privinţe, decît dezvoltarea economiei" [8]. Tocmai de aceea, partidul pune în centrul atenţiei folosirea deplină şi cu eficienţă a tuturor mijloacelor de care dispune societatea noastră, în vederea formării şi dezvoltării gîndirii filozofice materialist dialectice şi istorice a oamenilor muncii, avînd mereu în vedere adevărul bine cunoscut că socialismul şi comunismul se construiesc cu poporul şi pentru popor, că în edificarea noii orînduiri rolul hotărîtor îl au masele de oameni ai muncii — făuritorii tuturor bunurilor materiale şi spirituale ale societăţii, ai propriei lor istorii.

Socialismul şi comunismul presupun o creaţie istorică conştientă, oameni înzestraţi cu *o înaltă conştiinţă socialistă, al cărei fundament teoretic îl reprezintă filozofia materialist-dialectică şi istorică*.

În această privinţă, tovarăşul Nicolae Ceauşescu evidenţia, cu deosebită profunzime şi actualitate, necesitatea de a se acţiona pe toate căile şi prin toate mijloacele în vederea ridicării conştiinţei socialiste la înălţimea cerinţelor construcţiei socialiste. „Dezvoltînd baza materială, avem posibilitatea — şi trebuie să facem — ca conştiinţa să se ridice la nivelul bazei materiale, şi chiar să devină ea însăşi o forţă materială mobilizatoare, în stare să călăuzească întreaga noastră activitate, să lumineze calea poporului nostru spre societatea socialistă multilateral dezvoltată, spre comunism" [9].

Obiectivul fundamental pe care-l vizează întreaga muncă politico-educativă constă în a face din fiecare membru al partidului, din fiecare

---

[7] Nicolae Ceauşescu, *60 de ani de slujire devotată a poporului, de luptă pentru dreptate socială şi libertate naţională, pentru construirea socialismului şi ridicarea bunăstării maselor, pentru independenţa patriei, colaborare internaţională şi pace*, în „Scînteia", din 9 mai 1981.

[8] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 630—631.

[9] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, p. 442—443.

cetățean al patriei militanți devotați și competenți pentru edificarea societății socialiste pe pămîntul României. Această operă presupune formarea unui om nou, care, așa cum arată tovarășul Nicolae Ceaușescu, „trebuie să fie stăpîn pe cele mai înaintate cuceriri ale științei, ale cunoașterii umane, să se caracterizeze prin înalte virtuți politice și morale, prin pasiune pentru muncă și creație, prin îndrăzneală în gîndire și acțiune, prin cutezanța în promovarea noului în întreaga viață socială, prin fermitate în lupta pentru dreptate și adevăr, pentru înfăptuirea principiilor eticii și echității socialiste, prin hotărîrea de a lupta cu abnegație și vitejie pentru apărarea cuceririlor revoluționare, a integrității și suveranității patriei, a cauzei comunismului în patria noastră!" [10].

*

Concepția Partidului Comunist Român privind rolul materialismului dialectic și istoric ca instrument de transformare revoluționară a realității străbate întreaga problematică a conducerii și organizării științifice de către partid a societății noastre. A conduce științific societatea socialistă, sistem extrem de complex de fenomene de ordin economic, social-politic, spiritual, uman, aflate în strînsă conexiune și în permanentă transformare revoluționară, înseamnă a acționa în mod conștient asupra societății în ansamblul său, ca și asupra părților sale componente, pe baza cunoașterii temeinice a legităților sociale universal valabile, a legilor economice și sociale proprii socialismului, precum și pe baza aplicării lor juste la condițiile concrete ale țării noastre în concordanță cu politica și programul partidului. Într-un anumit sens, se poate spune că știința conducerii trebuie să se preocupe de toate problemele organizării societății — de la cele privind dezvoltarea economiei, științei, culturii, pînă la cele ce privesc familia și normele de conviețuire socială, deoarece toate influențează într-o măsură mai mare sau mai mică progresul general. Principiile conducerii științifice a societății socialiste după care se călăuzește partidul nostru țin seama de caracterul noii orînduiri, de necesitatea asigurării participării la conducerea vieții economico-sociale a tuturor categoriilor de oameni ai muncii, de imperativul dezvoltării și adîncirii democrației socialiste, de țelurile fundamentale ale socialismului și comunismului.

Prin așezarea filozofiei materialist-dialectice și istorice la baza procesului complex de formare și dezvoltare a conștiinței socialiste a poporului, prin abordarea întregii problematici a conducerii și organizării științifice a societății într-o viziune filozofică revoluționară, partidul nostru asigură fundamentarea și elaborarea celor mai corespunzătoare soluții pentru înfăptuirea măreților obiective înscrise în Programul partidului, în documentele Congresului al XII-lea, pentru înaintarea fermă a patriei noastre pe calea socialismului și comunismului.

Așa cum precizează tovarășul Nicolae Ceaușescu, „noua etapă de dezvoltare impune intensificarea activității politico-educative de ridicare a nivelului pregătirii profesionale, științifice și culturale a maselor largi populare, a întregului popor". De aici, îndemnul partidului nostru, al secretarului său general și, totodată, sarcina de mare răspundere care ne

[10] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, p. 96—97.

revine tuturor comuniștilor : „Să punem la baza întregii activități politico-educative, de formare a omului nou, concepția revoluționară despre lume și viață, materialismul dialectic și istoric, principiile socialismului științific, tot ce este nou în domeniul științei, al cunoașterii umane !" [11].

Promovarea neabătută, fermă a noului în toate domeniile de activitate implică înțelegerea profundă a faptului că „fiecare etapă de dezvoltare presupune noi forme și noi metode de muncă, presupune o abordare îndrăzneață, realistă a problemelor, lipsită de dogmatism, de conservatorism, de închistare și sectarism" [12]. Pentru un asemenea mod de înțelegere *a dialecticii realității sociale* a militat și militează cu consecvență Partidul Comunist Român, secretarul său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, o asemenea concepție revoluționară despre lume și viață sîntem chemați să promovăm în întreaga noastră activitate, toți cei care lucrăm în domeniul filozofiei.

VALENȚA INSTRUMENTALĂ A INDICATORILOR SOCIALI ÎN CUNOAȘTEREA ȘI PRACTICA SOCIALĂ

DE

GRIGORE LUCUȚ

În condițiile actuale, importanța planificării pentru dezvoltarea social-economică se evidențiază cu cea mai mare necesitate pentru toate statele lumii, indiferent de sistemul lor politic. Pentru țările socialiste, această necesitate derivă din însăși natura calitativ diferită a orînduirii, din caracterul relațiilor ei economice, proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție implicînd, în cel mai înalt grad, edificarea unei baze materiale și tehnice puternice și creșterea progresivă a bunăstării populației.

Datorită complexității acestor obiective, scopul principal al oricărei activități de planificare constă în perfecționarea, reorganizarea și modificarea dirijată a unor sectoare, pentru a se putea crea condițiile accelerării progresului în toate domeniile de activitate și a evita, astfel, caracterul spontan al dezvoltării. În acest sens, atît cadrul legislativ existent, cît și coordonarea centralizată a activităților sociale de către factorul politic permit instituirea unor forme organizatorice complexe ce facilitează realizarea planificării ca funcție principală a puterii de stat. În țările capitaliste, necesitatea planificării se resimte cu aceeași acuitate, avînd însă un caracter descentralizat, distribuit între mai multe centre de responsabili-

[11] Nicolae Ceaușescu, *60 de ani de slujire devotată a poporului, de luptă pentru dreptate socială și libertate națională, pentru construirea socialismului și ridicarea bunăstării maselor, pentru independența patriei, colaborare internațională și pace*, în „Scînteia" din 9 mai 1981.

[12] *Ibidem.*

tate și autoritate. Dincolo de deosebirile de natură politică, există o serie de asemănări care fac ca sistemele politice din întreaga lume să se confrunte cu probleme aproape similare. Contribuie la aceasta dezvoltarea accelerată a condițiilor sociale de existență, caracterul din ce în ce mai complex al problemelor și soluțiilor lor de rezolvare și, implicit, dobîndirea unei „viziuni *prospective de explorare pe termen lung a viitorului*" [1].

Dată fiind împletirea organică între dezvoltarea și practica socială, între modelele de schimbare pe termen lung și planificarea social-economică, *cercetarea științifică și decizia politică apar tot mai dependente*, concretizîndu-se în activitatea de elaborare dirijată a măsurilor de schimbare socială. Acordînd un rol din ce în ce mai mare cunoașterii și proiectării viitorului, preocupările actuale în domeniul conducerii politice pun un mare accent pe optimizarea și eficacitatea crescîndă a diferitelor sectoare de viață socială, astfel că tehnicile și modelările previzionale dobîndesc o semnificație permanentă. Activitatea de previziune apare strîns legată de *diagnoză* și *prognoză*, adică de acele analize științifice care pot evalua întreg setul de factori ce condiționează acțiunile sociale, în viitor, de cunoașterea și dirijarea direcțiilor probabile ale dezvoltării sociale în toate sectoarele sale componente. O decizie eficientă poate fi elaborată numai în condițiile în care se pot prevedea și evalua rezultatele fiecărei acțiuni și se poate utiliza un criteriu de decizie ce permite a efectua o selecție strategică în toate aceste rezultate. De aceea, cuantificarea apare ca un instrument indispensabil, implicînd apelul la *indicatori*. În calitatea lor de *instrumente de măsurare și clasificare*, indicatorii sociali pot furniza *fundamentul anticipărilor acțiunilor viitoare* și pot oferi *informații asupra modului cum trebuie utilizate informațiile prezente*. Atît activitatea de diagnoză cît și cea de prognoză se raportează la un complex metodologic care stă la baza oricărei activități previzionale și de planificare, selectînd din pluralitatea strategiilor de construcție a modelelor viitorului pe cele importante — în funcție de opțiunile, valorile și normele de natură politică, socială și culturală ale societății globale. Activitatea de decizie impune raporturi strînse între activitatea de previziune, diagnoză, prognoză, planificare și construcția indicatorilor sociali care mediază de fapt întreg complexul acestor raporturi.

O condiție prealabilă a aplicării *indicatorilor sociali* în activitatea de planificare o constituie *măsurarea schimbării sociale*. Marea majoritate a definițiilor existente se referă la seriile cronologice de statistică, ce măsoară schimbările sociale cele mai importante și relevante de la nivelul întregii societăți. Așa cum sublinia raportul lui Kenneth Land, la reuniunea anuală a Asociației americane pentru progresul științei, în 1972, indicatorii sociali pot fi justificați atît prin necesitatea realizării unui bilanț sau sistem de contabilitate socială, cît și a unei măsurări a condițiilor (stărilor) sociale, a furnizării unor informații asupra condițiilor de existență umană, a măsurării, în esență, a schimbării sociale [2]. Alice Rivlin consideră, din acest punct de vedere, că indicatorii sociali furnizează o serie de statistici

[1] Pavel Apostol, *Viitorul*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1977, p. 15.

[2] E. B. Sheldon și W. E. Moore, *Indicators of social change: Concepts and measurements*, New York, Russell Sage Foundation, 1968, p. 12.

descriptive și analitice pentru identificarea schimbărilor dintr-o societate, ca și pentru evaluarea programelor guvernamentale în domeniul planificării [3]. Pentru R. Parke și E. B. Sheldon, indiferent de caracteristicile lor, indiferent dacă sînt „neutri sau normativi, descriptivi sau analitici, înmănunchiați sau separați, obiectivi sau subiectivi" [4] ei trebuie să se orienteze spre măsurarea problemelor și evaluarea dinamicii sistemelor sociale. Ei propun ca evoluția structurilor sociale americane să fie analizată în funcție de cinci seturi de date : a. demografia (importanța numerică și repartiția geografică a populației) ; b. elementele structurale fundamentale (producția de bunuri și servicii, mîna de lucru, cunoștințele și tehnologia, familia și rudenia, religia și viața în mediul urban) ; c. caracteristicile distributive (consumul, sănătatea, educația, activitățile recreative și loisir-ul) ; d. caracteristicile globale (stratificarea și mobilitatea socială, omogenitatea și diversitatea culturală) ; e. bunăstarea și măsurarea ei.

Ocupîndu-se de problema fundamentării științifice a activității de planificare în țările socialiste, A. Kurskij consideră și el că o cunoaștere științifică a fenomenelor și proceselor social-economice presupune atît o analiză cantitativă cît și o evidențiere calitativă a interacțiunilor și modificărilor sectoarelor de activitate socială, realizabile prin intermediul indicatorilor sociali [5]. În esență, diferitele aspecte metodologice și tehnice ale teoriei planificării sociale apar în strînsă legătură cu activitățile de elaborare a unui *sistem de indicatori sociali* care să dezvăluie tendințele dezvoltării social-economice. Pe această bază, eforturile de punere la punct a unor programe de planificare adecvată nu se pot priva de informația furnizată de măsurarea schimbărilor sociale prin intermediul indicatorilor.

Întrucît schimbarea socială implică în cea mai mare măsură modificarea și progresul calității vieții materiale și spirituale, o serie de autori consideră că indicatorii sociali trebuie să măsoare conținutul calității vieții sau nivelul ei. Oricum se prezintă ei, sub forma mediilor, a proporțiilor, a procentelor, a ideilor sau a statisticilor agregate, indicatorii sociali constituie *evaluări ale stărilor și tendințelor condițiilor sociale*, furnizînd informații asupra măsurii în care condițiile existente corespund scopurilor sociale acceptate și măsurilor de dezvoltare preconizate de programele de planificare. În consecință, ei sînt utili pentru „ilustrarea stărilor sociale și detectarea condițiilor sociale care necesită corecția, în evidențierea sarcinilor pentru acest scop și în stabilirea îndeplinirii generale a programelor și politicii sociale" [6]. Subliniind faptul că indicatorii sociali constituie *mijlocul principal de elaborare a unor prognoze sociale* ce înlesnesc activitatea de planificare socială, Pavel Apostol sublinia că, dată fiind natura conceptului de calitate a vieții de a se referi la : 1) un sistem social concret istoric (inclusiv, subsistemele sale) și 2) atitudinea membrilor ce-l

---

[3] Alice M. Rivlin, *Systematic thinking for social action*, Washington, D. C., 1971, p 162.

[4] Robert Parke și Eleonore B. Sheldon, *Les indicateurs sociaux*, în „Analyse et Prévision", nr. 4, 1973, p. 373—394.

[5] A. Kurskij, *La planification en U.R.S.S. et dans les autres pays socialistes*, Paris, Mouton, 1969, p. 34.

[6] M. V. S. Rao, *Socio-economic indicators for development planning*, în *The use of socio-economic indicators in development planning*, The Unesco Pres, Paris, 1976, p. 91.

compun față de situația în care se află, în conținutul acestui concept se vor distinge... „o mulțime de indicatori obiectivi" și „o mulțime de indicatori subiectivi" [7]. Autorul citat prezintă o schemă complexă a determinațiilor conceptului de „calitate a vieții", care include edificarea unui sistem multilateral de indicatori sociali referitori la calitatea vieții materiale, biologice, spirituale și psihice.

Asemenea indicatori, o dată formulați, pot servi scopurile planificării sociale și pot fi utilizați în evaluarea schimbării sociale și a progresului la nivel național. În acest sens, Oficiul statistic al Națiunilor Unite a căutat să elaboreze în ultimii ani un sistem integrat de indicatori, propunînd trei domenii generale de aplicare: 1) dimensiunile bunăstării populației; 2) performanța și eficiența serviciilor sociale; 3) distribuirea bunăstării și folosirea beneficiilor serviciilor sociale pentru satisfacerea necesităților populației [8]. La rîndul ei, Comisia de experți pentru problemele de sănătate de pe lîngă Organizația Națiunilor Unite recomandă următoarele 12 grupe de indicatori care determină standardul de viață (nivelul calității vieții) într-o țară dată:

a. indicatori specifici de sănătate a populației (demografici, de incidență a bolilor și de dezvoltare fizică);

b. indicatori de caracterizare a necesităților populației în domeniul alimentar;

c. indicatori care caracterizează necesitățile populației privind învățămîntul, specializarea și dezvoltarea profesională;

d. indicatori ce caracterizează condițiile de muncă;

e. indicatori ce caracterizează necesitățile privind condițiile de viață și habitat;

f. indicatori privind consumul și fondurile de acumulare;

g. indicatori privind satisfacerea populației cu mijloacele de transport;

h. indicatori privind posibilitățile de ocupare a populației în diferite activități;

i. indicatori care se referă la necesitățile de îmbrăcăminte și încălțăminte ale populației;

j. indicatori privind necesitățile de odihnă și sport ale populației;

k. indicatori privind condițiile asigurării sociale ale populației;

l. indicatori cu privire la libertatea umană" [9].

Se observă că fiecare dintre acești indicatori au — sub o formă sau alta — legături cu problemele calității vieții. Orice planificare a ocrotirii sănătății, ca să luăm numai cazul acestui important sector de activitate socială, se bazează pe acești indicatori și pe evaluarea posibilității de a-i corela cu cei privind sănătatea și calitatea vieții.

În scopul planificării, utilizarea acestor grupe de indicatori permite o mai bună corelare a performanțelor diferitelor sectoare de activitate socială și o mai bună comparație a eficacității diverselor domenii practice. În mai multe lucrări se accentuează însă asupra dificultăților de a distinge

---

[7] Pavel Apostol, *op. cit.*, p. 228.

[8] *United National Statistical Office* (ST/STAT, 49, April, 1971).

[9] Grigore Gr. Popescu, Sorin M. Rădulescu, *Sociologia medicinei. Elemente teoretice și practice*, București, Edit. medicală, 1976, p. 226.

între indicatori economici și sociali și asupra caracterului vag al noțiunii de indicatori socio-economici. Considerîndu-se că indicatorii economici nu pot reda în întregime dimensiunile dezvoltării decît în termeni de producție, distribuții de bunuri și servicii și plecîndu-se de la ideea că fenomenele sociale au implicații economice și invers, s-a propus noțiunea de indicatori socio-economici. Acest tip de indicatori include date statistice cu privire la populația activă, educația și serviciile educaționale, sănătatea și sistemul de ocrotire sanitar, servicii culturale și de petrecere a timpului liber, locuirea și mediul ambiental, securitate socială etc.

Indiferent de modul conceptual în care sînt desemnați indicatorii, ei acoperă arii largi de activitate ce intră în competența planificării. Programele de dezvoltare socială, pe bază de plan, folosesc tipuri variate de indicatori sociali, care pot fi atît serii cronologice ce permit să se facă comparații privind o perioadă lungă de timp, cît și statistici care pot fi subdivizate (sau ordonate) după o clasificare prealabilă, în funcție de mai multe caracteristici relevante. Indicatori convenționali, cum ar fi produsul național brut pe locuitor, de exemplu, pot servi unor interese ale planificării economice, dar nu pot servi pentru evaluarea unor dimensiuni care aparțin laturii spirituale (satisfacție, egalitate, autonomie etc.). Pentru acest motiv, experții consideră că, în mod ideal, orice sistem de indicatori sociali trebuie să facă obiectul unei dezbateri și reevaluări permanente, indicatorii de dezvoltare trebuie să fie tot atît de dinamici ca și procesul de dezvoltare însuși.

Planificarea dezvoltării — observă J. Galtung — este un proces complex, care trebuie să fie reflectat de un set complex de indicatori ce trebuie să urmeze, în principal, două căi : planificarea domeniului nevoilor umane și a satisfacerii acestora [10].

Astăzi, în marea lor majoritate, obiectivele planificării în întreaga lume, și mai ales în țările socialiste, constituie o activitate elaborată la nivel național ca parte componentă a planurilor de stat, ceea ce determină un dublu caracter al planificării : *intern* — bazat pe corelarea obiectivelor structurilor și subsistemelor interne ale unui sistem de activități sociale, și *extern* — bazat pe corelarea acestor obiective cu alte obiective caracteristice pentru alte structuri și subsisteme sociale. Dat fiind faptul că schimbările sociale „perturbează" în mare măsură ansamblul structurilor tradiționale ale societăților, impunînd o serie de transformări și modificări cu caracter cantitativ și calitativ, planificarea se impune cu necesitate.

Remarcînd faptul că indicatorii trebuie să aibă posibilitatea de a evalua calitatea vieții sociale și că ei pot fi influențați de schimbările din politica de planificare, Sheldon și Moore subliniază următoarele : „Noțiunea de indicator social îi interesează mai întîi pe cei care și-au asumat responsabilitatea de a opera schimbări acceptate de opinia publică. Asemenea indicatori ar permite să se observe simultan situația actuală a unei fracțiuni a universului social și tendințele trecute și viitoare, fie că sînt progresive, fie că sînt regresive, în funcție de anumite criterii normative" [11].

Unii autori, referindu-se la criteriile de validitate oferite de politica de planificare socială, definesc indicatorii ca „indicatori de obiective",

[10] Johan Galtung, *Towards Indicators of Development*, Dubrovnik, apr., 1976, p. 2.
[11] E. B. Sheldon și W. E. Moore, *op. cit.*, p. 4.

denumire ce reflectă atît caracterul cognitiv cît și cel praxiologic al programelor de planificare bazate pe indicatorii sociali. Considerînd că asemenea indicatori constituie un inventar-bilanț al condițiilor socialmente mai importante, K. Land construiește o paradigmă complexă bazată, în esență, pe două tipuri de variabile : *exogene* (determinate în afara modelului) și *endogene* (determinate în interiorul modelului). El include în categoria variabilelor exogene „indicatori descriptivi ai instrumentelor politice", adică variabile pe care politica socială le poate planifica și „indicatori descriptivi nemanipulabili", variabile pe care politica socială nu le poate influența. În ceea ce privește variabilele endogene, Land face o distincție între indicatori descriptivi ai rezultatului sau produsului final (ce definesc diferite condiții sociale) și indicatori descriptivi ai efectelor secundare (ce influențează sau se supun condițiilor și proceselor sociale fără a le defini însă). În final, el construiește un model de relații ce determină anumiți parametri sau indicatori analitici ai proceselor sociale care intră în sfera de cuprindere a planificării sociale. Modelul elaborat ne indică faptul că în orice proces de planificare pot apărea, atît indicatori „manipulabili", care evidențiază consecințe prezise de către planificator, cît și indicatori „nemanipulabili", care evidențiază o serie de „efecte secundare" ce nu pot fi prezise sau controlate în cursul desfășurării activității de planificare.

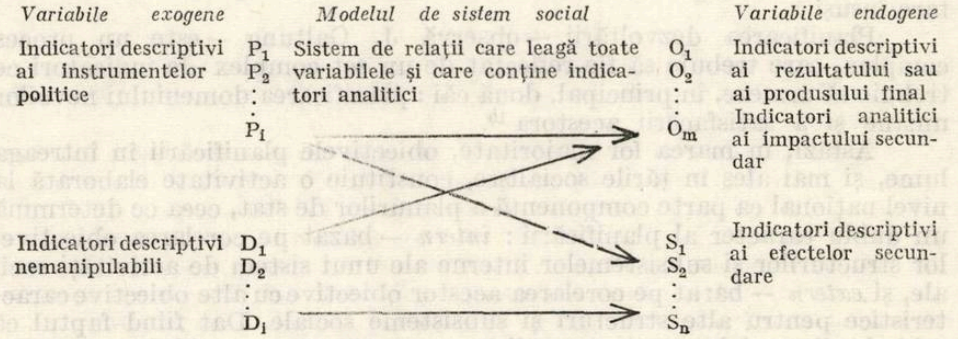


Fig. 1. *Structura unui model de planificare cuprinzînd relațiile dintre indicatorii descriptivi și indicatorii analitici* (conf. Land, 1974).

Modelul reprodus ne arată capacitatea indicatorilor sociali de a servi atît descrierii stărilor de schimbare a unui sistem social supus planificării, cît și clasificării mijloacelor de intervenție care pot apărea de-a lungul acestei activități. În acest sens trebuie înțeles și faptul că indicatorii sociali pot servi programelor de planificare și proiectelor de transformare a societății numai în raport cu un model de sistem social explicit formulat, în funcție de care parametrii de care ține seama planificatorul pot fi clasificați, ordonați și ierarhizați [12].

Așadar, implementarea obiectivelor programelor de planificare socială nu se poate lipsi de existența unui sistem complex de indicatori, avînd

[12] Pavel Apostol, *op. cit.*, p. 226.

o structură logică a relațiilor dintre ei și posibilități de cuantificare. Definind, în consecință, un program politic care vizează planificarea ca un set de componente ce contribuie la apariția unor rezultate derivabile în domeniul schimbării sociale și al modificării activității unor sectoare sau domenii de activitate, funcția colectivă a organelor de planificare constă, în esență, în combinarea, în cadrul unui complex relațional, a diverselor mijloace de acțiune ale autorității publice (ce deține competența inițierii acțiunilor și evaluării rezultatelor) și a scopurilor generale urmărite de planificare. În acest proces pot interveni mai multe etape care angajează funcțiile organului de decizie și situațiile existente în anumite domenii de viață socială :

1) *Definirea scopurilor principale și secundare.* În legătură cu aceasta, trebuie să se țină seama de evoluția previzibilă a colectivității și a acelor factori care vor exercita o influență asupra modificării stării unui sistem social, ca și de resursele financiare și de personal de care dispune sau de care va dispune sistemul respectiv în mod probabil. Fixarea obiectivelor (sau scopurilor) cuprinde și ea o serie de subetape dintre care cele mai importante sînt următoarele :

— identificarea necesităților de acțiune (delimitarea acelor care solicită rezolvarea unor probleme ce pot fi soluționate prin aplicarea obiectivelor) ;

— stabilirea scopurilor și intențiilor finale ;

— delimitarea populației care va beneficia de aplicarea obiectivelor din programul de planificare.

Importanța fixării obiectivelor de planificare derivă din mandatul încredințat de societate planificatorului, pentru a rezolva problemele schimbării sociale într-un mod cît mai eficace și cît mai rațional. De aceea, aceste obiective trebuie elaborate și specificate, ținînd cont de condițiile concrete. Planificarea nu poate fi considerată ca un clișeu care se atașează oriunde și oricînd, la diferitele funcții tehnice ale organizațiilor sociale, ci un proces continuu și dinamic care poate fi modificat și aplicat în moduri diferite, în condiții diferite. Fiecare sistem de planificare național constituie un caz particular al unui mod de structurare anumit a condițiilor sociale în care este integrat ;

2) *Identificarea și măsurarea avantajelor rezultate din planificare.* Scopul principal al acestei etape constă din evaluarea avantajelor, ținînd seama de modul în care sînt ele distribuite între diferite categorii de beneficiari. În această etapă se utilizează o serie de metode și tehnici dintre care cele mai importante sînt indicii statistici, metodele de anchetă, metodele de evaluare și previziune și metodele calitative. Tehnicile care pot ajuta la luarea unei decizii cuprind următoarele etape de realizare :

— sistematizarea informațiilor (proiecte de cercetare și dezvoltare, cercetări documentare, comparații internaționale, metode de participare nondirectivă etc.) ;

— analiza efectelor de opțiune ;

— stabilirea evantaiului de decizii pentru a analiza „riscurile" pe care le comportă diversele soluții ;

— construcția unor modele (folosirea cercetării operaționale pentru a realiza beneficiile relative care pot fi obținute, ținînd cont de obiectivele și de nivelul de cheltuieli date) ;

3) Activitățile menționate vor fi caracterizate prin indicatori *output* care măsoară performanța „ieșiri" și nu „intrări", adică indicatori sociali care evidențiază rezultatele imediate ale costurilor implicate de atingerea unor scopuri diferite. Aceste costuri corespund utilizării *input*-urilor, adică diferitelor resurse angajate în atingerea anumitor scopuri ale planificării. Acești indicatori pot cuprinde următoarele tipuri : indicatori informativi ce descriu stări de fapt ; indicatori orientați implicit în sesizarea unor deficiențe ; indicatori de performanță care evaluează eficiența unei anumite măsuri de politică socială ; indicatori predictivi care intervin în prognoza dezvoltării și a modificărilor implicate de schimbarea socială [13].

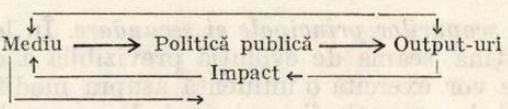


Fig. 2. — *Schemă generală a raportului dintre planificare, evaluare și rezultatele finale*

Etapele menționate constau din două dimensiuni principale : 1) evidențierea unor scopuri cuantificate și a unor mijloace de analiză a situației dintr-o arie anumită ; 2) evidențierea rezultatelor finale pe baza *input*-urilor implicate. Eficacitatea unei combinații a *input*-urilor și *output*-urilor este realizată prin folosirea criteriilor de evaluare utilizate în prima etapă a analizei menționate.

Cum remarca J. Delors, pe măsură ce se lărgește aria planificării și se înmulțesc datele ce rezultă din dezbaterea politică și socială, se resimte nevoia unor instrumente mai perfecționate de măsurare a situației dintr-o societate. El consideră că „scopul planificatorilor nu este nici de a calcula fericirea interioară netă a națiunii", nici de a închide fiecare persoană într-un mod unic de existență. Scopul este mai modest, cel de a pune în evidență preferințele explicite, dar și implicite de cele mai multe ori, ale colectivității sau ale indivizilor, fără a măsura toate deciziile care sînt astfel luate" [14].

Trebuie, desigur, menționat în acest context rolul indicatorilor sociali care pot exprima printr-un ansamblu de date cuantificate caracteristicile sau stările diferitelor domenii economice, sociale sau culturale. Astfel, cînd tehnica indicatorilor sociali va putea fi adecvat elaborată, în raport cu diferite alte metodologii și tehnici de cercetare a schimbării sociale, planificarea va putea beneficia de un instrument de cea mai mare importanță pentru descrierea bogăției și diversității schimbării sociale. Ripostînd unor concepții care neagă sau se îndoiesc de capacitatea predictivă și prognostică a indicatorilor sociali, trebuie accentuat asupra faptului că un proces de planificare ce-și propune obiective de importanță națională, pe termen lung, implică cu necesitate considerarea *tuturor* dimensiunilor fundamentale care măsoară starea unei națiuni ; o planificare globală — nu numai economică — care să realizeze și să dirijeze o dezvoltare glo-

[13] Vezi E. Carlisle, 1971 (apud Pavel Apostol, *op. cit.*, p. 227).
[14] Jacques Delors, *Les indicateurs sociaux*, Paris, 1971, p. 384.

bală, complexă, face necesar apelul la o informație elaborată, la indicatorii sociali. Trebuie, totodată, menționată importanța lor pentru evaluarea însăși a performanțelor realizate prin intermediul obiectivelor de planificare : satisfacerea intereselor populației în ce privește gradul de ocupare a forței de muncă și loisir-ul, supraviețuirea și sănătatea, venitul și consumul, probleme privind „interesele mai subiective" (apartenența, participarea, afecțiunea, statusul social, respectul, puterea, autorealizarea, frumusețea, creativitatea) etc. [15].

Nu trebuie uitat însă că aspectele și obiectivele generale ale planificării se manifestă diferențiat în raport cu diferitele sisteme social-politice. Este o realitate faptul că scopurile planificării specifice țărilor socialiste servesc interese mai largi decît planificarea în țările capitaliste. Această delimitare evidențiază, totodată, caracterul normativ al *activității de construire a indicatorilor sociali*. Limitele și deficiențele menționate de diverși autori în legătură cu unele probleme de măsurare a performanțelor unui sistem social, nu trebuie să deruteze. Multe dintre ele derivă din caracteristicile sistemelor de planificare națională. Enunțarea acestui fapt e fundamentală. Unele state capitaliste pot menționa necesitățile planificării ca obiective politice, dar tarele sistemului își pun amprenta asupra ei.

Societatea socialistă își propune obiective dezirabile pentru întreaga societate și pentru satisfacerea bunăstării tuturor membrilor societății. Oriunde se manifestă ea, esența ei este aceeași — edificarea unei societăți mai bune și mai drepte. Ratele de creștere din ce în ce mai mari în toate domeniile, performanțele înregistrate indică avantajele unui sistem bazat în mod global pe planificare. Indicele de creștere al calității vieții constituie, și el, un exemplu în acest sens.

MECANISMUL PRODUCTIVITĂȚII MUNCII

DE

ION FRĂȚILĂ

Procesul de muncă, după cum se știe, reprezintă obiect de studiu al mai multor discipline științifice. Probleme deosebit de importante și de actuale, precum sînt randamentul muncii, rodnicia muncii și productivitatea muncii, impun, cu necesitate, cercetări atît multidisciplinare, cît și interdisciplinare. Ceea ce ne-am propus, aici, este o abordare a mecanismului productivității muncii deopotrivă din perspectiva materialismului istoric, a economiei politice și a psihologiei muncii.

---

[15] Bertram Goss, *The State of the Nation: Social Systems Accounting Social Indicators* (R. Bauer), Massachussets, 1973, p. 220.

1. RANDAMENT, RODNICIE, PRODUCTIVITATE

Conceptul de randament al muncii, după cum s-a arătat într-un studiu anterior [1], apare, pe de o parte, în sensul de *coeficient de randament*, respectiv, ca raport între mărimea utilă obținută și mărimea consumată pentru aceasta, caz în care, datorită pierderilor, el are întotdeauna o valoare subunitară, iar, pe de altă parte, în sensul de efect util pe unitatea de timp, caz în care efectul util este măsurabil cantitativ (Q) și calitativ (K). În primul caz, formula de calcul determinată de noi era $R \frac{L_e}{L_p}$, unde R înseamnă randament, L_e — lucrul efectuat (efectul util obținut) și L_p — lucrul posibil, iar, în al doilea caz, formula este aceea oferită de economia politică, și anume, $R = \frac{QK}{T}$. Aceste două sensuri sînt complementare. În primul sens, conceptul de randament al muncii desemnează cît se produce pe unitatea de timp în condițiile date de producție, pe cînd, în cel de-al doilea sens, el exprimă raportul dintre ceea ce se obține în condițiile date de producție (de înzestrare tehnică și organizatorică a muncii, de calificare a personalului etc.) și ceea ce era de obținut în aceste condiții. Desigur, randamentul muncii poate fi luat fie ca randament individual (R_i), fie ca randament colectiv (R_c).

Dar nu numai conceptul de randament al muncii, ci și cele de rodnicie a muncii și productivitate a muncii au sensul de efect util pe unitatea de timp. Numai că conceptul de randament al muncii evidențiază acest sens doar în *plan productiv*, adică al producției ca atare (al producției fizice), pe cînd conceptul de rodnicie a muncii și cel de productivitate a muncii îl evidențiază o dată în plus, și anume, și în *plan valoric*. În cel de-al doilea plan se are în vedere, însă, nu orice valoare nou creată, ci acea creștere a numărului (și calității) produselor pe unitatea de timp, sau, altfel spus, acea scădere a unităților de timp pentru realizarea unui anumit produs, respectiv, acel randament prin care nu numai că se recuperează cheltuielile făcute, dar se și obține un venit în plus. *Ceea ce exprimă în esență conceptul de productivitate a muncii este tocmai mecanismul creșterii și scăderii rodniciei muncii (vii).*

Corelînd planul productiv (al producției fizice) cu cel valoric (fig. 1) în abordarea rodniciei muncii (vii) [2], obținem, după cum vedem, mai multe nivele specifice, și anume, două nivele marcate identic, cu zero absolut (0), și încă șase nivele, marcate cu zero relativ (0',..., 0''''''). Fiecare nivel apare definitoriu în raport cu un concept sau altul. *Axa rodniciei muncii (vii) exprimă trecerea de la un nivel la altul, iar mecanismul productivității muncii reprezintă tendința rodniciei muncii (vii) de a atinge și depăși un anumit nivel, și anume, pe acela la care, așa cum a arătat K. Marx, se recuperează cheltuielile de muncă trecută și de muncă vie (nivel marcat de noi cu O'''''').*

---

[1] Ion Frățilă, *Conceptul de randament în muncă*, în „Revista de filozofie", nr. 4, 1976, p. 465—476.

[2] Ion Frățilă, *Teoria randamentului muncii și elaborarea aparaturii de testare psihologică*, în vol. *Primul simpozion de aparatură modernă pentru testare psihică*, București, 10—11 aprilie 1980 (Întreprinderea de aparate și utilaj pentru cercetare București și Facultatea de Automatică, Institutul politehnic București).

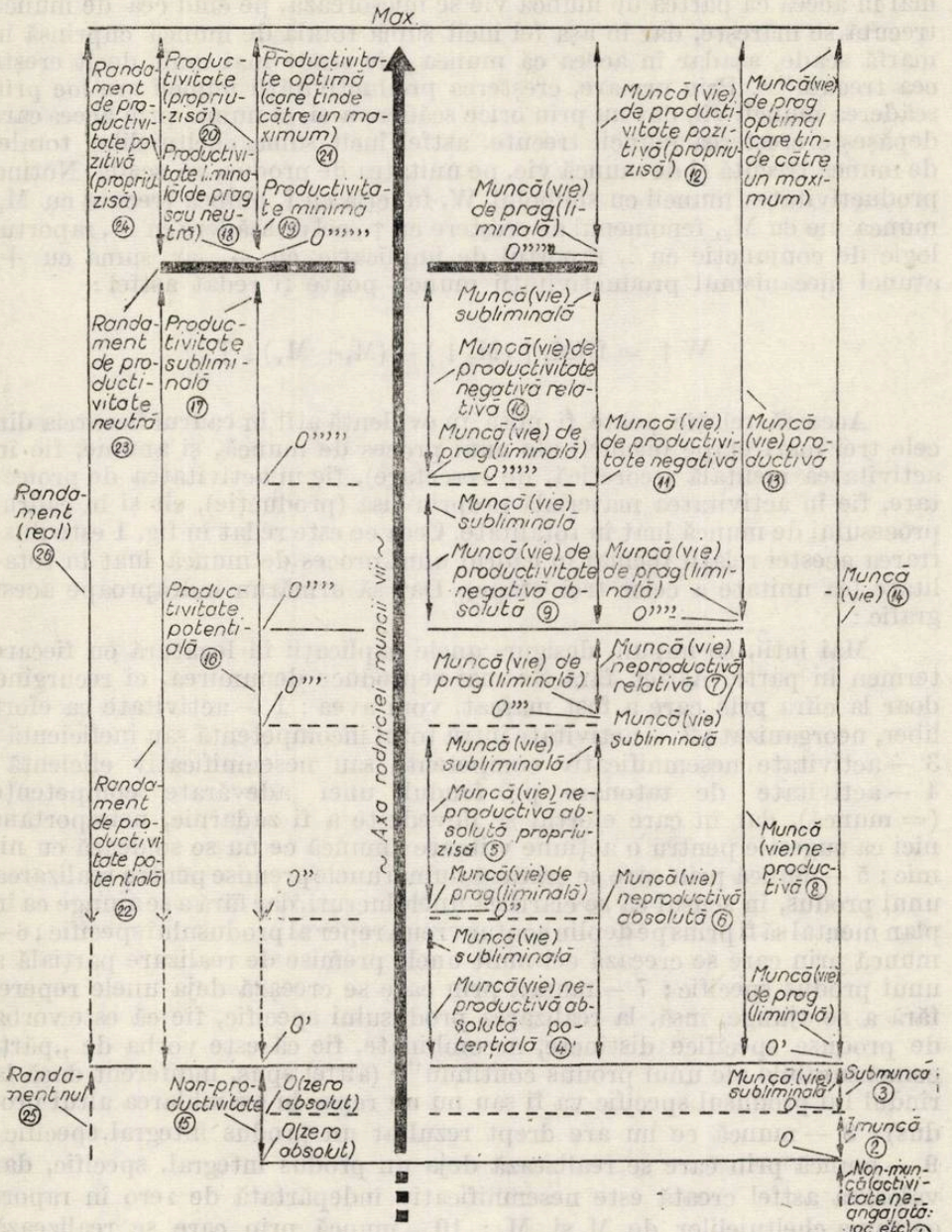


Fig. 1. Axa rodniciei muncii vii

După cum se știe, mecanismul productivității muncii a fost dezvăluit de K. Marx. „Creșterea productivității muncii, arăta el, constă tocmai în aceea că partea de muncă vie se micșorează, pe cînd cea de muncă trecută se mărește, dar în așa fel încît suma totală de muncă cuprinsă în marfă scade, așadar în aceea că munca vie scade mai mult decît crește cea trecută" [3]. Prin urmare, creșterea productivității muncii are loc prin scăderea muncii vii, dar nu prin orice scădere a ei, ci numai prin aceea care depășește creșterea muncii trecute, astfel încît suma cheltuielilor totale, de muncă trecută și de muncă vie, pe unitatea de produs, să scadă. Notînd productivitatea muncii cu simbolul W, funcția cu f, munca trecută cu M_t, munca vie cu M_v, fenomenul de creștere cu $\uparrow$, cel de scădere cu $\downarrow$, raportul logic de conjuncție cu ., raportul de implicație cu $\rightarrow$, iar suma cu $+$, atunci mecanismul productivității muncii poate fi redat astfel:

$$W \uparrow = f[(M_t \uparrow \cdot M_v \downarrow) \rightarrow (M_t + M_v) \downarrow]$$

Această relație poate fi pusă în evidență atît în cadrul fiecăreia din cele trei mari etape (cicluri) ale unui proces de muncă, și anume, fie în activitatea mentală (teoretică, de cercetare), fie în activitatea de proiectare, fie în activitatea materială propriu-zisă (producție), cît și în cadrul procesului de muncă luat în totalitate. Ceea ce este redat în fig. 1 este ilustrarea acestei relații tocmai în cadrul unui proces de muncă luat în totalitate (ca unitate a celor trei etape). Dar să urmărim îndeaproape acest grafic:

Mai întîi, se impun, desigur, unele explicații în legătură cu fiecare termen în parte. Astfel, fără a-i mai reproduce denumirea, ci recurgînd doar la cifra prin care a fost marcat, vom avea: 1 — activitate ca efort liber, neorganizat; 2 — activitate întru totul incompetentă sau ineficientă; 3 — activitate nesemnificativ competentă sau nesemnificativ eficientă; 4 — activitate de tatonare pe fondul unei adevărate competențe (= muncă), dar în care efortul se dovedește a fi zadarnic, neimportant nici ca sugestie pentru o acțiune viitoare; muncă ce nu se soldează cu nimic; 5 — muncă prin care se creează numai unele premise pentru realizarea unui produs, în sensul că se clarifică unele lucruri, dar fără a se ajunge ca în plan mental să fi prins pe deplin contur vreun reper al produsului specific; 6 — muncă prin care se creează cel mult unele premise de realizare parțială a unui produs specific; 7 — muncă prin care se creează deja unele repere, fără a se ajunge, însă, la realizarea produsului specific, fie că este vorba de produse specifice distincte, necombinate, fie că este vorba de „părți comensurabile ale unui produs continuu" [4] (altfel spus, indiferent dacă la rîndul lui produsul specific va fi sau nu un reper în asamblarea altui produs); 8 — muncă ce nu are drept rezultat un produs integral, specific; 9 — muncă prin care se realizează deja un produs integral, specific, dar valoarea astfel creată este nesemnificativ îndepărtată de zero în raport cu suma cheltuielilor de M_t și M_v; 10 — muncă prin care se realizează

[3] K. Marx, *Capitalul*, vol. III, partea I, București, E.S.P.L.P., 1956, p. 529.
[4] *Ibidem*, p. 497.

atîta valoare cît să echivaleze cel mult cu suma cheltuielilor de M_t și M_v; 11 — muncă prin care se realizează produse specifice, dar care abia dacă echivalează cu suma cheltuielilor de M_t și M_v; 12 — muncă prin care nu numai că se recuperează cheltuielile de M_t și M_v, dar prin care se creează și un venit în plus; 13 — muncă ce are drept rezultat produse integrale, specifice și care asigură fie recuperarea într-o măsură neînsemnată a cheltuielilor de M_t și M_v, fie recuperarea doar a echivalentului acestor cheltuieli, fie crearea unei valori în plus; 14 — activitate competentă (atît în profesiuni necalificate, cît și în profesiuni calificate) a cărei eficiență este incontestabilă (observabilă, măsurabilă); în care efortul este transfigurat cel puțin într-o sugestie pentru o acțiune viitoare (muncă ce se soldează neapărat cu ceva : sugestii, idei, planuri, proiecte, operații reale de producție, repere, produse specifice); 15 — efort zadarnic (randament nul; lipsă a oricărei valori nou create); 16 — efort eficient (rodnic); randament prin care se tinde doar a se recupera cheltuielile de M_t și M_v; 17 — rodnicie prin care s-a ajuns în mod semnificativ aproape de suma cheltuielilor de M_t și M_v; 18 — rodnicie prin care se echivalează doar suma cheltuielilor de M_t și M_v, fără să se fi creat un venit în plus; 19 — rodnicie prin care nu numai că s-a echivalat deja suma cheltuielilor de M_t și M_v, dar s-a și creat un minimum de venit în plus; 20 — rodnicie prin care se creează un venit în plus; 21 — rodnicie prin care se creează un venit în plus de nivel optim (randament competitiv de nivel corespunzător); 22 —randament sub valoarea cheltuielilor de M_t și M_v; 23 — randament doar echivalent cu valoarea cheltuielilor de M_t și M_v; 24 — randament peste valoarea cheltuielilor de M_t și M_v; 25 — absență a unei valori nou create; 26 — prezență a unei valori nou create (fie în plan mental, fie în plan material).

2. MUNCĂ (VIE) DE PRODUCTIVITATE NEGATIVĂ ȘI MUNCĂ (VIE) DE PRODUCTIVITATE POZITIVĂ

După cum se vede din acest grafic (fig. 1), muncii vii i se opune activitatea voit muncă (submunca; imunca), iar randamentului (real) i se opune lipsa de randament (randamentul nul). Din perspectiva rezultatelor scontate, muncii (vii) îi corespunde cu necesitate randamentul (real). În afara randamentului (real) nu se poate vorbi de muncă (vie). Randamentul (real) este definitoriu pentru munca (vie). Activitatea prin care nu se realizează nici un randament nu poate fi numită muncă. Așadar, putem vorbi de activități al căror efort voluntar nu se obiectivează în randament. Activităților voit muncă nu le corespunde un randament (real) sau, altfel spus le corespunde un randament nul.

Munca (vie) apare atît ca muncă (vie) productivă, cît și ca muncă (vie) neproductivă. De asemenea, randamentul (real) apare tot de două feluri: de productivitate pozitivă (propriu-zisă) și de productivitate potențială. Dar între munca vie și randamentul real nu mai există o simplă corespondență. Astfel, munca (vie) productivă se caracterizează nu numai prin randament de productivitate pozitivă (propriu-zisă), ci și prin randament de productivitate potențială. Și, spre deosebire de munca (vie) productivă, cea neproductivă se caracterizează doar prin randament de productivitate potențială. Așadar, randamentul de productivitate potențială

este caracteristic atît pentru munca (vie) productivă, cît și pentru munca (vie) neproductivă.

Munca (vie) productivă este, pe de o parte, muncă (vie) de productivitate pozitivă (de productivitate propriu-zisă), iar, pe de altă parte, muncă (vie) de productivitate negativă. Numai în măsura în care se caracterizează prin randament de productivitate pozitivă munca (vie) productivă apare ca muncă (vie) de productivitate pozitivă. În măsura în care se caracterizează, însă, prin randament de productivitate potențială, munca (vie) productivă apare ca muncă (vie) de productivitate negativă.

Considerarea muncii (vii) productive atît ca muncă (vie) de productivitate pozitivă, cît și ca muncă (vie) de productivitate negativă prezintă o importanță teoretică și practică deosebită. Numai astfel se poate face distincție între munca (vie) în cadrul căreia are loc o creștere cantitativă și calitativă a produselor specifice pe unitatea de timp în condițiile în care nu se creează un venit în plus (muncă de productivitate negativă) și munca (vie) în cadrul căreia are loc o creștere cantitativă și calitativă a produselor specifice pe unitatea de timp în condițiile în care, dimpotrivă, se creează un venit în plus (muncă de productivitate pozitivă).

Desigur, expresia „muncă (vie) de productivitate negativă" poate surprinde pe oricine. Întrebările firești ce pot surveni imediat la auzul acestei expresii sînt : cum poate munca (vie) productivă să fie *negativă*? ; este oare vorba, în acest caz, de o productivitate *în scădere*? Așa cum reiese din acest grafic (fig. 1), munca (vie) de productivitate negativă nu apare, însă, ca fiind o muncă (vie) de productivitate în scădere. Dimpotrivă, munca (vie) de productivitate negativă, ca și munca (vie) de productivitate pozitivă, este muncă (vie) de productivitate în creștere. Numai că munca (vie) în cadrul căreia se înregistrează o creștere cantitativă și calitativă a produselor specifice — deci munca (vie) ce în plan productiv (al producției fizice) este pozitivă — apare în celălalt plan, în cel valoric, ca fiind nu odată în plus ca pozitivă, ci, din contra, și ca negativă. Cu alte cuvinte, *atît timp cît munca (vie) înregistrează o creștere cantitativă și calitativă a produselor sale specifice, ea are, evident, un caracter pozitiv; dar dacă prin această creștere nu se creează un venit în plus (peste suma cheltuielilor de* M_t *și* M_v*), atunci, desigur, ea are, totodată, și un caracter negativ.* Așadar, în măsura în care se înregistrează o creștere cantitativă și calitativă a produselor sale specifice pe unitatea de timp, munca (vie) apare ca productivă, iar în măsura în care această creștere este în plan valoric *sub prag* (subliminală : sub valoarea prin care se recuperează cheltuielile de M_t și M_v), munca (vie) apare nu numai sub aspect pozitiv, respectiv, ca muncă productivă, ci și sub aspect negativ, de unde și conceptul de muncă (vie) de productivitate negativă.

Dar dacă inițial expresia „muncă (vie) de productivitate negativă" ne putea apare nu numai ca nefirească și echivocă, ci — dată fiind eventuala impresie de contradicție în termeni—chiar ca absurdă, expresia „muncă (vie) de productivitate pozitivă" ne poate apărea cel mult ca tautologică (pleonastică), întrucît cuvîntul „productivitate" implică sensul „pozitiv" într-un plan diferit față de planul în care se aplică cuvîntul „pozitiv" ca atare. Astfel, în măsura în care se înregistrează o creștere cantitativă și calitativă a produselor sale specifice pe unitatea de timp,

munca (vie) apare ca productivă, dar *în măsura în care această creștere este în plan valoric peste prag (peste valoarea prin care se recuperează cheltuielile de* M_t *și* M_v, *munca (vie) apare, de-acum, ca fiind pozitivă sub dublu aspect: nu numai sub aspectul creșterii cantitative și calitative a produselor pe unitatea de timp, ci și sub aspect valoric*, de unde și conceptul de muncă (vie) de productivitate pozitivă.

Productivitatea care în plan valoric nu apare nici negativă, nici pozitivă (care apare ca acel nivel înregistrat de creșterea cantitativă și calitativă a produselor specifice pe unitatea de timp la care se recuperează doar suma cheltuielilor de M_t și M_v) este, evident, o productivitate liminală (de prag sau neutră), iar randamentul corespunzător acestui nivel apare ca randament de productivitate neutră.

Munca (vie) de productivitate negativă este și ea de două feluri: atît *muncă (vie) de productivitate negativă absolută*, caz în care cantitatea și calitatea produselor specifice realizate pe unitatea de timp reprezintă o valoare cu totul încă neînsemnată în raport cu suma cheltuielilor de M_t și M_v, cît și *muncă (vie) de productivitate negativă relativă*, caz în care cantitatea și calitatea produselor specifice realizate pe unitatea de timp reprezintă o valoare semnificativă în raport cu recuperarea cheltuielilor de M_t și M_v. Munca (vie) a cărei productivitate asigură deja recuperarea cheltuielilor de M_t și M_v este o muncă de productivitate de prag (liminală; neutră). Luată ca entitate transfinită, munca (vie) de productivitate liminală nu poate fi încadrată, în ultimă instanță, decît în seria valorilor specifice muncii (vii) de productivitate negativă, respectiv, ca valoare limită în cadrul muncii (vii) de productivitate negativă relativă. Întrucît nu aduce nici un venit în plus, munca (vie) de productivitate liminală nu poate fi încadrată în seria valorilor specifice muncii (vii) de productivitate pozitivă. Munca (vie) de productivitate liminală are drept corespondent randamentul de productivitate neutră.

3. PRODUCTIVITATE MINIMĂ ȘI PRODUCTIVITATE MAXIMĂ

Munca (vie) de productivitate pozitivă are drept corespondent numai randamentul de productivitate pozitivă (propriu-zisă). Este munca ale cărei produse specifice se situează peste valoarea cheltuielilor de M_t și M_v. Munca (vie) de productivitate pozitivă mai poate fi numită și muncă (vie) de productivitate propriu-zisă, întrucît numai în raport cu ea se poate vorbi, pe de o parte, de productivitate minimă și, pe de altă parte, de productivitate optimă (de productivitate care tinde către un maximum).

Conceptele de productivitate minimă și productivitate maximă nu au sens atîta timp cît munca (vie) nu a trecut deja de nivelul critic, respectiv de nivelul în care se recuperează doar cheltuielile de M_t și M_v. Dealtfel, numai odată depășit acest nivel, productivitatea muncii reprezintă condiția necesară asigurării fondului de dezoltare. Și numai pe această bază se poate realiza creșterea nivelului de trai al populației.

4. MUNCA (VIE) NEPRODUCTIVĂ ȘI MUNCA (VIE) PRODUCTIVĂ

După cum am văzut, conform celei de-a doua formule, randamentul este reprezentat de cantitatea și calitatea produselor specifice pe unitatea de timp, fără vreo referire la cheltuielile de M_t și M_v făcute în acest sens, pe cînd productivitatea muncii este prin definiție legată de aceste cheltuieli. Așa se explică de ce randamentului real îi corespunde nu numai randament nul de productivitate pozitivă (propriu-zisă), ci, în parte, și randamentul de productivitate potențială. Randamentul de productivitate potențială apare doar ca randament (real), iar nu și ca lipsă de randament (randamentul). Non-productivitate avem numai atunci cînd există un randament nul. Atîta timp cît putem vorbi de muncă (vie), cu necesitate avem de-a face cu un mecanism al productivității.

Productivitatea potențială este definitorie nu numai pentru munca (vie) neproductivă, ci, în parte, și pentru munca (vie) productivă, respectiv, pentru munca (vie) de productivitate negativă. Admițînd însă aceste concepte, admitem implicit diferența între sensul ce se acordă în literatura economică conceptelor de muncă productivă și muncă neproductivă [5], pe de o parte, și sensul pe care l-am acordat noi acestor două concepte, pe de altă parte. Astfel, ceea ce în literatura economică este considerat drept muncă productivă, aici apare drept muncă (vie) de productivitate pozitivă, iar ceea ce în literatura economică este considerat drept muncă neproductivă, aici ea apare drept muncă (vie) de productivitate negativă. Cu alte cuvinte, ceea ce în literatura economică este considerat atît ca muncă productivă, cît și ca muncă neproductivă, aici apare doar ca muncă productivă. Aceasta, întrucît, după cum am văzut, prin muncă neproductivă trebuie să înțelegem munca ce nu are drept rezultat un produs integral, specific, pe cînd prin muncă productivă, dimpotrivă, aceea care are drept rezultat asemenea produse. Așadar, trebuie să admitem ceea ce se întîmplă în realitate, și anume că munca (vie) capătă caracter productiv cu mult înainte ca valoarea rezultatelor (produselor sale) să fie cel puțin echivalente cu suma cheltuielilor de M_t și M_v.

Munca (vie) apare drept productivă *mai întîi în sensul că este generatoare de produse specifice*. Dar aici ne putem întreba: Munca nu este prin ea însăși productivă? Cu alte cuvinte, nu cumva expresia „muncă productivă" este un termen tautologic? Spunem oare „productivă" doar în scop de evidențiere? În scopul de a insista verbal (de a atrage atenția) asupra unei calități pe care munca nu are cum să n-o aibă? Dacă această expresie nu este tautologică, atunci rezultă că există și muncă ce nu are această calitate. Cu alte cuvinte, în acest caz trebuie să recunoaștem că există și muncă ce nu este generatoare de produse specifice. După cum deja am văzut, munca (vie) se caracterizează cu necesitate prin anumite rezultate, dar nu întotdeauna acestea apar ca produse specifice. Există o întreagă perioadă (etapă, ciclu) în desfășurarea muncii vii pînă cînd rezultatele ei să capete caracter de produse specifice. Deși munca (vie) nu poate fi decît generatoare de rezultate, ea capătă caracter productiv de-abia de îndată ce aceste rezultate devin produse specifice. În măsura în care

---

[5] Vezi, C. Sîrbu, *Munca productivă și neproductivă*, București, Edit. politică, 1976.

munca (vie) este generatoare a unor rezultate care nu au caracter de produse specifice, ea apare ca muncă (vie) neproductivă, iar în măsura în care este generatoare de rezultate care au caracter de produse specifice, atunci, desigur, ea apare ca muncă productivă. Expresia „muncă productivă" nu este, deci, tautologică. Si nu este astfel nu numai în acest sens, ci și în alt sens. Dacă pînă acum am putut considera că munca este productivă indiferent de cantitatea și calitatea produselor sale specifice, din acest moment putem lua în considerare și acești parametri. Cu alte cuvinte, de-acum putem lua în considerare și *nivelul cantității și calității produselor specifice*. Așadar, munca (vie) apare drept productivă și *în raport cu acest nivel*. Produsele sale specifice pot să crească sau să scadă din punct de vedere cantitativ și calitativ. De aici și necesitatea de a exprima caracterul ei de a fi mai productivă sau mai puțin productivă.

Dar munca (vie) apare ca productivă nu numai în aceste două sensuri, respectiv, nu numai în planul rezultatelor (al obținerii unor produse), ci și în alte două sensuri. Astfel, munca (vie) apare drept productivă și atunci cînd o considerăm nu numai generatoare de produse specifice (de un nivel sau altul cantitativ și calitativ), ci și generatoare de valoare. Fiind generatoare de valoare, munca (vie) apare implicit ca productivă. De data aceasta, *un prim sens* este, deci, acesta : *productivă=creatoare de valoare (nouă)*. Evident, orice produs specific reprezintă o valoare nou creată. Numai că spunînd „produs specific" ne situăm într-un anumit sistem de referință, și anume, în acela *al valorilor de întrebuințare (al considerării caracterului concret, particular al muncii)*, pe cînd spunînd „valoare nou creată", ne situăm într-un alt sistem de referință, și anume, în acela al valorii abstracte (al considerării caracterului abstract, universal al muncii). Valoarea nou creată este și ea de diferite niveluri. Unul dintre acestea este, însă, esențial pentru munca vie. Este nivelul dezvăluit de K. Marx : acela de la care se obține un venit în plus ; acela la care valoarea nou creată este mai mare decît echivalentul valorii trecute (valoare, evident, transmisă, încorporată în aceasta nou creată). Așadar, *cel de-al doilea sens* ar fi : *productivă = creatoare de valoare (nouă) la un nivel de la care aduce și un venit în plus*. Munca (vie) poate fi considerată în plan valoric numai din momentul în care înregistrează rezultatele scontate, respectiv, produsele care satisfac exigențele unor valori de întrebuințare (produse specifice). După cum se pare, numai aceste produse pot fi supuse schimbului (supuse pieței) ; numai aceste produse sînt supuse conceptului de valoare abstractă. Interesant este că și în plan valoric munca (vie) apare ca productivă cu mult înainte de a echivala prin valoarea nou creată cheltuielile de M_t și M_v : și anume, prin simplu fapt că valoarea nou creată poate fi din ce în ce mai mare.

Termenul „productiv" își dezvăluie, după cum vedem, patru sensuri distincte, cîte două în planuri diferite. Aceste sensuri nu sînt, însă contradictorii unul în raport cu oricare din celelalte, ci dimpotrivă complementare. De aici și necesitatea respectată de noi de a elimina unilateralitatea în utilizarea termenului „productiv". Spunînd „muncă (vie) productivă" va trebui să înțelegem că este productivă în toate cele patru sensuri, nu doar într-un sens sau altul ; nu doar într-un singur plan. Abia după aceasta putem recurge la diferențieri de sensuri, atît ca diferențiere

de planuri, cît și ca diferențiere în cadrul aceluiași plan. La fel și în cazul termenului „neproductiv". Ceea ce, după părerea noastră, oferă acest grafic (fig. 2) este tocmai un model al unei astfel de analize. Interesant este că termenul „productiv", în ciuda celor patru sensuri ce-i sînt proprii,

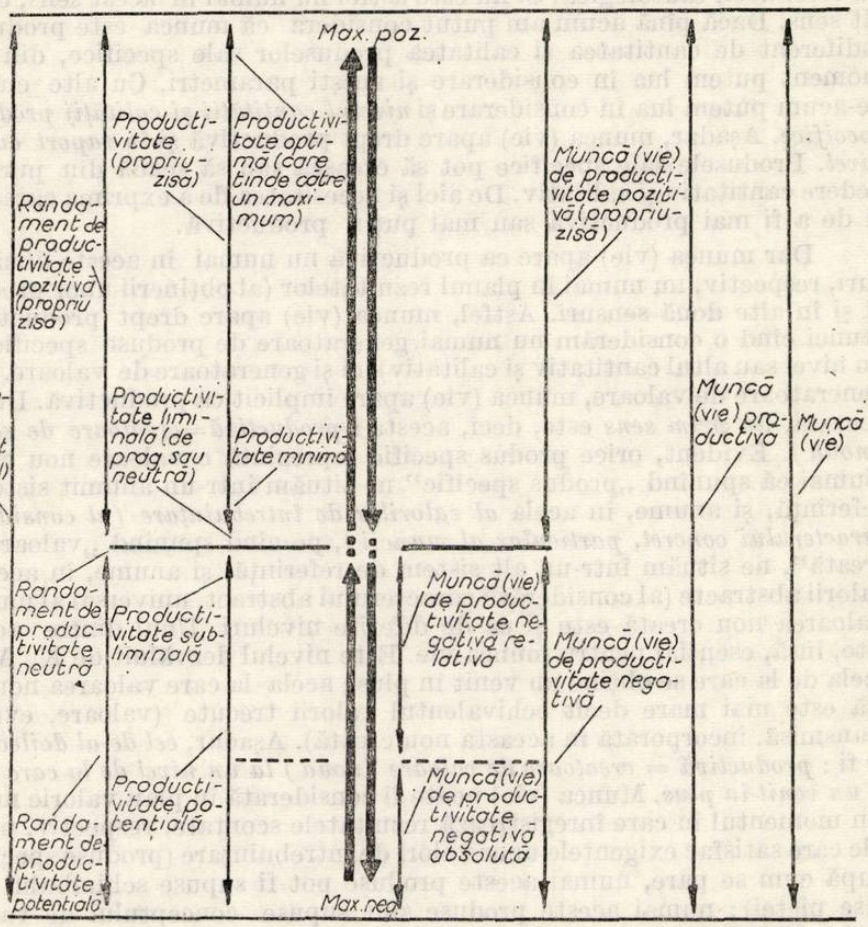


Fig. 2. Creșterea și scăderea productivității muncii (vii)

se impune în limbajul uzual doar cu cele din primul plan. Așa se explică de ce acest plan (al rezultatelor = al produselor specifice; al valorilor de întrebuințare) apare pur și simplu drept *plan productiv*, iar, de aici, prin opoziție, celălalt plan (al valorii abstracte), nu atît ca plan valoric, cît, pur și simplu, ca *plan economic*. Ca și cînd economicul ar reprezenta doar planul cheltuielilor, iar nu și planul producției ca atare. În comparație cu termenul „productiv", care ne apare mai mult ca un *termen descriptiv-analitic*, termenul „productivitate" ne apare ca un termen *implicativ-sintetic*. Din cele patru sensuri distincte ale termenului „productiv", termenul „productivitate" preia totul, dar în așa fel încît redă esențiali-

tatea : schimbarea, tendința, mecanismul. Considerat descriptiv—analitic, conceptul de productivitate a muncii este redus la sensul propriu conceptului de randament al muncii, considerat, însă, implicativ-sintetic, el este surprins în conformitate cu natura propriului său sens : aceea de a exprima un principiu, o lege. De aceea, după părerea noastră, legea fundamentală a muncii vii este tocmai aceea redată prin conținutul conceptului de productivitate a muncii.

Întrucît valoarea nou creată poate fi sub nivelul echivalentului cheltuielilor de M_t și M_v sau, dimpotrivă, peste acest nivel, mecanismul productivității muncii trebuie și el să fie surprins în mod diferențiat. De aici și necesitatea resimțită de noi de a propune *termenul de productivitate potențială*. Prin acest nou termen este desemnată munca (vie) prin care se tinde doar să se ajungă la nivelul de la care să se obțină un venit în plus.

5. CREȘTEREA ȘI SCĂDEREA PRODUCTIVITĂȚII MUNCII

În primul grafic (fig. 1) s-a avut în vedere fenomenul de creștere a randamentului muncii, respectiv, tendința de a obține un venit în plus (minima ori maxima). Dar munca (vie) poate să înregistreze și o tendință inversă. În primul caz este vorba de o creștere a productivității muncii, iar în cel de-al doilea caz, de o scădere a acesteia. În planul producției fizice, creșterea și scăderea randamentului muncii pot fi luate în considerare în raport cu munca (vie) în ansamblu (atît cu cea neproductivă, cît și cu cea productivă), pe cînd în plan valoric, doar în raport cu ceea ce a fost numit aici muncă (vie) productivă, respectiv, doar în raport cu munca (vie) de productivitate pozitivă și cu munca (vie) de productivitate negativă (fig. 2). Așadar, în plan valoric, creșterea și scăderea randamentului muncii apar drept creștere și scădere a productivității muncii, inclusiv drept creștere și scădere a productivității potențiale a muncii, iar aceasta din urmă, desigur, numai în limitele muncii productive.

O PERSPECTIVĂ PRAXIOLOGICĂ ASUPRA CERCETĂRII TEHNICO-ȘTIINȚIFICE

DE

ACSINTE DOBRE

1. IDEI PRELIMINARE

Cunoașterea științifică constituie o dimensiune permanentă a acțiunii sociale transformatoare într-o epocă de rapid progres tehnico-material, de mutații economice politice și cultural-spirituale. La stadiul actual al civilizației, acțiunea socială presupune o interferență permanentă între

laturile informațional-ideale și cele de construcție și prelucrare materială, toate acestea fiind la rîndul lor incluse în subsisteme tehnice, economice, politico-juridice, educaționale etc., puternic corelate între ele. O asemenea interferență apare nu numai la nivelul global, macrosocial, ci și la nivelul microgrupurilor și indivizilor umani, ca agenți de bază ai diverselor transformări socio-umane. Cum arăta un cercetător polonez, „savanții nu numai că descoperă legi ale naturii, ci proiectează și aparate de cercetare (devenind astfel tehnologi); tehnologii nu numai că proiectează aparate, ci descoperă legi (...) care guvernează procesele de producție date (ei devin astfel oameni de știință) ... Inginerul care, elaborînd proiecte, compară eficiența variatelor soluții și dificultățile punerii lor în practică devine un economist... [1].

Ocupîndu-se cu structura acțiunii și cunoașterii desfășurate de agentul uman, teoreticianul De Groot accentua asupra trecerii de la alegerea spontană a unor situații favorabile pentru acțiune, la considerarea, în plan cognitiv-general, a problemei corespunzătoare, ceea ce implică și delimitarea precisă a mijloacelor de utilizat. Astfel, în locul întrebării: „Pentru finalitatea F să aleg conduita C_1 sau C_2?", agentul va gîndi în prealabil întrebarea: „Presupunînd că cineva dorește să atingă finalitatea F, în situația dată S, ce mijloace îi vor permite să realizeze aceasta cît mai eficient?". Se cîștigă astfel cunoaștere acumulabilă și transmisibilă (oral sau în scris), ce poate și trebuie să fie folosită ulterior ca o parte a unui *pattern* în care se structurează concretul acțional; acesta din urmă presupune astfel reluarea unor cicluri avînd drept componente: observații, ipoteze, predicții verificabile, testări, evaluări, acțiuni productive întemeiate cognitiv și teleologic-axiologic ș.a. Fiecare reluare a ciclului implică totodată nu numai *input*-ul concret al observațiilor de la momentul respectiv, ci și cunoașterea acumulată în ciclurile anterioare [2].

Ne propunem, aici, să disociem, din bogăția concretului acțional uman, latura tehnologică și cea tehnică și să le urmărim sub aspectele lor specifice, în special din unghiul de vedere cognitiv, dar și din acela al finalizării prin sisteme tehnice, care lărgesc sfera practicii sociale, permițînd omului să se edifice pe sine progresiv ca ființă socială creatoare, din ce în ce mai conștientă de sine și de ambianță, mai liberă.

Importanța unor asemenea analize ale activităților umane tehnicizate rezultă, în primul rînd, din necesitatea studierii părților în vederea cunoașterii și dirijării eficiente a întregului. Totodată, prin conturarea mai precisă a specificului fiecărui subdomeniu de activitate umană se elimină treptat tendințele falacioase de absolutizare și de extrapolare ilicită a unuia, pe seama celorlalte.

În cercetarea tehnologică se manifestă, cu o pregnanță mai mare — comparativ cu investigația din științele naturii — elemente de finalitate sub forma unor interese și valori cognitiv-utilitare, instrumentale, ce ghidează ansamblul demersurilor investigative ale cercetătorilor-tehnologi.

Spre deosebire de omul de știință, tehnologul va manifesta mult mai puțin interes pentru etapele și pentru specificitatea desfășurării

---

[1] Z. Keleyff, *Science, Technology and Economics as Integral Parts of Production Processes*, în *Akten des XIV. Internationales Kongresses für Philosophie*, II, Wien, 1968, p. 521.

[2] Vezi A. D. De Groot, *Methodology*, Mouton-The Hague, Paris, 1969, p. 7.

naturale (fără intervenţia omului) ale unui proces. Ceea ce pentru savant este starea naturală finală a unui proces, care trebuie cercetată ca atare, cu maximă obiectivitate, va deveni pentru tehnolog un obiectiv (ţel) valoros (sau nevaloros) pe care îşi propune să-l înfăptuiască (sau să-l evite). În această direcţie, M. Bunge preciza că, avînd un ţel bine conturat, „tehnologul indică mijlocul adecvat şi previziunea sa stabileşte mai curînd o relaţie mijloc-ţel decît o relaţie între o stare iniţială şi o stare finală"[3].

De aici vor decurge alte deosebiri între cercetarea tehnologică şi cea ştiinţifică propriu-zisă. În timp ce succesul savantului depinde de abilitatea sa de a separa obiectul cercetat de sine însuşi, reuşita tehnologului implică abilitatea acestuia de a se plasa pe sine în sistemul cercetat; situaţia din urmă, deşi presupune o anumită parţialitate, nu se identifică cu abordarea arbitrar-subiectivă deoarece demersurile inginerului-tehnolog se articulează potrivit unei cunoaşteri obiective, preluată din ştiinţă[4]. Inginerul tehnolog se constituie astfel ca o parte a unui sistem om-maşină (numit şi sistem operaţional-tehnologic), avînd — în calitate de agent — misiunea limitată de a proiecta şi implementa mijloacele optime pentru realizarea unor ţeluri ce nu-s alese numai de el, ca individ specializat.

Pornind de la constatarea că principalele genuri de muncă umană (tehnică, ştiinţifică, tehnologică) presupun corelaţia adecvată dintre agent, scop, anumite mijloace şi un rezultat, cercetătorul S. F. Kasprzyk propune o disociere între activitatea tehnică, cea ştiinţifică şi cea tehnologică, în lumina trăsăturilor specifice ale respectivelor scopuri, mijloace şi rezultate[5]. Rezultatul analizei sale este sintetizat în următorul tabel clasificator:

Forme de muncă	Scopuri		Mijloace		Rezultate
Munca ştiinţifică	Motivată printr-un interes cognitiv sau teoretic	A cunoaşte că (To know that)	Metode, instrumente şi abilităţi caracteristice pentru *descoperire*	Ghidată de reguli sistematice ale cercetării	Cunoaştere teoretică în forma teoriilor şi legilor subiacente
Munca tehnologică	Motivată printr-un interes pragmatic sau instrumental	A şti cum (to know how)	Metode, instrumente şi îndemînări caracteristice pentru *invenţie*	Ghidată de cunoaştere teoretică şi de exerciţiu efectiv	Cunoaştere instrumentală în forma regulilor (tehnologice) sistematizate
Munca tehnică	Motivată printr-un interes practic sau productiv	A face sau a produce	Metode, instrumente şi îndemînări caracteristice pentru *producţie* (implicînd adesea inovaţii)	Ghidată de sisteme de reguli (tehnologice) prescrise pentru a face sau a produce	Lucruri făcute sau produse

[3] M. Bunge, *Scientific Research*, vol. II, Springer Verlag, Berlin, Heidelberg, New York, 1967, p. 140.

[4] *Ibidem*.

[5] Vezi S. F. Kasprzyk, *On the Concept of technology and its relation to science and technic*, in "Proceed. of the XV-th World Congress of Philosophy", vol. I, Sofia, 1973, p. 321—325.

În interacțiunea dintre cele trei tipuri fundamentale de muncă, munca tehnică — prespunînd manipularea, prin cheltuire de efort fizic și mintal, și cu un anumit grad de îndemînare, după reguli mai mult sau mai puțin sistematice, a unor obiecte, ca și obținerea de rezultate sensibile cu ajutorul unor mijloace efective —va avea rol primordial; ea va fi inclusă ulterior ca o parte subordonată și în munca tehnologică și în cea științifică (ceea ce nu apare suficient de pregnant în tabelul clasificator anterior prezentat, unde granițele despărțitoare sînt, inevitabil, prea categorice). Totuși, locul intermediar ocupat în tabel de munca tehnologică (între cea tehnică și cea științifică), este suficient de sugestiv și corespunde situației reale. Este un merit al analizei schematizate în tabelul de mai sus faptul că realizează distincții suficient de precise între munca tehnologică, cea tehnică propriu-zisă și cea științifică, între rezultatele lor; apoi, între descoperirea științifică și invenția tehnologică etc. Desigur, tabelul oferă numai o secțiune statică a legăturilor celor trei tipuri principale de muncă și va trebui completat cu urmărirea evoluției istorice a acestor legături, accentuîndu-se nivelul de dezvoltare actuală și perspectiva lor.

Munca științifică urmărește a edifica și lărgi o cunoaștere sistematică, adevărată — în limitele capacităților umane, mereu extinse — despre obiecte și procese, despre legile și cauzele lor. Rezultatul ei, cunoașterea obiectivă (legi și teorii, ipoteze și predicții verificabile etc.) va duce atît la reluarea ulterioară a cercetării științifice cît și la transferul de informație științifică pentru construirea unor baze de plecare ale muncii tehnologice și tehnice. Cum subliniază Kasprzyk, dacă cineva este angajat la un moment dat în muncă științifică, tehnică sau tehnologică, depinde de scopurile avute în vedere, de mijloacele folosite în urmărirea lor și, cu deosebire, de interesul motivațional ce determină căutarea rezultatelor. Cînd predomină interesul instrumental-pragmatic (și nu cel cognitiv-teoretic, nici acela practic, de obținere a unui produs mai mult sau mai puțin direct util) agentul funcționează ca tehnolog, urmărind așadar să știe cum ceva trebuie produs în mod eficient și avantajos. Activitatea tehnologică poate fi definită — în sensul celor de mai sus — ca o formă de muncă umană îndreptată spre selectarea și sistematizarea anumitor forme de cunoaștere în vederea unor întrebuințări practice ulterioare [6].

Dezvoltarea activității tehnologice și tehnice va trebui urmărită atît prin raportare la mediul natural și social pe care-l presupune totdeauna, cît și prin autoraportare la fazele pe care ea însăși le-a parcurs deja. „Această practică tehnologică milenară — notează I. Lemnij — nu a putut să nu-și lase amprenta pe istoria ulterioară a tehnicii care a descins din tehnica lemnului, a animalelor de tracțiune și a fibrelor naturale; astfel încît sistemul tehnologic... se dezvoltă transmițîndu-și informația acumulată de șirul de generații umane și posedată de o anumită generație, generație imediat următoare etc." [7]. Dezvoltarea amintită se realizează întotdeauna în contexte economico-tehnice, politico-juridice și științifico-culturale diferite de la o etapă istorică la alta, de la o țară la alta. Vom urmări unele din corelațiile acestui proces de dezvoltare accentuînd

[6] Vezi S. F. Kasprzyk, *op. cit.*, p. 324—325.
[7] I. Lemnij, *Fenomenul tehnic*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1976, p. 12.

mai ales asupra dependenței cercetării tehnologice de sistemul tehnic deja existent. În acest sens, una din direcțiile de bază, deosebit de stabile în care s-a manifestat progresul producției materiale, este creșterea vitezei de desfășurare a proceselor tehnice, ca sursă a măririi productivității și a economisirii muncii sociale. Amintim, după I. Lemnij [8] multitudinea de probleme interdependente și de obiective de cercetare tehnologică și tehnică pe care ea le generează. Vitezele sporite se vor corela astfel cu condiții noi de presiune, temperatură, stare electrică, rezistență a materialelor etc. Acestea au impus apariția și generalizarea unor noi discipline tehnice de învățămînt, cum ar fi: rezistența materialelor, metalurgia feroasă și neferoasă, electrotehnica, automatica ș.a., distincte de fizica clasică (deși corelate cu aceasta, ca și cu chimia și cu ramurile de bază ale matematicii). Fiecare avans în ceea ce privește viteza de funcționare va implica, apoi, perfecționarea reglementărilor tehnologice și a mijloacelor de control care să permită siguranța în exploatare, protejarea oamenilor ce participă la procesul tehnic respectiv, ca și a mașinilor în cauză. Creșterea vitezei, ca și creșterea (sau diminuarea apreciabilă a dimensiunilor sistemelor tehnice), vor implica exercitarea comenzii și controlului prin mașini speciale care completează insuficiențele organelor de simț umane. „Problema dirijării proceselor tehnice — notează autorul amintit mai sus — a devenit acută imediat ce mașinii de lucru i s-a adăugat o sursă de energie artificială, care a dus la o concentrare fără precedent a energiei pe unitatea de timp și spațiu, depășind energia desfășurată a organismului uman și, implicit, posibilitățile de reglare de care dispune organismul uman" [9].

Creșterea vitezei proceselor tehnice nu reprezintă însă un obiectiv izolat, o valoare tehnologică în sine; ea se va corela adecvat cu creșterea cerințelor social-economice pentru produsele tehnice (sau pentru serviciile) rezultate, al căror număr a crescut prin mărirea productivității muncii, ca urmare a sporirii vitezei tehnice. Se impune astfel cerința unei flexibilități în conceperea și exploatarea sistemelor tehnice; ceea ce implică comenzi automate cît mai diversificate și mai puțin rigide, care să ia în considerare cît mai mulți dintre factorii ce concură la desfășurarea procesului tehnic și care uneori se contrapun între ei. Pentru o reglare cît mai eficientă a sistemelor tehnice, comanda și controlul lor vor presupune o intersecție optim-organizată a cel puțin trei fluxuri informaționale: cel naturalist-științific, cel tehnologico-tehnic și cel economico-social. În corelarea fluxului informațional social-economic cu cel tehnologic și tehnic nu trebuie supraapreciată importanța primului în defavoarea celuilalt. După opinia întemeiată a unor teoreticieni, prelucrarea informației economice presupune și o „logică tehnică", pe care „logica economică" n-o poate substitui, deoarece cea dintîi se fundează pe legile obiective ale proceselor naturii [10]. În contextul general al creșterii ponderii nevoilor informaționale (odată cu creșterea nivelului tehnico-economic și cultural al societății), obiectivele și restricțiile economico-sociale sînt mai generale pe cînd cele tehnologice și tehnice au, cel mai adesea, în procesul producției materiale, un caracter local bine precizat.

[8] Vezi, *op. cit.*, p. 57—59.
[9] Vezi I. Lemnij, *op. cit.*, p. 71.
[10] Vezi I. Lemnij, *op. cit.*, p. 120.

2. UNICITATE ŞI REPETABILITATE — CARACTERISTICI ALE OBIECTIVELOR CERCETĂRII TEHNOLOGICE ŞI TEHNICE

Cercetarea tehnologică vizează, de regulă, arii de probleme bine delimitate, ce presupun intersecţia unui număr mare de fenomene şi legi obiective, naturale şi socio-umane. Cercetătorul-tehnolog va fi confruntat cu o mare cantitate de date informaţionale şi de variabile, fără a putea utiliza numai una sau alta din teoriile disponibile, considerate izolat. Pe de altă parte, el va avea, fie din motive teoretice, fie mai ales din cauza unor probleme practice stringente, încă nesoluţionate (de ex. : noi surse de energie ieftină), o direcţie de interes spre cercetarea cu precădere a anumitor domenii şi relaţii, tinzînd să elaboreze în acest sens modele şi previziuni adecvate.

Urmînd anumite idei ale lui De Groot vizînd investigaţia ştiinţifică de explorare, considerăm că şi în cazul cercetării tehnologice „această direcţie a interesului îl va ajuta (pe cercetător) să decidă ce date urmează a fi folosite, ce urmează a fi măsurat şi, în mare, ce relaţii urmează a fi studiate" [11], în vederea elaborării de reguli sistematice ale acţiunii tehnice ulterioare. Putem stabili o anumită analogie între cercetarea tehnologică şi cea din disciplina istoriei, în măsura în care ambele domenii de cercetare urmăresc să explice — ţinînd seama şi de prezenţa scopurilor — comportamente, fie ale sistemelor operaţionale tehnologice, fie, respectiv, ale sistemelor sociale şi ale persoanelor istorice.

Respingînd interpretarea neokantiană după care ştiinţele istorice şi umane ar studia obiecte „unice", fiind cu totul opuse ştiinţelor naturii (al căror obiect ar fi fenomenele naturale repetabile cu legile lor), De Groot preciza că „.aşa-zisele obiecte unice (şi considerăm că sînt incluse aici nu numai fapte istorice, ci şi proiecte tehnologice şi invenţii înfăptuite sau în lucru) sînt ele însele... colecţii de fapte empirice, evenimente şi date, cu o anumită repetabilitate » în cadrul respectivei colecţii" [12]. Aşa cum istoricul, abordînd viaţa unei personalităţi unice, prelucrează, făcînd generalizări, o mare colecţie de date şi informaţii cu aspecte repetabile, cercetătorul-tehnolog va proiecta—urmînd şi cerinţele economico-sociale ale epocii — sistemul său nou, „unic", investigînd şi folosind resurse de energie, materiale, invenţii şi cunoştinţe deja existente etc., pe care le va ordona şi le va concentra într-o nouă configuraţie; sînt astfel împletite într-un întreg articulat numeroase date şi variabile. Structura practic-funcţională a acestor invenţii de noi sisteme tehnice va depăşi, prin înglobare dialectică, generalităţile cognitive din diverse domenii, care, deşi valoroase, ar fi rămas, prin caracterul lor abstract, mai puţin eficiente în comparaţie cu adevărul concret cuprins în noile sisteme.

În unele cazuri mai rare, cînd invenţia tehnologică devansează sub aspecte esenţiale nivelul atins de ştiinţele fundamentale, latura cognitivă din respectiva cercetare tehnologică se ordonează într-o manieră diferită, oarecum opusă trecerii de la abstract la concret. Engels amintea în acest sens că, odată cu inventarea maşinii cu aburi, ea a demonstrat în modul

---

[11] A. D. De Groot, *op. cit.*, p. 308.
[12] A. D. De Groot, *op. cit.*, p. 346.

cel mai convingător că mișcarea mecanică poate fi obținută din căldură, ceea ce i-a obligat pe fizicieni să se ocupe de explicarea respectivului fenomen. Astfel Sadi Carnot a analizat mașina cu aburi, arătînd că, aici, procesul fundamental nu apare în stare pură. Prin îndepărtarea proceselor secundare în raport cu procesul principal „el a construit o mașină cu aburi ideală (sau o mașină cu gaz), care, ce-i drept, e tot atît de puțin realizabilă ca, de pildă, linia geometrică sau planul geometric, dar care aduce în felul ei aceleași servicii ca și aceste abstracții matematice : ea reprezintă procesul examinat sub forma pură, independent, nedenaturat" [13]. Direcția de cercetare amintită duce, de regulă, la formularea de legi științifice — cum ar fi legile termodinamicii — care, din punct de vedere tehnologic, apar ca „denaturări" ale sistemelor reale, prin simplificare ; legile în cauză nu pot fi considerate și suficiente (deși sînt necesare) pentru funcționarea respectivelor sisteme. Spre deosebire de savantul Carnot, tehnologul-proiectant de mașini termice va completa legea (sau legile) din planul teoretic cu alte aspecte ce nu mai sînt acum secundare (de ex. pierderile de energie prin frecări etc., care micșorează randamentul mașinii). Referindu-se la rolul, în raport cu tehnologia, al legilor din științele naturii — exprimate adesea în limbaj matematizat — I. Lemnij nota că „matematica ce se dezvoltă în contact cu fizica posedă deja în mod potențial instrumentele în care cunoștințele empirice pot fi concentrate sub o formă generală, care pune la îndemîna constructorului de mașini criterii sigure de previziune a comportamentului organelor de mașini în condiții statice și dinamice date" [14].

În cercetarea tehnologică apare o deosebire de accent metodologic față de științele fizico-chimice. În acestea din urmă se urmărește predominant elaborarea și testarea de ipoteze generalizatoare, implicînd cîteva variabile sau chiar o variabilă, izolate în condiții de laborator ; prin opoziție, în cercetarea tehnologică se urmărește cu precădere sinteza datelor și variabilelor în „configurații" noi, fiecare cu o ordine imanentă și o structură specifică.

O altă deosebire a cercetării tehnologice față de cea fizico-chimică rezidă în privința dimensiunilor universului abordat. Pe cînd fizicianul sau chimistul generalizează de la mostre studiate empiric la mulțimi nelimitate — ca urmare a repetabilității principial nelimitate a experimentului și a repetărilor infinite din lumea anorganică — cercetătorul-tehnolog (ca și biologul sau istoricul) va face generalizări pe mulțimi finite de componente și articulații ale sistemelor tehnice, biologice etc. în cauză.

Se conturează astfel, cum arată De Groot, o distincție, izvorîtă din domeniul lor de cercetare, între cele două tipuri de știință : mai puține obiecte (tehnice, biologice ș.a.) cu multe atribute ce pot (adesea foarte greu) să fie detașate, izolate, contra multor obiecte cu relativ puține atribute ce pot (relativ) ușor să fie izolate [15]. Acest criteriu obiectiv de demarcație va implica și o distincție corespunzătoare (ce nu echivalează cu o ruptură metodologică) în utilizarea cu frecvențe diferite a unora sau altora din procedurile și metodele de cercetare și construcție științifică mai cunoscute.

[13] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, București, Edit. politică, 1959, p. 211.
[14] I. Lemnij, *op. cit.*, p. 61.
[15] Vezi De Groot, *op. cit.*, p. 351.

Deoarece în ştiinţele din prima clasă — în care includem şi ştiinţele tehnice — predomină obiectele deosebit de complexe cu o ireductibilă bogăţie de aspecte, va fi explicabil să apară pentru unul şi acelaşi sistem complex mai multe abordări teoretico-interpretative, concomitent valabil (ele completîndu-se reciproc); de exemplu, abordarea cibernetico-structurală şi cea fizic-cauzală a aceluiaşi sistem tehnic (sau biologic) extrem de complex.

Distincţia propusă iniţial, din necesităţi de analiză, între activitatea tehnologică şi cea tehnică, ne poate servi pentru a dezvălui anumite deosebiri de accent în cele două domenii, vizînd unitatea dialectică dintre unicitate şi repetabilitate proprie oricărei activităţi sociale creatoare. În activitatea tehnologică creatoare, ce se obiectivează în invenţii de noi sisteme tehnice, predomină latura de unicitate şi noutate, în timp ce în activitatea tehnică, de construcţie şi exploatare, rolul principal revine repetabilităţii, tipizării şi standardizării proceselor de fabricaţie.

Invenţia tehnologică a fost, pe bună dreptate, comparată cu mutaţia genetică, care modifică informaţia privind caracteristicile ereditare ce se transmit de la indivizii dintr-o generaţie la generaţiile următoare. Istoria cercetării tehnologice şi a tehnicii dezvăluie că „invenţiile de principiu (mari, radicale etc.) sînt relativ rare în comparaţie cu combinarea sau recombinarea unor elemente ale sistemului tehnologic (global); ... în felul acesta orice invenţie nou apărută devine o invenţie din invenţie, o combinare şi recombinare a unor lucruri gata inventate" [16]. N. Georgescu-Roegen, referindu-se la aceeaşi manieră de generare a noului, o consideră expresia unui principiu mult mai general: apariţia noutăţii prin combinaţie; „acest principiu acţionează poate tot cu un grad de diversitate care creşte constant de la fizica atomului în domeniul anorganic, la formele sociale în domeniul supraorganic" [17].

Invenţia, ca rezultat superior ce încununează cercetarea tehnologică, va articula, într-un întreg calitativ-nou, teorii şi rezultate ştiinţifice anterioare cu cerinţe şi restricţii tehnico-materiale şi economico-sociale concrete şi precis stabilite. Acest specific al invenţiei solicită nu numai procedee logic-deductive, ci şi demersuri şi anticipări intuitive. Amintind afirmaţia inginerului Rudolf Diesel, după care invenţia presupune două părţi: ideea şi realizarea ei, M. Bunge sublinia următoarele caracteristici ale invenţiei tehnologice: ea constituie un compromis între idealul imaginat şi realitatea tehnică înfăptuită şi apare ca rezultat al luptei ideii cu realitatea materială; orice inventator lucrează pe fondul unui mare număr de idei, proiecte şi experimente eşuate; multe dintre acestea au fost încercate pentru a dobîndi, în cele din urmă, o reuşită; este deci nevoie ca intuiţia şi imaginaţia creatoare să funcţioneze nu în vid, ci într-un cadru complex de informaţii, de restricţii, de puncte de vedere mai mult sau mai puţin precizate [18].

Între formele de intuiţie cu rol creativ pot fi considerate ca mai frecvente în cercetarea şi invenţia tehnologică: rapida percepere şi iden-

---

[16] I. Lemnij, *op. cit.*, p. 26—27.

[17] N. Georgescu-Roegen, *Legea entropiei şi procesul economic*, Bucureşti, Edit. politică, 1979, p. 64—65.

[18] M. Bunge, *Intuition and Science* (ed. în lb. rusă), Moscova, 1967, p. 132—133.

tificare a unui lucru, eveniment sau semn; capacitatea de a imagina modele spațiale; abilitatea în realizarea de analogii și sinteze ș.a. Aceste forme au o mare forță euristică, fără a putea însă să se substituie demersurilor logico-demonstrative, la fel de importante și de neînlocuit în orice realizare tehnologică semnificativă.

Datorită caracterului deosebit de complex și sintetizator al cercetării tehnologice, s-a impus deseori ca mai fecundă *investigația în echipă* și *creația colectivă*. Cercetarea tehnologică în echipă este frecvent mai productivă, între altele, și pentru că, în confruntarea cu imensa varietate de informații teoretice și mai ales de date particulare, din microgrupul de cercetare pot țîșni intuiții rodnice mai multe, care se vor completa reciproc. Referindu-se la acest „geniu colectiv" de cercetare, A. Moles sublinia importanța constituirii de grupuri de cercetare (5 pînă la 10 cercetători) în care indivizii se completează unul pe altul pentru a realiza în comun următoarele caracteristici necesare unui microgrup creator:

— dinamism creator (inițiativă, curaj, entuziasm pentru un proiect etc.);

— originalitate (capacitatea de a elibera imaginația creatoare de habitudini înrădăcinate, nemulțumire critică față de ce s-a realizat ș.a.);

— cultura generală;

— disponibilitate a spiritului în direcția euristică;

— aptitudini de analiză și de sinteză — virtutea aparținînd cu deosebire microgrupului, ea nefiind distribuită egal la toți oamenii;

— sociabilitate și tenacitate (diplomație, mîndrie de grup, continuitate în efort, umor la eșecuri etc.);

— capacitate logică și deductivă ce asigură limbajul universal în microgrup [19].

Corelînd cercetarea tehnologică cu activitatea tehnico-productivă, și, în special, cu contextul social-economic, se va evidenția necesitatea de a se trece de la invenția unui unicat tehnic la producția lui repetabilă, uniformă. Această repetabilitate, pe calea producției de serie, este o caracteristică esențială a tehnicii industriale eficiente. În contextul unității tot mai accentuate dintre știință și producția modernă se impune o circulație cît mai rapidă și mai generalizată a informației științifice către executanții produselor tehnice urmărite. Proiectarea inginerească uzuală este intermediarul necesar al acestui proces, a cărui eficiență sporită e condiționată de utilizarea largă a standardizării și tipizării.

Standardizarea și repetabilitatea în tehnica industrială modernă, în ciuda unor limite impuse creației libere a tehnologului, permit acestuia, datorită caracterului modular-decompozabil al majorității sistemelor tehnice, să folosească drept componente ale noului sistem invenții deja existente (scutindu-l astfel de efortul de a porni mereu de la un așa-zis punct „zero"). Plecîndu-se de la necesitățile de consum productiv și individual, asigurarea eficienței economice va cere o creștere controlată a varietății sistemelor tehnice, în vederea realizării unui „compromis rațional între eficiența dată de uniformitate și cea dată de varietate" [20].

---

[19] A. Moles, *La création scientifique*, Genève, 1957, p. 175.
[20] I. Lemnij, *op. cit.*, p. 195.

3. PROCEDEE METODOLOGICE DE BAZĂ ÎN CERCETAREA TEHNOLOGICĂ

Cercetarea tehnologică implică anumite laturi specifice încă de la formularea problemelor-obiectiv pentru investigație. Într-o clasificare a tipurilor de probleme va trebui să includem problemele tehnologice alături de cele științifice, filozofice ș.a. Ținînd seama de cele arătate anterior cu privire la specificul cercetării tehnologice, putem admite că problemele acestui domeniu se vor constitui ca întrebări despre mijloacele materiale, informațiile, instrucțiunile și normele cele mai potrivite în condițiile date pentru realizarea anumitor produse utile (ce constituie țeluri de atins); multe din soluții, ca proiecte tehnologice, vor fi descripții ale acestor corelații optime ce permit ca, ulterior, produsul să fie efectiv realizat. Utilitatea va fi, prin urmare, corelată cu proprietățile produsului vizat, iar acestea din urmă cu structura și cu originea aceluiași produs în condiții ambientale (tehnico-naturale și social-umane) bine determinate (ținîndu-se seama și de continua lor schimbare). Toate aceste demersuri vor implica forme adecvate ale previziunii tehnologice. *Pattern*-ul specific al previzuinii tehnologice ar putea fi formulat astfel: „Dacă produsul y urmează a fi realizat la timpul t', cu probabilitatea p, atunci mijlocul x trebuie înfăptuit la timpul t (unde $t < t'$)" [21].

Deoarece progresul industriei moderne necesită mijloace tehnice mereu reînnoite și investiții de fonduri considerabile pe perioade ample de timp, se impune o anticipare cît mai precisă a direcțiilor majore de înaintare a cercetărilor și invențiilor tehnologice. Altfel pot fi blocate mari resurse fără a se obține decît mijloace tehnico-productive colaterale, depășite rapid prin uzură morală. Pentru evitarea unor asemenea previziuni tehnologice eronate, cu consecințe economice extrem de negative, sînt necesare studii care să desprindă trăsăturile de bază ale înnoirii și progresului rapid, specifice proceselor tehnologice și tehnice. Un exemplu în acest sens (ținînd seama de interdependența dintre sistemele tehnice și necesitățile evolutive ale societății) este, după unii cercetători, tendința de creștere relativă a „ponderii nevoilor informaționale față de cele materiale în ansamblul nevoilor, pe măsura creșterii nivelului economic general (și științific-cultural) al societății" [22]. Crește, de asemenea, importanța informației ca bun de consum, datorită „accentuării caracterului social al vieții, prin industrializare și urbanizare" [23]. Datorită complexității procesului de previziune tehnologică, a variatelor lui corelații în cadrul economico-social implicînd un imens număr de variabile, erorile de prognoză nu pot fi total eliminate. Va fi necesară o perfecționare continuă a deciziilor deja luate, concomitent cu adăugarea de noi opțiuni și decizii, prin permanentizarea activității de decizie și conducere științifică.

Fiind indispensabile pentru modelarea eficientă a scopurilor și a întregii acțiuni sociale viitoare, previziunile tehnologice se pot prezenta în variate forme, avînd grade de precizie mai mici sau mai mari.

---

[21] Vezi M. Bunge, *Scientific Research*, vol. II, Springer Verlag, Berlin, Heidelberg, New York, 1967, p. 140.

[22] I. Lemnij, *op. cit.*, p. 123.

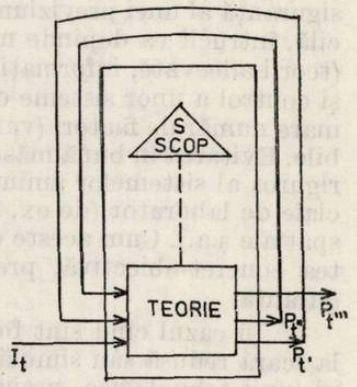
[23] *Idem*, p. 124.

Elaborarea în plan teoretic a unor astfel de previziuni poate însă să intervină în motivația teleologică a agenților umani și să modifice desfășurarea prezisă a evenimentelor acționale spre rezultate care, fie întăresc previziunea (cazul previziunii autoîmplinitoare), fie o diminuează pînă la infirmare (cazul previziunii autopăgubitoare). Complexitatea acestor aspecte, ce intervin și în previziunea tehnologică (efectul Oedip, în sensul lui Popper), va impune analizarea ei la cel puțin trei niveluri :

— nivelul conceptual-nomologic (analog cu acela din cercetarea și previziunea din științele fundamentale) al constituirii unei predicții oarecare, p ;

— nivelul psihologic — individual sau colectiv — al reacțiilor subiective (inclusiv intuiții) declanșate de cunoașterea lui p ;

— nivelul social-acțional (presupunînd pe cele două anterioare), ce constă din acțiunile întreprinse de agenți pentru atingerea obiectivului tehnologic urmărit, ținîndu-se seama de cunoașterea lui p.



Interacțiunea acestor trei niveluri este schematizată de M. Bunge prin schema și descrierea ce urmează, relative la mecanismul predictor al unui sistem tehnologic. Ca exemplu de sistem tehnologic operațional se poate considera o echipă de specialiști (ingineri, tehnicieni) împreună cu bagajul lor teoretic, cu obiectele, aparatele și instalațiile experimentale necesare cercetării.

Mecanismul predictor, a cărui schemă este prezentată grafic alăturat [24], permite să se emită prognoze care vor modifica comportamentul ulterior al sistemului. Alimentînd acest mecanism cu informația relevantă I_t la timpul t, el va prelucra respectiva informație prin mijloace și instrucțiuni fundate teoretic, producînd la momentul t' predicția $P_{t'}$. Predicția emisă va alimenta și ea informațional sistemul și va fi comparată cu scopul S, ce controlează întregul proces. Cînd P_t, și S sînt suficient de apropiate se declanșează verigile următoare ale lanțului acțional, cu elemente corespunzătoare de control prin feed-back. Dar în cazul cînd P_t, și S diferă semnificativ, va avea loc o nouă declanșare a aparatului teoretic integrat mecanismului predictor ; acesta din urmă va permite elaborarea la timpul t'', a unei noi previziuni $P_{t''}$, cuprinzînd și elemente noi de intervenție din partea sistemului asupra cursului acțiunii. Reintrodusă în mecanism, predicția $P_{t''}$ va fi iarăși comparată cu scopul și în caz de repetare a dezacordului se reia ciclul amintit deja, pînă ce deosebirile dintre predicție și scop devin neglijabile, încît ultima predicție va deveni strategie de utilizat. Pentru a atinge acest rezultat uneori este nevoie de lărgirea teoriei însăși pe care o înglobează mecanismul predictor.

Spre deosebire de anticipările bazate numai pe intuiție și cuncaștere comună, previziunea realizată în cadrul sistemului tehnologic, ce înglo-

---

[24] Vezi M. Bunge, *op. cit.*, p. 143.

bează una sau mai multe teorii ştiinţifice, poate fi sistematic perfecţionată ; în eventualitatea eşecului previziunii, a neconcordanţei ei cu scopul, situaţia respectivă poate fi „conectată înapoi cu teoria ce ar putea fi responsabilă de nereuşită, avînd deci o şansă spre a o perfecţiona" [25].

O caracteristică ce sporeşte valoarea unei previziuni în genere, deci şi a celei tehnologice, este gradul ei de siguranţă. Creşterea gradului de siguranţă al unei previziuni tehnologice se dovedeşte a fi deosebit de dificilă, întrucît ea depinde nu numai de : a) cunoştinţe ştiinţifice prealabile (teorii adecvate, informaţii precise), ci şi de b) capacitatea de manipulare şi control a unor sisteme om-maşină, deosebit de complexe, implicînd un mare număr de factori (variabile) cu o multitudine de „zgomote" inevitabile. Evitarea în bună măsură a „zgomotelor" respective şi un control mai riguros al sistemelor amintite sînt posibile doar uneori, în condiţii artificiale de laborator (de ex. în laboratoarele de cercetări asupra călătoriilor spaţiale ş.a.). Cum aceste condiţii nu se realizează decît parţial în realitatea concret-obiectivă, previziunea va avea totdeauna o anumită nesiguranţă.

În cazul cînd sînt folosite proceduri de simulare (modele materiale la scară redusă sau simulări ipotetice pe calculator) ca momente ale previziunii tehnologice, nesiguranţa acesteia va putea fi redusă sub multe aspecte ; previziunea capătă, prin modelările amintite anumite testări parţiale, mai rapide şi mai puţin costisitoare decît înfăptuirea propriu-zisă a rezultatului prezis. Cînd rezultatul testării pe model este pozitiv se poate face saltul la construcţia sistemului tehnic realmente urmărit. Vor apărea şi în cursul înfăptuirii amintitului salt surse de nesiguranţă, prin creşterea numărului variabilelor şi a dificultăţii controlării lor, comparativ cu testarea pe model. Diferenţele între performanţa real-înfăptuită şi cea prevăzută vor induce — prin feed-back-uri corespunzătoar — corecturi în strategia şi în regulile utilizate pentru ciclurile următoare ; precizia noilor previziuni va putea creşte (şi implicit gradul lor de siguranţă) fără ca ele să devină vreodată cu totul scutite de eroare, adică cu probabilitatea de realizare egală cu unu.

Referindu-se la această trăsătură a cercetării în etapa actuală la noi în ţară, tovarăşul Nicolae Ceauşescu evidenţia că nu atît de eroare trebuie să ne fie teamă : „principala teamă şi principalul pericol constau în a nu desfăşura activitate de cercetare datorită fricii de a nu greşi, copiind ceea ce fac alţii" [26].

Analog cu investigaţia din ştiinţele propriu-zise, şi în cercetarea tehnologică momentele de predicţie se corelează necesarmente cu teorii şi ipoteze ce urmează a fi supuse verificării şi evaluării. În investigaţia tehnologică însă, toate aceste verigi vor avea, de regulă, un grad mai înalt de operaţionalizare (implicînd specificarea empirică cît mai precisă a unor variabile ce pot fi operaţional definite, măsurate şi înregistrate). Această sporire a rolului operaţionalizării, chiar dacă uneori reduce din încărcătura teoretică semnificantă a conceptelor şi ipotezelor, are totuşi meritul

---

[25] M. Bunge, *op. cit.*, p. 144.

[26] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 15, Bucureşti, Edit. politică, 1978, p. 428.

de a face mai explicite înțelesurile lor. În cercetarea tehnologică — mai mult decît în cea din științele propriu-zise — o supoziție generală despre o relație obiectivă va fi considerată ipoteză admisibilă abia atunci cînd formularea ei permite derivarea de predicții concrete, verificabile, prin care respectiva ipoteză poate fi testată.

Spre deosebire de predicțiile tehnologice, care au totdeauna caracter strict verificabil (pot fi, pe loc, puse la probă experimentală, unde apar clar fie ca tehnic-funcționale și corecte, fie nefuncționale și incorecte), ipotezele din cercetarea tehnologică vor opera și cu principii și legi generale, vor fi mai „deschise" și de aceea ele vor putea fi numai parțial confirmate, respectiv infirmate, printr-un număr finit de probe experimentale; ipotezele în cauză se supun totuși principiului testabilității (criteriu obiectiv de verificare), principiu ce implică, pentru a fi operant, următoarele două cerințe [27]:

— cel puțin unele din conceptele ipotezelor să poată fi aduse la manipulare empirică;

— în vederea realizării primei cerințe, respectivele concepte trebuie să suporte specificarea empirică (adică să fie transformate în variabile empirice) prin definiții operaționale ale distincțiilor relevante din uzul acelorași concepte.

4. CONSIDERAȚII FINALE

Analizele anterior prezentate pot și trebuie să fie replasate într-o perspectivă sintetizatoare, mereu deschisă, vizînd acțiunea practică, la nivelul istoric actual al vieții sociale. Z. Kleyff numește această acțiune umană plimorfă" proces de producție" în sensul cel mai general al respectivei sintagme. Stadiile fundamentale, în interacțiune, ale acestui „proces de producție" ar fi următoarele [28]:

a) — acumularea cunoașterii realității (cu fazele descriptive și nomologice, cînd se receptează, structurează și fixează informații despre originea (O), structura (S), proprietățile (P) și utilitatea (U) diverselor obiecte-sisteme, ca și corelațiile funcționale, logice de tipul: $S = f(O)$, $P = g(S)$, $U = h(P)$ etc.; acest stadiu este denumit, de regulă, activitate științifică;

b) — stadiul elaborării de proiecte, pe baza informațiilor și corelațiilor nomologice de tipul celor amintite mai sus; acest stadiu e denumit, uzual, activitate tehnologică;

c) — stadiul de apreciere al proiectelor din punctul de vedere al înscrierii în anumite limite de cheltuieli și al adecvării la țel, ca funcționalitate și cost; acest stadiu va fi numit economicitatea producției și a exploatării produselor respective și va aparține economiei, ca activitate de prelucrare a informațiilor corespunzătoare și de decizie.

După aceste trei stadii, preponderent informaționale, urmează a-și ocupa locul necesar și totodată întemeiat din punct de vedere științific-tehnologic și economic, stadiul al 4-lea:

d) — de execuție materială, de construcție și exploatare a diferitelor produse prelucrate.

---

[27] Vezi De Groot, *op. cit.*, p. 85.

[28] Vezi Z. Kleyff, *op. cit.*, în loc. cit., p. 518.

Produsele tehnicii moderne (mașini, aparate etc.) pot fi considerate ca sisteme de elemente substanțiale și energetice, structurate prin încorporarea unei cantități variabile de informație. Necesitatea parcurgerii mai sus-numitelor trei stadii, predominant informaționale, de către producția modernă, înainte de execuția materială (stadiul al 4-lea), este esențială și constrîngătoare. În contextul revoluției științifico-tehnice contemporane, crește semnificația relativă a laturii informaționale a muncii umane, a capacității ei de prelucrare și încorporare a informației în diverse sisteme tehnico-obiective.

Plecînd de la perspectiva informațională asupra muncii — perspectivă ce delimitează, în bună măsură, specificul superior-uman al muncii — I. Lemnij formula anumite criterii obiective de apreciere pentru nivelul de calificare și competență aparținînd unuia sau altuia din agenții umani ai producției. Gradul de calificare ar putea astfel să fie comensurat prin „cantitatea de informație pe care o posedă omul muncii, relevantă pentru specificul procesului tehnologic în care, sau pe lîngă care, lucrează" [29].

Ca o componentă a muncii, latura informațională a fost permanent prezentă, dar ponderea și semnificația ei au crescut continuu, de-a lungul dezvoltării progresive a societății. Stadiile istorice superioare ne permit chiar să înțelegem mai bine această componentă a procesului de muncă, care, deși mai puțin dezvoltată în trecut, a jucat (și cu atît mai mult îi revine în prezent) un rol cu totul deosebit în propulsarea progresului material și spiritual al umanității. Caracterizarea bine cunoscută a muncii drept „un proces între om și natură (...) în care omul, mijlocește, *reglementează și controlează* (subl. ns.) prin propria sa activitate schimbul de substanțe între el și natură" [30] scoate în evidență latura informațională a muncii. Dar, în etapa istorică actuală, de amplă revoluție științifică și tehnică, este necesar să accentuăm cu și mai multă pregnanță asupra dimensiunii informaționale — ca esențială pentru acțiunea umană transformatoare; tot așa, se impune o redefinire a corelațiilor dintre laturile de bază ale muncii umane, ca și dintre principalele tipuri ale acestei munci generatoare de progres (producție, învățămînt, cercetare ș.a.) la nivelul social-istoric contemporan *.

---

[29] I. Lemnij, *op. cit.*, p. 212.

[30] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 190.

* Amintim, cu titlu de exemplu în acest sens, studiul *Munca, teoria acțiunii și conceptul marxist de practică* de C. Popa din „Revista de filozofie", nr. 2/1977, sau articolul nostru *Cunoașterea științifică și acțiunea socială eficientă* din aceeași revistă, nr. 3/1978, ș.a.

DESPRE ÎNȚELESUL MARXIST AL DIALECTICII NATURII

DE

DAN OPRESCU

În realitate, disprețul pentru dialectică nu rămîne nepedepsit".

F. Engels

Atacurile sau cel puțin întrebările vizînd dialectica marxistă a naturii nu sînt ceva caracteristic ultimilor ani; ele există de cînd există și marxismul. Calificarea drept „metafizică" a susținerii existenței dialecticii în natură este astăzi, în primul rînd, un reflex al neopozitivismului și pragmatismului; cît privește aria marxistă a contestării dialecticii naturii, aceasta pare să se fi dezvoltat ca o reacție nu numai psihologică în favoarea abordării unor probleme vitale pentru contemporaneitate, probleme relativ neglijate „într-o anumită perioadă": umanismul, cultura, etica, teoria valorilor etc. Supralicitată pînă la scolasticism inferior, teoria dialecticii naturii s-a „bucurat" o vreme de o atenție care, în genere, mai mult i-a dăunat și care, cel puțin în parte, a compromis-o în ochii a numeroși cercetători serioși; la fel cum Giambatista Vico, în *De nostri temporis ratione* (1708), împotrivindu-se reducționismului cartezian, întreprindea faimoasa separare a „științelor umane" de „științele fizice și naturale" — recunoscînd valabilitatea metodei lui Descartes, prin excelență deductiv-matematică, doar pentru acestea din urmă —, numeroși gînditori ai secolului XX (Dilthey, Heidegger, Sartre, M. Merleau-Ponty, neopozitiviștii, dar și tînărul Lukács, Max Adler, Troțki, Lunacearski, A. Gramsci sau H. Marcuse), dacă admit în genere o *dialectică*, o rezervă exclusiv socialului. Totodată, se decretează în mod prea puțin critic că orice implantare a dialecticii în natură ar constitui o reînviere a metafizicii (în sensul rău al termenului); trebuie spus de la bun început că, în măsura în care această „implantare" înseamnă transferarea unui model rezultat inițial din cercetarea socialului la realități calitativ distincte, o astfel de poziție critică nu poate fi decît acceptată; dacă însă se face respingerea aprioric, apodictică, *ab initio* etc. a oricărei dialectici a naturii, se cuvin a fi cercetate înseși bazele teoretice (și, de ce nu, și cele psihologice, conjuncturale etc.) ale acestei respingeri.

Ceea ce constituie în primul rînd obiectul criticării dialecticii naturii sînt cele două lucrări ale lui Engels, *Anti-Dühring* (1878) și *Dialectica naturii* (1883), mai precis, o serie de generalizări rezultate din îmbinarea lecturilor hegeliene tîrzii cu mai multe exemple nu întotdeauna perfect adecvate contextului, exemple avînd un rol ilustrativ și un pronunțat caracter plastic, necesar dacă ținem seama că aceste scrieri au fost elaborate în vederea înarmării muncitorilor cu o eficientă armă teoretică îndreptată împotriva feluritelor interpretări de tipul celor ale lui Eugen Dühring. Chiar Lenin reproșa în 1915 lui Engels (și lui Plehanov etc.) faptul că esența dialecticii fusese prezentată numai prin exemple („pentru a le face mai lesne de înțeles"), neglijîndu-se astfel o autentică *dezvoltare teoretică*, filozoficește matură, dar și *verificarea științifică* a conținutului dialecticii (cf. notațiile din *În jurul problemei dialecticii*[1]). De asemenea, ar fi greu de respins o critică a felului în care înțelegea Engels dialectica, chiar dacă e vorba de dialectica socială; nu de puține ori autorul *Dialecticii naturii* lipește calificative „dialectice" de evidentă inspirație hegeliană la evenimente istorice care, în fenomenalitatea lor, luate ca atare, probabil că nu justifică

[1] V. I. Lenin, *Caiete filosofice*, în *Opere complete*, vol. 29, București, Edit. politică, 1966, p. 296.

Rev. filoz., XXVIII, *4*, p. 401—420, București, 1981.

entuziasmul manifestat de Engels: „Odată cu ascensiunea Constantinopolului și cu căderea Romei se termină antichitatea; sfîrșitul evului mediu e indisolubil legat de căderea Constantinopolului. Epoca modernă începe cu reîntoarcerea la greci. — Negarea negației!" [2]. În ultimele sale cercetări *(Anti-Dühring* și *Dialectica naturii)*, Engels ar fi urmărit confruntarea categoriilor dialecticii cu datele științelor, așa cum se prezentau ele în ultima parte a secolului XIX; din cauze exterioare (solicitări multiple în cadrul mișcării muncitorești, moartea lui Marx și pregătirea pentru tipar a ultimelor volume ale *Capitalului* etc.) și lăuntrice, Engels n-a apucat să-și definitiveze programul, *Anti-Dühring* fiind mai ales o scriere polemică, publicată rapid pentru a contracara o anumită tendință în mișcarea socialistă, iar *Dialectica naturii* nefiind decît numele sub care au fost publicate, în 1925, o serie de manuscrise, studii și note, în bună parte neterminate și, cel puțin în actuala formă, nedestinate tiparului: „Valoarea acestor opere, care cuprind multe idei profunde și originale, intuiții geniale, este desigur foarte mare, aceasta însă nu ne permite să uităm că ele nu reprezintă ceea ce a dorit Engels să realizeze, ele nu sînt lucrări încheiate. Ele trebuie să fie studiate de către toți cei ce vor să cunoască materialismul dialectic și contribuția lui Engels la formarea și dezvoltarea acestei concepții, dar nu tot ce se află în cuprinsul lor poate fi luat drept concluzie fermă sau apreciere temeinic gîndită" [3].

Cercetarea textelor ce ridică obiecții la adresa concepției despre natură a lui Engels arată însă că în spatele criticării unor exemple engelsiene (cum ar fi cel cu fierberea apei, dat pentru a ilustra prefacerea „acumulărilor cantitative" în „salt calitativ") se ascunde altceva: respingerea acelei interpretări a dialecticii naturii cuprinse în broșura lui Stalin purtînd titlul *Despre materialismul dialectic și istoric* (1939) și în lucrările discipolilor acestei cărticele de nici o sută de pagini. În lipsa unei „răfuieli" teoretice hotărîte cu dogmatismele staliniste, nu puțini sînt gînditorii contemporani, chiar marxiști sau de inspirație marxistă, care pun în seama lui Engels erori care, în esență, nu-i aparțin acestuia decît parțial.

Dacă Marx și Engels și-au însușit concepția dialectică mai întîi prin cercetarea îndelungată și aprofundată a fenomenelor istorice (căci în istorie este dialectica mai evidentă, mai lesne de descoperit), căutînd apoi să dovedească existența dialecticii și în natură, Stalin pornește în sens invers, făcînd loc impresiei că teoria și practica materialismului dialectic și istoric n-ar fi decît o aplicare a unor principii „obiective', supraumane, hipostaziate și fetișizate. De pildă, cînd vorbește despre „materialismul dialectic" (pe care-l consideră în mod dogmatic ca fiind distinct și primordial din toate punctele de vedere față de „materialismul istoric"), Stalin e de părere că: „Această concepție se numește materialism dialectic, pentru că felul ei de a trata fenomenele naturii, metoda ei de a cunoaște aceste fenomene este dialectică, iar interpretarea pe care o dă fenomenelor naturii, felul ei de a înțelege fenomenele naturii, teoria sa este *materialistă*" [4]. De remarcat insistența cu care Stalin caută să convingă că există o dialectică intrinsecă lucrurilor (dialectică pe care *el* ar cunoaște-o), insistență determinată probabil de necesitățile politice ale „polemicii" *post festum* cu Trotki (care, de prin 1925—1927, pusese sub semnul întrebării dialectica naturii, încercînd astfel să-și creeze o bază pentru a se opune pasivismului cauzat de disciplina forțată și de centralismul excesiv); Stalin avea nevoie de dialectica naturii ca de o motivare transcendentă a unor măsuri politice imediate. Criticarea dialecticii naturii (de pildă, cea întreprinsă de Jean-Paul Sartre) a avut în vedere de cele mai multe ori, tocmai asemenea „justificări" staliniste, al căror reflex filozofic nu putea fi decît scolasticismul diletant și dogmatismul: „Materialismul istoric este extinderea principiilor materialismului dialectic la studiul vieții sociale, este aplicarea *principiilor materialismului* dialectic la fenomenele vieții sociale, la studiul societății, la studiul istoriei societății" [5]. Interesat să arate că dialectica este ceva ce ține mai cu seamă de natură, Stalin dezvăluie o concepție simplistă, mecanicistă despre lume și societate, ca să nu mai vorbim despre convingerile sale cu totul „originale" referitoare la istoria filozofiei [6]; practic, Stalin întreprinde teleologizarea naturii, prin postularea dogmatică a progresului liniar, dar scopurile politice ale „extinderii" acestor axiome nu sînt prea discret fardate. Exemplele „prăfuite" (și nu întotdeauna foarte adecvate) ale lui Engels, de felul apei care fierbe, sînt reluate necritic și hipostaziate în supreme dovezi ale dezvoltării dialectice a naturii; după ce a teleologizat natura, Stalin transpune „legile obiective" astfel „descoperite" asupra socie-

---

[2] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 489.

[3] Alexandru Valentin, *Spiritul creator al dialecticii materialiste*, în revista „Era socialistă" nr. 22/1980, p. 16.

[4] I. V. Stalin, *Despre materialismul dialectic și istoric* (sept. 1938), București, Edit. P.M.R., 1951, p. 7.

[5] *Ibidem*, p. 8.

[6] *Ibidem*, p. 9—10.

ției, într-o încercare de naturalizare a istoriei, al cărei efect imediat e antropomorfizarea naturii și naturalizarea dogmatică a societății. Pe plan politic, o asemenea concepție duce la un concept de *praxis* fundamentat, aparent paradoxal, pe pasivism; această nesocotire a esenței democratice inerente unei societăți socialiste a favorizat apariția și proliferarea oportunismului politic, la toate nivelurile. Naturalizarea socialului și implicațiile sale politice sugerau ideea profund dăunătoare potrivit căreia materialismul dialectic și istoric ar fi fost, inițial, o ideologie „disponibilă", căreia i s-ar fi părut mai avantajos, din perspectivă istorică, să se pună la dispoziția clasei muncitoare, decît la cea a țărănimii, de pildă [7]. Naturalizarea societății sub pretinse imperative dialectice a dus la dogmatizări teologale, infirmate de chiar procesele reale din societate [8]. Prin maniheismul ei simplist [9], gîndirea nedialectică a lui Stalin e mult mai aproape de Proudhon decît de multinvocații Marx, Engels sau Lenin (deși faptul că, dintre cei trei clasici ai materialismului dialectic și istoric, Stalin îl preferă vădit pe Engels este semnificativ): „Pentru d-l Proudhon", — scria Marx în 1847 — orice categorie economică are două laturi: una bună, alta rea. (...) Problema care trebuie rezolvată este [la Proudhon următoarea — D.O.]: menținerea laturii bune, eliminîndu-se cea rea. (...) Ceea ce constituie esența mișcării dialectice este coexistența celor două laturi contradictorii, lupta și contopirea lor într-o categorie nouă. E de ajuns să se pună problema eliminării laturii rele, pentru ca să se pună dintr-o dată capăt mișcării dialectice" [10].

Atunci cînd Sartre, de pildă, va refuza să admită o dialectică a naturii (cf. dezbaterea publicată în *Marxisme et existențialisme*, Plon, Paris, 1962, la care mai participă Roger Garaudy, Jean Hyppolite ș.a.), el va face aceasta — așa cum arată Lukács în *Ontologia existenței sociale* — sub influența existențialismului heideggerian, în măsura în care *Sein und Zeit* nu admite o ontologie a naturii distinctă de realitatea umană *(Dasein)* și care să ducă necesarmente la o ontologie a existenței sociale; dar Sartre respinge, de fapt, dialectica naturii, așa cum apare ea la bătrînul Engels, deoarece „convingerea sa este că a admite existența dialecticii în imperiul pur al exteriorității materiale înseamnă a încuraja, prin transfer, o reprezentare *reductivă* asupra istoriei umane; teama lui Sartre este că viața socială ar urma să fie guvernată prin analogie cu natura, de legi pur exterioare, unde interioritatea nu ar mai juca nici un rol sau unul cu totul auxiliar" [11]. Ca și în cazul tinerilor Lukács sau Marcuse, Sartre s-ar apăra astfel de acea tendință dominantă a marxismului din perioada Internaționalei a II-a a cărei trăsătură definitorie era *naturalizarea ilicită* [12] a vieții sociale „prin tratarea legilor progresului social ca fiind cvasi-identice în acțiunea lor cu cele din cîmpul naturii" [13]; din păcate însă, această orientare *politică* justă a determinat — nu numai la Sartre — un reflex filozofic exclusivist, ce păstrează dialectica doar pentru domeniul socialului, mai precis al social-umanului.

Problema modelului dialecticii naturii din scrierile tîrzii ale lui Engels este subiect preferat de controverse, fiind abordat mai cu seamă de cei ce ar voi să „compromită" materialismul dialectic și istoric, să-i descopere anumite laturi „metafizice", fundamentări doar ideale; în acest sens, felul în care a ajuns Engels să-și formeze concepția, expusă mai apoi în *Anti-Dühring* și în *Dialectica naturii*, se cuvine a fi cercetat, datorită implicațiilor sale majore. În *Prefața* la ediția din 1885 a lucrării *Anti-Dühring*, Friedrich Engels mărturisește că cercetările sale dedicate științelor naturii au fost „orientate", că s-au căutat în aceste științe, cu precădere, dovezi în favoarea existenței și generalității dialecticii: „prin această recapitulare a cunoștințelor mele în domeniul matematic și al științelor naturii *urmăream să mă conving și în amănunt de un adevăr în privința căruia în general nu aveam nici o îndoială*, și anume că în natură, prin labirintul nenumăratelor transformări, își croiesc drum aceleași legi dialectice ale mișcării care guvernează și în istorie caracterul aparent întîmplător al evenimentelor, aceleași legi care, trecînd ca un fir roșu prin istoria dezvoltării gîndirii omenești, intră treptat în conștiința omului care gîndește (...)" [14]. Încă cu mult timp înainte de a se fi consacrat celor două scrieri filozofice mai sus citate, Engels vădea preocupări pe linia adunării de dovezi în sprijinul demonstrării ființării unei dialectici în natură, iar știința contem-

---

[7] cf. *ibidem*, p. 24, un exemplu în acest sens: „Proletariatul se dezvoltă ca clasă, pe cînd țărănimea, ca clasă, se destramă. Și tocmai pentru că proletariatul se dezvoltă ca clasă, se orientau marxiștii spre proletariat".

[8] *Ibidem*.

[9] *Ibidem*, p. 25.

[10] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 4, București, Edit. politică, 1963, p. 131—132.

[11] N. Tertulian, *Experiență, artă, gîndire*, București, Edit. Cartea Românească, 1977, p. 221.

[12] Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris, 1955, p. 131—132.

[13] N. Tertulian, *Op. cit.*

[14] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, p. 13 (subl. D.O.).

porană lui, prin cele mai recente — pe atunci — descoperiri, era utilizată de Engels ca furnizînd mărturii în acest sens; de aceea poate există anumite pasaje engelsiene (cf. scrisoarea către Marx din 14 iulie 1858) în care, cel puțin aparent, scopul lui Engels pare să fie acela de a se substitui lui Hegel, alcătuind o *Filozofie a naturii* pe principiile dialecticii hegeliene, dar „adusă la zi" din punct de vedere științific: „Trimite-mi totuși « Filozofia naturii » a lui Hegel, pe care mi-ai promis-o. În momentul de față mă ocup puțin de fiziologie și în legătură cu aceasta vreau să studiez anatomia comparată. În aceste discipline sînt multe lucruri extrem de importante din punct de vedere filozofic, dar toate au fost descoperite abia de curînd; sînt foarte curios dacă bătrînul a mirosit ceva despre asta. Fără îndoială că, dacă ar fi să scrie [el, bătrînul Hegel — D. O.] *astăzi* o « Filozofie a naturii », dovezile în această privință ar zbura spre el din toate părțile" [15]. Rolul descoperirilor științifice, în raport cu filozofia, pare să fi fost mai mult acela de a furniza *dovezi*, după cum mai tîrziu, la bătrînețe, fenomenele naturale constituie *exemple* pentru ilustrarea uneia sau alteia dintre legile dialecticii; cînd se referă la celulă („Totul este celula. Celula este ființarea în sine a lui Hegel, și în dezvoltarea ei parcurge tocmai procesul lui Hegel, pînă cînd, în cele din urmă, din ea se dezvoltă « ideea », organismul respectiv desăvîrșit" [16]), la legea lui Joule („Nu constituie oare aceasta o excepțională probă materială a modului în care determinările raționale se transformă una în alta" [17]) sau la principiile evoluției biologice rezultate din studiul fiziologiei comparate („Povestea lui Hegel despre saltul calitativ în seria cantitativă se aplică și aici minunat" [18], Engels pare foarte influențat de Hegel la nivelul condițiilor „exterioare", al „sistemului" (pe cînd *Capitalul* lui Marx ar fi o aplicare consecvent materialistă a „metodei" hegeliene, „a „sîmburelui rațional" al hegelianismului). În ultima perioadă a vieții, mai cu seamă în *Dialectica naturii*, Engels poate fi învinuit (și chiar a fost) de extinderea poate prea grăbită a evoluționismului darvinist și asupra ne-viului, ceea ce atrage după sine teleologizarea anorganicului, a naturii în genere; cu alte cuvinte, ceea ce o anumită știință a naturii a acumulat la un moment istoric dat (cf. Charles Darwin, *Originea speciilor*, 1859) a fost considerat în mod ilicit ca fiind valabil 1) și în alt domeniu al naturii, ba chiar 2) la nivelul întregului. De aici și pînă la 3) implantarea evoluționismului plat, inevitabil precum cel biologic-darvinist, în *interiorul dezvoltării social-istorice* a umanității, așa cum a încercat Stalin, nu mai este decît un pas. Atașînd, în unele cazuri, lumii ne-vii un model evoluționist de sorginte darvinistă, Engels a forțat, uneori, dialecticizarea a ceea ce de fapt este doar repetiție sau ciclicitate (cf. exemplele cu stările de agregare ale apei sau cu prefacerea seminței în plantă etc.).

Există gînditori marxiști contemporani care contestă identitatea sau chiar similaritatea formării concepției dialectice la Marx și, respectiv, la Engels; de pildă, după Giuseppe Prestipino, numai Karl Marx și-ar fi luat modelul de evoluție dialectică din societate, prin dezvăluirea dialecticii sociale din însăși cercetarea critică și istorică a societății: „Pentru Marx, dialectica materialistă este o schemă teoretică aplicată și la natură, dar verificată pe deplin, de fapt, numai în adîncul proceselor ce se desfășoară dincolo de aspectul exterior al diferitelor formațiuni socio-economice istorice. Dacă nu greșim, în ultima parte a vieții Engels tinde, în schimb, să descopere în legile vieții și evoluției biologice (concepute în cadrul darvinist) modelul exemplar al oricărei dezvoltări istorice, valabil virtual, din această cauză, fie pentru nivelul anterior, al materiei anorganice, fie pentru cel ulterior, al devenirii antropologice" [19]. Dacă inițial, în perioada de început a formării concepției engelsiene despre dialectică, influențele hegeliene dețineau preponderența, în ultima perioadă a vieții Engels pare să prefere valabilitatea generală a modelului evoluționist darvinist, verificat — la nivelul științei secolului XIX — doar în privința proceselor biologice; se deschide astfel calea teleologizărilor grăbite întreprinse, în prima parte a secolului XX, de Stalin și discipolii săi, calea antropomorfizărilor (în sens lukácsean) cu iz metafizico-scolastic. Numeroși sînt analiștii problemei dialecticii naturii care au considerat că dialectizarea extra-umanului în maniera în care a fost ea făcută de Stalin și discipolii săi ar fi ceva nou în istoria domeniului; cred însă că „noutatea" ar trebui mai curînd atribuită implicațiilor politice, pentru că astfel de antropomorfizări sînt de-a dreptul tipice mentalității cotidiene, dispuse oricînd să plaseze în interiorul lucrărilor o raționalitate umană în principalele ei trăsături. Pentru a ne rezuma numai la tradiția romantică a antropomorfizărilor ilicite, Schelling sau Novalis ar putea fi exemple perfecte în sensul

[15] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 29, București, Edit. politică, 1968, p. 302.
[16] *Ibidem.*
[17] *Ibidem*, p. 303.
[18] *Ibidem.*
[19] Giuseppe Prestipino, *Natură și societate. Pentru o nouă lectură a lui Engels*, trad. Anca Giurescu, București, Edit. politică, 1980, p. 306.

ilustrării unei tradiții ilustre, cel puțin la fel de bogat reprezentată și ramificată precum tendința adversă dezantropomorfizantă, care caută să surprindă obiectualitatea lucrurilor; față de efortul dezantropomorfizant, punerea antropomorfică prezintă avantajul că este obținută repede, imediat, netrebuind pentru aceasta, de regulă, dezvoltări teoretice deosebit de ample sau rafinate (ceea ce nu înseamnă, desigur, că acestea ar lipsi din istoria problemei): „A trata istoria lumii ca istorie a omului, a găsi pretutindeni doar întîmplări și raporturi umane, a devenit o idee migratoare, ivindu-se în cele mai diferite timpuri sub mereu alte înfățișări și părînd a-și păstra neștirbită întîietatea ca eficiență miraculoasă și ca putere de a convinge fără trudă. Dealtfel caracterul accidental al naturii se alătură, s-ar zice, ca de la sine, ideii de personalitate umană (...)" [20]. Esența antropomorfizărilor este analogia dintre om și natură, dintre om și istorie, dintre natură și istorie ș.a.m.d., primordială rămînînd cea dintre individ și întreg: „Legături tainice și necunoscute ale trupului nostru ne fac să bănuim legături tainice și necunoscute în natură și astfel natura este acea minunată comunitate în care trupul nostru ne introduce și pe care după măsura alcătuirilor și a aptitudinilor acestuia învățăm să o cunoaștem" [21].

Deși întemeiată pe analogie și antropomorfizare, concepția romantică despre natură are meritul de a fi pus accentul pe atitudinea *activă* a omului față de natură, prefigurînd conceptul marxist de *praxis;* activitatea transformatoare a omului la unii romantici (de pildă, la Novalis) este privită nu numai ca prelucrare intelectuală a lumii reale în gîndire, ci și într-un sens direct, ca activitate industrială („meșteșugărească") și — fapt deosebit de semnificativ pentru romantism — ca activitate creator-artistică, plăsmuitoare. Tocmai această latură, relativ neglijată de filozofii materialiști ai perioadei postromantice (de pildă, de către Feuerbach), va fi reluată și amplificată de clasicii materialismului dialectic și istoric, începînd cu Karl Marx și *Tezele* sale despre Feuerbach (1845). *Înțelesul marxist al dialecticii naturii este indisolubil legat de clarificarea caracterului activ al raportării umane la lumea naturală.*

Tînărul Lukács (în „Istorie și conștiință de clasă", 1923) era de părere că o dialectică a naturii ar fi cu neputință de conceput, întrucît natura ignoră subiectul, iar motorul dialecticii ar fi fost reprezentat tocmai de trecerea subiectului în obiect și a obiectului în subiect; dialectica tînărului Lukács avea drept model istoria, societatea omenească. Însă — și acest lucru nu poate fi subliniat îndeajuns, pe măsura însemnătății sale — dialectica naturii trebuie să fie deosebită, specifică față de, să spunem, dialectica formelor de proprietate, indiferent dacă se admite sau nu că există o serie de trăsături comune între ele, indiferent dacă se admite sau nu (în urma unor cercetări temeinic fundamentate) că cutare sau cutare „lege" a dialecticii este comună naturii și societății. *A susține că principiile dialecticii nu aparțin naturii,* ci *praxis*-ului, socialului, și a pretinde de aici că există numai o dialectică a istoriei, a artei, a cunoașterii științifice, a umanului în genere, *reprezintă o afirmație la fel de dogmatică* în esența ei cum este și postularea stalinistă a legii negării negației, să spunem, înlăuntrul unui anumit fenomen natural sesizat cu mijloace științifice. Specificitatea fiecărui domeniu al realului se cuvine susținută cu deosebită hotărîre, pentru a evita iluzia carteziană a unei metode universale „bune la toate" (această cerință o aflăm încă la Aristotel, în *Etica nicomahică,* I, 1, 1094 b); în același timp, nimic nu poate fi mai străin esenței materialismului dialectic și istoric decît separarea și autonomizarea (pînă la „independentizarea") naturalului față de social căci, pentru marxism, natura nu este lucrul în sine ca obiect al contemplației, ci ca obiect al practicii, în sensul cel mai larg, de *praxis* omenesc.

Criticîndu-l pe Feuerbach și concepția acestuia cu privire la natură Marx scria în *Ideologia germană:* „El (adică Feuerbach—D.O.) nu vede că lumea sensibilă care îl înconjură nu este ceva dat din veci, în mod nemijlocit, mereu identic cu sine însuși, ci un produs al industriei și al stării societății, și anume un produs istoric, rezultatul activității unui șir întreg de generații; fiecare din aceste generații s-a sprijinit pe umerii generației anterioare, a continuat să dezvolte industria acesteia și ansamblul relațiilor ei și a modificat orînduirea ei socială în conformitate cu nevoile schimbate. El nu vede că pînă și obiectele celei mai simple «certitudini senzoriale» îi sînt date numai datorită dezvoltării sociale, datorită industriei și relațiilor comerciale" [22].

Pentru marxism, *natura este o categorie socială;* iată fundamentul unic pe care trebuie să se dezvolte — după opinia noastră — o dialectică a naturii just înțeleasă. Teama că promovarea metodologică a categoriilor sociale ar putea duce la slăbirea capacității efective a gîndirii marxiste de a depăși feluritele orientări filozofice burgheze, printr-o relativizare a caracterului materialist al marxis-

[20] Novalis, *Discipolii la Sais. Heinrich von Ofterdingen,* trad. Viorica Nișcov, București, Edit. Univers, 1980, p. 38.

[21] *ibidem,* p. 53.

[22] K. Marx și Fr. Engels, *Opere,* vol. 3, București, Edit. politică, 1962, p. 44.

mului, nu se mai justifică astăzi. Considerarea marxistă a naturii ca o categorie socială nu înseamnă cîtuşi de puţin ştergerea deosebirii esenţiale dintre natură şi societate, ci doar recunoaşterea faptului că societatea a apărut şi se dezvoltă pe un temei natural-obiectiv primordial şi că, reciproc, natura este, pentru marxism, „încărcată" de social, de istorie. Întemeindu-se pe unitatea materială — în ultimă instanţă — a realităţii, se poate afirma o dialectică a naturii care să fie parte fundamentală a ontologiei marxiste; raţiunea unei asemenea împliniri este cuprinsă în chiar elementul nou, revoluţionar pe care marxismul l-a adus în filozofie, ca materialism, şi ca dialectică: e vorba aici tocmai despre conceptul marxist de practică, neidentificabil decît abuziv cu practicismul îngust (pragmatismul *à l'américaine)* sau cu un soi de hegelianism materialist în literă, dar idealist în ansamblu. Şi revendicarea naturii în calitate de concept social, istoric etc. nu trebuie făcută începînd cu tezele lui Georg Lukács din „Istorie şi conştiinţă de clasă" (de altminteri, în *Prefaţa* la ediţia germană din 1967 a lucrării menţionate, Lukács s-a dezis de această idee; în al doilea rînd, în 1923, în „Istorie şi conştiinţă de clasă, tînărul Lukacs susţinea că natura ar fi o categorie socială tocmai pentru a nega posibilitatea unei dialectici a naturii...), ci cu Marx însuşi, de la *Manuscrisele* din 1844 la *Bazele criticii economiei politice* (1857—1859) şi *Capitalul* (volumul I tipărit la 1867).

Delimitîndu-se de strîmtul cerc al „materialismului prost", Marx scria în prima teză despre Feuerbach: „Principala lipsă a oricărui materialism de pînă acum (inclusiv materialismul lui Feuerbach) este că obiectul, realitatea, sensibilul este luat numai sub forma *obiectului* sau a *contemplării*, şi nu ca *activitate omenească sensibilă*, ca *practică*, deci nu subiectiv" [23]. Criticînd tranşantele separaţii operate de unii gînditori idealişti (Bruno Bauer, Max Stirner ş.a.) între trup şi spirit, istorie şi natură etc., Marx arată în *Sfînta Familie* (1844) că, tot aşa precum aceşti idealişti au presupus originile istoriei nu în producţia propriu-zisă, imanentă, ci într-o transcendentă şi nebuloasă lume a norilor (aristofanici?!), s-a produs şi despărţirea forţată (adică doar ideală) între natură şi istorie, prefăcută apoi într-o veritabilă opoziţie „sau-sau", într-o incompatibilitate metafizică şi falsă; căci, scrie Marx în *Ideologia germană*, natura şi istoria nu pot fi două „lucruri" deosebite, despărţite, fie şi numai pentru că omul are permanent înaintea sa o natură istorică şi o istorie naturală. În *Ideologia germană* (1845—1846) Karl Marx va merge şi mai departe pe calea dezvăluirii complexului natură-societate: „Cunoaştem o singură ştiinţă, ştiinţa istoriei. Istoria poate fi privită sub două aspecte; ea poate fi împărţită în istoria naturii şi istoria omenirii. Dar aceste două aspecte nu pot fi despărţite; atîta timp cît există oameni, istoria naturii şi istoria oamenilor se condiţionează reciproc" [24].

Dacă este limpede faptul că istoria oamenilor nu poate fi înţeleasă în afara istoriei naturii, omul însuşi nefiind — parţial — decît o alcătuire cu anumiţi parametri biologici (vertebrat, mamifer etc.), în schimb este mai puţin clar în ce fel, pentru marxism, natura poate avea nu numai un conţinut social, dar şi unul istoric, distinct de „istoricitatea" proprie naturii, derivată din evoluţia speciilor ş.a.m.d. „Misterul" caracterului social-istoric al naturii trebuie dezlegat pornind de la însuşi elementul nou, revoluţionar adus de marxism în istoria ideilor filozofice: susţinerea hotărîtă a rolului umanizator, antropogenerator etc. al practicii, al muncii. În acest cadru, omul — ca parte a biosferei — se autodepăşeşte, se situează deasupra nivelului său biologic primordial, dar într-un mod profund dialectic, într-un mod care păstrează, pe de o parte, achiziţiile biologicului şi le duce la maxima împlinire (sporirea mediei de vîrstă, a perioadei creatoare a omului etc.), iar pe de altă parte, negînd în mod calitativ stratul primar animal, într-o nouă sinteză cu trăsături specifice, prin funcţionarea alcătuirilor social-istorice, a formaţiunilor social-economice etc.: „Munca este în primul rînd un proces între om şi natură, un proces în care omul mijloceşte, reglementează şi controlează prin propria sa activitate schimbul de substanţe dintre el şi natură. El însuşi se opune naturii ca una dintre propriile ei forţe. Forţele naturale care aparţin trupului său braţele şi picioarele, capul şi mîinile, el le pune în mişcare pentru a lua în stăpînire într-o formă utilă propriei sale vieţi substanţele din natură. Acţionînd astfel asupra naturii exterioare şi transformînd-o, el transformă totodată propria sa natură. El dezvoltă forţele ei latente şi îşi subordonează jocul forţelor ei" [25]. Prin studiul unitar al întregii realităţi obiective (care include şi realitatea „subiectivă" a viselor, năzuinţelor, planurilor etc. omeneşti), marxismul a depăşit vechea şi artificiala dihotomie dintre cele materiale şi cele spirituale, subliniind întrepătrunderea lor dialectică în istorie, în complexul proces al practicii; materialismul dialectic şi istoric, filozofia marxistă „are deci în centrul ei rela-

[23] *Ibidem*, p. 5.

[24] *Ibidem*, p. 18.

[25] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 190.

ția dintre societate și natură (realitatea obiectivă), se edifică pe terenul singurei dialectici care poate permite cunoașterea realității obiective, aceea prin care societatea ca subiect își însușește și transformă natura ca obiect, își autoproduce propria sa existență multilaterală" [26]. Dar natura nu este doar obiect, obiectualitatea ei nu este exclusiv pasivă; după cum omul nu este numai subiect, ci și obiect al cunoașterii și transformării istorice, obiect-subiect sau subiect-obiect într-un proces în care coordonatele naturale nu sînt cîtuși de puțin inerte, ele luînd nu odată „inițiative" care modifică cursul istoriei omenirii; desigur, asemenea „inițiative" nu trebuie înțelese într-un sens teleologic, mistic chiar, ca fiind emanații ale vreunei Rațiuni transcendente (ca în religiile clasice) sau ale vreunei antropomorfizante Rațiuni imanente (ca la Hegel).

În *Introducerea* sa (scrisă în august 1857) la *Bazele criticii economiei politice*, Karl Marx declară explicit unitatea natură-societate, într-un context în care analizează valențele mitologiei (prin mitologie el înțelege „orice prelucrare inconștient artistică a naturii"); în acest caz, Marx utilizează conceptul de natură în sensul său larg, care include și social-istoricul: „Prin natură se înțelege aici tot ce există obiectiv, deci și societatea" [27]. Dar natura este, pentru marxism, un concept social și pentru că, în relațiile sale firești cu ceilalți oameni, omul nu poate face abstracție de latura sa strict naturală, sensibilă; de pildă, în raportarea nemijlocită și necesară a omului la om sub forma raportului dintre bărbat și femeie; „relația omului cu natura este nemijlocit relația sa cu omul, după cum relația sa cu omul este nemijlocit relația sa cu natura, propria sa menire *firească*. În această relație *se vădește*, așadar, în mod intuitiv, redus la un *fapt sensibil*, în ce măsură esența umană a devenit natură pentru om, sau în ce măsură natura a devenit esența umană a omului" [28]. Naturalitatea trebuințelor umane este una perfect reală, de necontestat, dar ea se referă numai la unele aspecte (nu dintre cele mai puțin importante) ale personalității omenești; în plus, această naturalitate este una mediată de cultură, educație etc. deci de elemente specific umane, specific sociale și — în măsura în care societatea este și o negare a naturii, nu numai o continuare a ei pe un plan superior (cf. *aufheben*-ul hegelian) — de-naturate.

Din perspectiva filozofiei marxiste ar fi o gravă eroare a crede că dialectica naturii este ceva ce poate fi altoit pe tulpina lucrului în sine kantian, căci natura nu este pentru marxism acel incognoscibil *Ding-an -sich;* a presupune că dialectica ar fi ceva ce aparține lucrului în sine (subînțelegîndu-se că *das Ding-an-sich* este, în esența sa, incognoscibil, ca la Kant) reprezintă, în ultimă instanță, idealism. Atît Stalin cît și criticii săi „de la dreapta", cum ar fi neopozitiviștii de tip carnapian sau existențialiștii de tip heideggerian, nu au înțeles că marxismul nu identifică natura cu lucrul în sine kantian, pentru că aceasta n-ar fi decît o teleologizare a realității obiective, o antropomorfizare ilicită profund străină spiritului materialismului dialectic și istoric. Tocmai în acest sens scria Lenin că: „(1) la Kant, cunoașterea desparte (separă) natura de om; în realitate, ea le unește; (2) la Kant avem o abstracție goală a lucrului în sine în loc de un viu *Gang* (mers), de o vie *Bewegung* (mișcare) a cunoștințelor noastre din ce în ce mai aprofundate despre lucruri" [29]. Recunoașterea caracterului dialectic al realității este indisolubil legată de depășirea (teoretică și practică) a lucrului în sine kantian; la Hegel, care admite cognoscibilitatea lucrului în sine, depășirea lucrului în sine kantian e doar parțială, căci pentru autorul *Fenomenologiei spiritului* și al *Științei logicii* totul se reduce, în acest sens, numai la cunoaștere, la însușirea de către spiritul cunoscător a în-sinelui de cunoscut și prefacerea acestuia din urmă, prin actul cunoașterii, într-un pentru sine, adică pentru spiritul care cunoaște. În *Caiete filozofice*, Lenin a fost impresionat de această idee a lui Hegel notînd: „O idee foarte profundă: lucrul în sine și transformarea lui în lucru pentru alții (comp. Engels). Lucrul în sine este *în general* [i.e. la Kant unde *das Ding an sich* e socotit incongnoscibil — D. O.] o abstracție goală lipsită de viață. În viață, în mișcare, totul și toate sînt atît « în sine » cît și « pentru alții » în raport cu altul, transformîndu-se dintr-o stare în alta" [30].

Într-o mult și felurit interpretată pagină a *Manuscriselor din 1844*, Marx își expune concepția cu privire la unitatea dialectică ce există între natură și societate, unitate ce justifică, pînă la urmă, posibilitatea unei dialectici a naturii: „Esența *umană* a naturii există numai pentru omul *social;* căci numai în societate

---

[26] Radu Florian, *Introducere în teoria marxistă a determinismului social*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1979, p. 148.

[27] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. I, București, Edit. politică, 1972, p. 44.

[28] K. Marx, *Manuscrise economico-filosofice din 1844*, în K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 575.

[29] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol.29, ed. cit., p. 77.

[30] *Ibidem*, p. 91.

natura este pentru el *veriga* care-l leagă de *om*, existența lui pentru altul și a altuia pentru el, elementul vital al realității umane; numai în societate există ea ca *fundament* al propriei lui existențe *umane*. Numai în societate existența sa *naturală* este pentru el existența sa *umană* și natura devine pentru el om. *Societatea* este, așadar, desăvîrșirea unității esențiale a omului cu natura, adevărata înviere a naturii, naturalismul realizat al omului și umanismul realizat al naturii"[31]. Cu alte cuvinte, din momentul declanșării procesului de geneză a omului ca om, natura și-a pierdut acel *în-sine* al ei de tot natural și a devenit totodată *pentru om;* societatea este, într-un fel, natura dusă pînă la suprema ei dezvoltare, care este în același timp și propria-i depășire, căci societatea este ceva calitativ deosebit și superior față de natura în goliciunea ei primordială. Într-un anume sens și numai într-unul singur, dialectica hegeliană cuprinsă în *Logica* mare sau în *Fenomenologie* este un produs indirect al dialecticii naturii, în măsura în care Georg Wilhelm Friedrich Hegel constituia și el, alături de ceilalți oameni, un ansamblu ordonat de mușchi, oase, creier etc., ansamblu natural și, totodată socialmente determinat. Engels însuși s-a pronunțat deschis împotriva acelora care ar încerca să interpreteze dialectica naturii ca pe o teleologizare a lucrului în sine kantian: „Știința naturii, ca și filozofia, au neglijat total, pînă în prezent, influența activității omului asupra gîndirii lui; ele cunosc numai natura, pe de o parte, și gîndirea, pe de alta. Dar tocmai *transformarea naturii de către om*, și nu singură natura ca atare, constituie cel mai important și mai apropiat fundament al gîndirii umane, și în măsura în care omul a învățat să transforme natura, în aceeași măsură s-a dezvoltat și inteligența lui" [32].

Dacă natura este, pentru marxism, un concept social, atunci Lenin putea afirma cu deplin temei că „dialectica societății burgheze nu este, la Marx, decît un caz particular al dialecticii" [33], chiar dacă, să zicem, este posibil ca dialectica anumitor domenii ale socialului să difere substanțial de dialectica anumitor cîmpuri cosmologice. A considera deci că natura este un concept social nu presupune cîtuși de puțin, așa cum credea tînărul Lukács, absența sau măcar incertitudinea de a fi a dialecticii naturii, ci reprezintă tocmai afirmarea caracterului în principiu cognoscibil al realității obiective. A susține că există dialectică în natură nu înseamnă — așa cum mai cred, din păcate, unii — posibilitatea existenței în natură (înțeleasă ca *das Ding an sich* kantian) a unor legități absolute și neistorice, ci înseamnă numai recunoașterea faptului că, pe lîngă societatea omenească și ca temei al acesteia, și natura este cognoscibilă, că ea poate fi înțeleasă nu pe baza unor artificiale construcții speculative, ci pe baza existenței în cadrul naturii (considerată în permanență ca interacțiune dintre om — ca subiect și uneori obiect — și realitatea obiectivă) a unor lineamente generale care o fac rațională (nu în sensul că ar fi guvernată de vreun Spirit Absolut sau de vreun zeu antropomorfizat, ci în acela că ea poate fi reflectată, reprodusă, cuprinsă etc. în mod istoric, progresiv, nedeplin etc. de mintea omenească în acțiune, ca efect al practicii social-istorice).

Natura ca raport între lucrul în sine și omul socializat, între obiectivitate și subiectivitate nu este un concept propriu doar marxismului; de pildă, Hegel, în *Enciclopedia științelor filosofice* (§ 246, Adaus), a subliniat, de pe pozițiile sistemului său, complexitatea raportului subiect-obiect și importanța sa pentru admiterea unei dialectici a naturii. Cunoașterea lui Hegel este fundamentală pentru înțelegerea apariției concepției marxiste a dialecticii naturii, însă „marxismul nu este un hegelianism « naturalizat », care s-ar mulțumi să spună « materie » acolo unde Hegel spune « spirit » și să atribuie acestei materii legile dialecticii imuabile pe care Hegel le atribuia spiritului. (...) A expune materialismul marxist fără a porni de la practică înseamnă, inevitabil, a-l expune într-un mod nedialectic și a reveni la o concepție premarxistă, dogmatică a filozofiei' [34]. Materialismul care ar pretinde că vorbește despre lucruri lăsînd la o parte omul și societatea nu ar fi decît un materialism precritic, un materialism care n-a auzit de Kant și Hegel, dar nici de Marx, Engels și Lenin. Dacă dialectica ar fi „permisă" numai la nivelul istoriei propriuzise, nu și la nivelul naturii, atunci dialectica naturii ar fi doar „produsul unei înstrăinări prin care spiritul transpune mișcarea sa în lucruri, prin care el imprimă realității dialectica și are iluzia de a vorbi despre natură cînd, în realitate, nu vorbește decît despre sine însuși" [35].

Deci, dialectica marxistă a naturii nu poate fi concepută ca o schemă obținută prin mișcarea speculativă a gîndirii sau prin extrapolarea la natură a anumitor trăsături definitorii ale desfășurărilor istoriei umane; după cum ar fi o gravă eroare și considerarea dialec-

---

[31] K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, ed. cit., p. 577.

[32] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, ed. cit., p. 528.

[33] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 298.

[34] Roger Garaudy, *Karl Marx*, București, Edit. politică, 1967, p. 92.

[35] *Ibidem*, p. 106.

ticii ca o teleologizare dogmatică, ca o postulare arbitrară a unui sens pretins „progresivist" — sau, dimpotrivă, „regresivist" — în cadrul lucrului în sine kantian. Dialectica naturii se justifică în primul rînd prin caracterul complex al practicii, prin faptul că, spre deosebire de toate celelalte viețuitoare, omul transformă în obiecte ale propriei sale activități virtuale și în obiecte ale propriei sale conștiințe teoretice actuale (știința, arta, etc.) toate lucrurile din natură. Cînd clasicii materialismului dialectic și istoric se referă la *controlul* omenesc asupra naturii, ei nu au în vedere numai consumul și, eventual, simpla modificare a unor condiții naturale (relief, climă, floră, faună etc.); problema raportului omnatură și a corolarului său, controlul omenesc asupra naturii, nu poate fi corect surprinsă dacă nu se analizează urmările pe care le are existența înstrăinării de tip capitalist, printre ale cărei laturi se numără și înstrăinarea omului față de natură, ca efect mediat al înstrăinării capitaliste a modului principal de practică omenească, munca. De asemenea, mai ales în contemporaneitate, înțelegerea justă a raportului om-natură presupune și luarea în considerare a perspectivei unei catastrofe ecologice sau, cel puțin riscul foarte palpabil al deteriorării substanțiale a unor factori naturali sub acțiunea directă și indirectă, voită și ne-voită, conștientă și inconștientă etc. a omului.

Pentru marxism, problema principală în filozofia naturii constă mai puțin în recunoașterea sau nerecunoașterea unei dialectici obiective, intrinseci realului însuși, și mai mult — cel puțin actualmente — în respingerea oricăror tentative de a introduce un model de dialectică luat din analiza vieții sociale (sau din cea a biologicului etc.) înăuntrul lucrului în sine kantian, a noumenicității kantiene; pe de altă parte, cît privește dialectica socialului propriu-zis, nimic n-ar fi mai greșit decît preluarea, pentru procesele și fenomenele social-istorice, a unui model „naturalist" eventual de inspirație darviniană, căci dialectica socialului trebuie aflată din cercetarea concretului social, a istoriei. Cu titlul de ipoteză, poate fi avansată ideea potrivit căreia dialectica socialului ar putea fi calitativ alta decît dialectica formelor presociale de viață, cu alte cuvinte că ar putea exista nivele deosebite calitativ ale dialecticii, în funcție de nivelul realului la care se referă.

E important de subliniat faptul că așanumitele legi ale dialecticii marxiste nu pot fi date odată pentru totdeauna, că ele nu se stabilesc precum legile fizice curente, ci elaborarea lor (i.e. ceea ce Engels numește „descoperirea" lor) ține de un nivel specific filozofic al conștiinței umane. Ceea ce poate — și uneori chiar trebuie în mod urgent — să fie depășit în ceea ce privește dialectica marxistă a naturii este un anumit fel de a concepe cauzalitatea, precum și caracterul anumitor „legități" de felul negării negației, supralicitate într-o anumită perioadă; de asemenea, probabil că se cuvin a fi depășite o serie de afirmații ale clasicilor care, din perspectiva științelor de astăzi, apar ca „prăfuite" (de pildă, împărțirea legilor naturii numai în legi mecanice și legi chimice etc.). De asemenea, trebuie menționat aici că, uneori, Engels — probabil sub influența lecturilor din Hegel — pare convins de faptul că tezele cuprinse în lucrările sale de filozofie a naturii reprezintă chiar *ultimul* cuvînt al dialecticii, adevărul absolut despre dialectică; se impune deci o citire atentă a lucrărilor *Anti-Dühring* și *Dialectica naturii*, în paralel cu alte lucrări și cu scrisorile a căror importanță (care n-a fost încă pe deplin evidențiată), pentru articularea concepției generale marxiste, este majoră. Ar mai trebui părăsit obiceiul, existent la Engels, dar dus pînă la „perfecțiune" de Stalin, de a considera că un exemplu este mai mult decît o ilustrare, că el ar fi o dovadă de necontestat; și aici, poziția pe care o adoptă Lenin în *Caiete filosofice* este demnă de urmat: dacă științele naturii sînt capabile să dea socoteală în fața filozofiei de dialectica generalului și particularului, a fenomenului și esenței, a necesității și întîmplării etc., atunci filozofia este datoare să cerceteze *fiecare* probă prezentată de științe și să-i demonstreze, dacă așa ceva este posibil, caracterul dialectic (sau, dimpotrivă, nedialectic): „științele naturii ne arată (și acest lucru trebuie, iarăși, să fie demonstrat pentru *orice* exemplu, cît de simplu) natura obiectivă a întîmplătorului în necesar, trecerile, transmutațiile, legătura reciprocă a contrariilor" [36].

Mai sînt necesare cîteva considerații pe marginea „dialecticii istorice" care face posibilă, la un moment dat, sesizarea dialecticii naturii; dialectica, pentru a putea fi „observată" și „descrisă", trebuie să depășească un anumit grad de „implicitare" și să devină relativ explicită, evidentă cel puțin din anumite puncte de vedere; așa s-a întîmplat cu dialectica socială în capitalismul secolului XIX. Pentru cel ce trăiește într-un mediu (în sens larg) în care dialectica nu este foarte evidentă, într-un mediu în care accentul cade nu pe momentele de prefacere și de ruptură, ci pe cele de continuitate, eventual de ciclicitate și repetabilitate, este firesc să fie preferabilă o concepție preponderent nedialectică, asemănătoare în multe privințe cu cea pe care ar avea-o locuitorii conștienți ai unui furnicar; furnicarul se află plasat, într-un fel, într-o latură statică, „nedialectică" a reali-

[36] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 301.

tăţii obiective, a naturii. În măsura în care furnicile ar avea conştiinţă, cunoaştere etc., n-ar fi deci întru totul eronată teoria „furniciană" după care natura e lipsită de dialectică, fiind guvernată, în schimb, de ciclicitate, repetiţie etc.; şi aceasta deoarece partea din realitatea obiectivă la care au acces furnicile (sau peştii abisurilor oceanice, sau nevertebratele din peşterile ascunse etc.), natura *lor*, este realmente nedialectică în mod direct, sesizabil. Societatea antică egipteană, indiană (pînă la apariţia buddhismului) ş.a.m.d. poate fi socotită oarecum ca un soi de furnicar, dat fiind tipul rudimentar al practicii, şi acesta este motivul esenţial pentru care o asemenea societate nu posedă o perspectivă dialectică veritabilă asupra realităţii obiective, inclusiv asupra ei înseşi. Deşi sînt supuşi acţiunii dialectice a naturii şi participă la dialectica socială „ascunsă" a epocii lor, dacă această dialectică nu este evidentă, perceptibilă, sesizabilă sau numai imaginabilă, ea *nu există pentru* membrii comunităţii respective; de pildă, pentru omul evului mediu singura dialectică a progresului ce şi-o putea închipui era cea morală (istoria omenirii apărînd ca o continuă evoluţie — uneori în „salturi" — spre statura morală a lui Iisus, cum arată Augustin în *De civitate Dei*), iar nicidecum dialectica evolutivă biologică darvinistă, care s-ar fi aflat în contradicţie cu începutul cărţii biblice a *Genezei*, socotită adevăr absolut. Au existat şi mai există încă comunităţi umane (de la triburi amazoniene pînă la unii sectanţi religioşi) ce nu se deosebesc în mod aparent şi substanţial de coloniile de furnici sau de peştii abisurilor; pentru aceste comunităţi, dialectica va fi în bună măsură ceva de neatins şi de neînţeles, la fel cum există destui oameni care, în virtutea experienţei lor de viaţă, nu pot pricepe niciodată în mod real principiile dialecticii de tip hegelian.

Aceasta nu înseamnă, defel, o subiectivizare a dialecticii; dimpotrivă, mai curînd este vorba aici de sublinierea rolului decisiv al practicii (sociale, dar şi a celei personale, care nu are mai puţin un caracter social) în constituirea imaginii despre lume a oamenilor; materialismul marxist, acordînd prioritate ontologică naturii, realităţii obiective, nu separă în mod metafizic omul de natură, cu toate că recunoaşte naturii „primatul genetic", ci, dimpotrivă, le pune împreună sub specia practicii: „importanta problemă a raportului dintre om şi natură (...), problemă care a generat toate «operele nespus de măreţe» despre «substanţă şi «conştiinţă de sine», cade de la sine dacă ţinem seama de faptul că mult trîmbiţata «unitate dintre om şi natură» a existat cîntotdeauna în industrie, schimbîndu-şi aspectul în fiecare epocă în funcţie de dezvoltarea mai mică sau mai mare a industriei, la fel cum a existat şi «lupta» omului împotriva naturii, care duce la dezvoltarea forţelor sale productive pe o bază corespunzătoare" [37]. În afara practicii, a muncii efective, nici măcar n-ar fi posibilă cunoaşterea de tip ştiinţific, ca de altfel nici un fel de cunoaştere: „Ce-ar fi ştiinţele naturii fără industrie şi comerţ? Chiar şi aceste ştiinţe «pure» ale naturii îşi dobîndesc atît scopul cît şi materialul abia prin comerţ şi industrie, prin activitatea sensibilă a omului" [38].

Paginile de faţă s-au dorit doar o pledoarie în favoarea unei atitudini mai nuanţate faţă de dialectica marxistă a naturii, într-o vreme cînd aceasta face obiectul unor critici nu dintre cele mai fundamentate; n-a fost în intenţia autorului să decidă în vreun fel în polemica existentă deja în literatura de specialitate asupra dialecticii naturii, deşi opţiunile sale reies cu claritate. De asemenea, n-a fost scopul acestor pagini să treacă în revistă toate argumentele pro şi contra dialecticii naturii, deşi, aşa cum se va fi convins şi Georg Lukács (cel de după „Istorie şi conştiinţă de clasă)", o ontologie marxistă a socialului nu se poate întemeia cu adevărat decît pe o ontologie a existenţei în genere, iar problema dialecticii naturii se cuvine să fie „rezolvată" în acest context de interes major.

[37] K. Marx, şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 44.

[38] *Ibidem*, p. 45.

CONCEPTUL DE „NOŢIUNE DIALECTICĂ" LA NICOLAE GEORGESCU-ROEGEN

DE

ION C. POPESCU

Ceea ce dorim să discutăm aici este nu cartea lui Nicolae Georgescu-Roegen * în întregul ei, cu problemele de economie politică pe care le tratează, ci numai contextul general, filozofic pe care autorul îl construieşte pentru a-i servi drept fond pentru punerea

* *Legea entropiei şi procesul economic*, Bucureşti, Edit. politică, 1979.

problemelor științifice particulare, context în care ne-a interesat nemijlocit distincția între noțiunile „aritmomorfice" și noțiunile „dialectice" și consecințele pe care această distincție le antrenează pentru discuția raporturilor dintre științe.

Noțiunile *aritmomorfice* sînt numite astfel pentru că paradigma sau cazul lor exemplar îl constituie elementele cu care operează aritmetica, numerele. Trăsătura distinctivă a acestui tip de noțiuni ține de mecanismul lor de individualizare și anume de faptul că se deosebesc unele de altele într-o manieră *discretă*. Figurat vorbind, într-un univers alcătuit din elemente aritmomorfice, între fiecare dintre ele și toate celelalte există un spațiu vid, astfel încît ele reprezintă, se pare, cazul limită cu care se poate stabili individualitatea unei entități sau referința unui termen individual. Aceasta amintește de o idee a lui Thomas Kuhn, după care noi putem dobîndi prin intuiție idei relativ clare tocmai pentru că referința acestora este constituită din unități discrete. Așa, un copil care n-a văzut mai-nainte păsări de apă, face împreună cu tatăl său o vizită la o grădină zoologică. La un moment dat, tatăl, arătîndu-i copilului o pasăre care plutește pe apă, îi spune „Iată o lebădă". Ceva mai încolo copilul însuși spune „Iată o altă lebădă", dar este corectat „Nu, asta e o gîscă"; și copilul poate învăța astfel, prin metoda încercărilor și greșelilor, fără reguli și criterii explicite, să deosebească în mod corect o lebădă de o gîscă. Faptul este posibil, spune Kuhn, tocmai pentru că nu există cazuri intermediare care să aparțină unui continuum lebădă-gîscă, ci speciile sînt separate între ele printr-un fel de distanță sau gol. Biologia moleculară acreditează ideea că mutațiile, prin care se explică diferențierea speciilor ca rezultat al evoluției naturale, au ele însele un caracter discret, derivat din caracterul discret al „salturilor cuantice" despre care se presupune că le stau la bază.

Spre deosebire de noțiunile aritmomorfice cu contururile lor ferme, noțiunile *dialectice* se caracterizează prin faptul că sînt înconjurate de o zonă de penumbră în cadrul căreia se suprapun cu contrariile lor. Numai că această suprapunere nu este completă, nu conduce la simpla identificare a noțiunilor contrarii, ci se limitează la o zonă intermediară, astfel încît, deși nu discret-distincte, noțiunile dialectice sînt, totuși, distincte. Altfel spus, alături de cazurile de dublă apartenență sau hibride sau ambigui, avem și cazuri în care apartenența la una singură dintre cele două noțiuni contrare este relativ clară. Așa, de exemplu, există cazuri în care putem hotărî dacă un lucru sau o anumită noțiune reprezintă un organism viu sau materie moartă, și N. Georgescu afirmă chiar că aceste cazuri reprezintă majoritatea. E important de reținut că această zonă de penumbră este ea însăși o noțiune dialectică, fără limite aritmomorfice, adică mărginită la rîndul ei de o altă zonă de penumbră, de o altă nuanță, pentru a spune astfel, și așa indefinit. Regresia indefinită, spune N. Georgescu, se oprește așa cum se oprește regresul lui Ahile alergînd după broasca țestoasă. Un asemenea tip de noțiuni, după cum se vede, încalcă, pentru cazurile intermediare, principiul logic al contradicției, care ne spune că „*B* nu poate fi deopotrivă *A* și non-*A*", în favoarea principiului după care, cel puțin în anumite cazuri, „*B*. este deopotrivă *A* și non-*A*"; și întrucît acest principiu este „una dintre pietrele de temelie ale Dialecticii lui Hegel", noțiunile care îl tolerează au fost numite *dialectice*.

Cele spuse mai sus constituie o încercare de reconstrucție parțială a ideii intuitive de dialectică. Să ne fie îngăduit să amintim că, pornind de la idei ale lui Ferdinand Gonseth și ale lui Jean Piaget, noi înșine am încercat (a se vedea, de ex., *Relativismul epistemologic modern*, în „Revista de filozofie", 1974, nr. 1, sau *Strategia cunoașterii și problema fundamentală a filosofiei*, în „Analele Universității București", 1971, nr. 2) o asemenea reconstrucție parțială, care, în anumite privințe, converge cu aceea a lui N. Georgescu. Astfel, ideea generală de dialectică (sau dialectica în calitate de metodă generală) a fost reconstruită ca o opțiune pentru strategia de autofundare sau fundare reciprocă în construcția unui sistem de idei, în opoziție cu strategia fundării liniare sau univoce (care constituie o reconstrucție a ideii intuitive de metafizică). Ideea de „lege" a dialecticii a fost reconstruită ca „opțiune secundară" destinată „punerii în operă" a opțiunii dominante pentru autofondare, ineficace ca atare din pricina caracterului ei foarte general și abstract. Ideea de „lege a unității și luptei contrariilor" a fost reconstruită sub forma modelului *complementar* al conceperii raporturilor dintre contrarii, înțeles simultan ca imposibilitate de disociere completă și de reducție completă a contrariilor, iar ideea de „unitate a calității și cantității" a fost reconstruită ca ideea spectrului continuu de realitate. În sfîrșit, ideea după care unitatea și lupta contrariilor ar fi „sîmburele" sau „nucleul" dialecticii a fost reconstruită ca aplicare a modelului complementarității atît în mod reflexiv la sine-însuși (întrucît ireductibilitatea și indisociabilitatea sînt categorii complementare), cît și la raportul calității și cantității (de asemenea concepte complementare sau noțiuni contrare).

Convergența celor două reconstrucții consistă în faptul că ambele recunosc posibilitatea unor calificări contrarii ale unei acele-

iași entități, cu deosebirea că propria noastră reconstrucție lasă deschisă posibilitatea demonstrării caracterului numai în aparență contradictoriu (din punct de vedere logic) al unor asemenea calificări, prin evidențierea faptului că fiecare dintre ele se raportează, de fapt, la un sistem de referință diferit de al celeilalte; ceea ce, desigur, anulează contradicția (după modelul simplificat: nu e contradictoriu să spui că *A* este în același timp mare și *mic, dacă specifici că* e *mare în raport* cu *B* și mic în raport cu *C*).

Să vedem acum care sînt consecințele care decurg din existența celor două tipuri de noțiuni la care se referă N. Georgescu, aritmomorfice și dialectice.

Ca să începem cu noțiunile aritmomorfice, acestea sînt, datorită caracterului lor discret-distinct, lesne maniabile de către logică (în înțelesul clasic, tradițional sau aristotelic al acesteia, adică aparte de o eventuală logică a complementarității, care ar fi capabilă să reglementeze ceea ce față de principiul contradicției constituie o anomalie sau un contraexemplu) și, *a fortiori*, de către aritmetică. Acest fapt explică, pe de o parte, mitul după care teoria în înțelesul ei empirist standard (acela al unui număr restrîns de „postulate" din care sînt logic-aristotelic-derivabile un număr comparativ mare de „teoreme") ar epuiza cunoașterea științifică și, pe de altă parte, mitul suveranității măsurătorii (aritmetizării) ca mijloc de adaos în precizie la strictețea ordonării logice a propozițiilor. Numai că acestea sînt într-adevăr mituri în sensul de exigențe nelegitim de restrictive, pentru că, spune Georgescu, *majoritatea* gîndurilor noastre se referă la forme și calități, care sînt noțiuni dialectice și nu pot fi reglementate în acest mod. De aceea, spune el, științele sociale de exemplu, toate științele de fapt, au nevoie nu atît de un nou Galileo sau Newton (adică de un creator de *nouă* teorie organizată după *vechiul* formalism), cît de un nou Aristotel, care să prescrie reguli noi pentru utilizarea noțiunilor cu care Logica nu poate opera (adică să construiască un *nou* formalism). Și aceasta pentru că, pentru a spune lucrurilor pe nume, știința în reconstrucția ei empiristă standard are un caracter static, neputînd să recupereze în orizontul care-i este propriu schimbarea *calitativă*, care eludează schematizarea aritmomorfică și constituie izvorul tuturor noțiunilor dialectice, cum sînt — de exemplu — „feudalism", „democrație" și chiar „organism viu". Încercările de recuperare aritmomorfică a ideii de *continuu*, caracteristică noțiunilor dialectice, nu se soldează decît cu rezultate aparente: pseudo-continuul pe care îl reprezintă o serie numerică nu poate surprinde continuitatea autentică a spațiului, timpului și mișcării, de exemplu. Rezolvarea paradoxului săgeții prin definirea locomoției drept raportul dintre o variabilă de timp și o coordonată în spațiu poate fi acceptabilă pentru fizică, dar rezolvarea lui „decisivă" sau „filozofică", ca să zicem așa, este mai pretențioasă: ea ni-l arată ca avînd la origine ignorarea voită a diferenței dintre „a fi într-un loc", adică a fi în repaus, și „a trece printr-un loc", adică a fi în mișcare, diferență care nu se poate face dacă ne referim numai la o clipită (sau la un moment „punctual" de timp). *Spațiul* și *timpul* sînt *întreguri* continue și nu multiplicități de puncte indivizibile; punctul și momentul sînt *limite* ale liniei și, respectiv, duratei și nu *părți* ale lor. Ne facem o iluzie — și împotriva acesteia și-a îndreptat Zenon paradoxele — atunci cînd credem că o mișcare ar consta dintr-o succesiune, oricît de densă, de repausuri, timpul — dintr-o succesiune, oricît de densă, de momente fără durată și linia — dintr-o mulțime, oricît de densă, de puncte fără dimensiune.

În consecință, aritmomorfismul ar urma să fie evaluat într-o manieră critică. El are o serie de trăsături pozitive: a grăbit progresul cunoașterii în domeniul materiei inanimate și a permis descoperirea unor erori de gîndire chiar în gîndirea matematică. În ultimă instanță, datorită Logicii și Matematicii, omul s-a putut elibera de superstițiile animiste în interpretarea minunilor naturale. Dar — și aici e o trăsătură negativă a aritmomorfismului — superstițiile animiste din trecut au fost înlăturate doar pentru a fi înlocuite cu o altă superstiție: aceea a Atotputernicei Noțiuni Aritmomorfice. Așa cum sugerează N. Georgescu, acest proces s-ar desfășura în trei faze sau pași: 1) Eliminarea aritmomorfică a noțiunilor animiste din studiul lumii neînsuflețite. Justificarea acestui pas: noțiunile aritmomorfice nu au, într-adevăr, nici o legătură cu viața, cu *anima;* 2) Identificarea întregii cunoașteri autentice cu cunoașterea aritmomorfică. Justificare: succesul cunoașterii aritmomorfice în faza sau pasul (1); 3) Extinderea cunoașterii aritmomorfice la studiul lumii *animate*. Justificare: pasul (2). Deoarece numai pasul (1) este într-adevăr justificat, rezultatul procesului pe care el îl inițiază în înlăturarea unei superstiții este instaurarea alteia. Reiese din textul lui N. N. Georgescu că această superstiție ar fi constituită din credința că ne-am putea dispensa de ceea ce Bertrand Russell denunță drept „masa prejudecăților neanalizate pe care kantienii o numesc « intuiție »". Această credință este calificată drept „superstiție" din cauza unei autocontradicții pe care o conține: orice curent pozitivist, pentru a-și susține cauza, trebuie să se bazeze pe ceva care, după propria lui învățătură, nu ar fi decît o

„umbră". Pentru a ilustra această imagine a „șarpelui care-și devoră coada", N. Georgescu furnizează un citat din A. J. Ayer (pe care-l ia ca reprezentativ pentru pozitivism): acesta din urmă afirmă că dacă „nici o experiență cîștigată prin simțuri" nu poate stabili adevărul sau falsitatea unei propoziții netautologice, aceasta „este metafizică... nici adevărată, nici falsă, ci literalmente fără sens". Acum, dacă supunem această afirmație în întregul ei la proba reflexivității, adică dacă o confruntăm cu exigența pe care ea însăși o exprimă, rezultă că, întrucît nu este nici tautologică și nici decidabilă prin experiență senzorială, este desigur metafizică, adică... „literalmente fără sens"!

Admițînd pentru moment relevanța acestei probe a reflexivității, concluzia ar fi că eliberarea de superstiția aritmomorfică echivalează cu admiterea în știință a noțiunilor intuitive cu tot caracterul lor nearitmomorfic, dialectic sau, mai bine spus, cu admiterea noțiunilor dialectice cu tot caracterul lor intuitiv. Se pune însă întrebarea dacă intuitivitatea sau caracterul dialectic al noțiunilor care sînt astfel este un dat provizoriu sau etern? Altfel spus, noțiunile intuitive-dialectice sînt neanalizabile în termeni aritmomorfici *pentru moment* sau *în principiu?* Problema poate fi încă și altfel pusă, anume supunînd distincția aritmomorfic-dialectic a lui N. Georgescu la proba reflexivității; noțiunile de „noțiune dialectică" și „noțiune aritmomorfică" sînt ele însele dialectice sau aritmomorfice? Răspunsul este important, între altele, pentru că de el depinde modul în care concepem raporturile de principiu între diferitele discipline științifice.

Dacă cele două noțiuni sînt dialectice, atunci, deși distincte, ele au o zonă intermediară în care se suprapun, ceea ce face ca ideea posibilității de principiu a reducției *treptate* (adică, în orice moment istoric dat, *parțială*) a științelor materiei animate (sau de nivel superior) la științele materiei inanimate (sau de nivel inferior) — idee de care este legată admiterea unității lumii materiale, dincolo de diferențele structurale între nivelurile ei de organizare — să fie intuitiv acceptabilă. Aceasta înseamnă că schema în trei pași a instaurării așa-zisei superstiții pozitiviste să nu aibă decît o valoare strict condiționată istoric, situația putînd să evolueze astfel încît caracterul ei aparent nefiresc să se șteargă într-un moment dat viitor. Să notăm, în treacăt, că o asemenea posibilitate de relaționare a ideilor de „noțiuni dialectice" și „noțiuni aritmomorfice" ar echivala cu reconstrucția ideii intuitive după care deosebirea dintre dialectică și metafizică este ea însăși una dialectică.

Dacă însă cele două noțiuni sînt aritmomorfice, atunci sînt discret-distincte sau net separate și, deci, ideea posibilității de reducție interdisciplinară ar înceta să mai fie intuitivă, cedînd pasul unei viziuni emergentiste, caracterizată tocmai printr-o separație *de principiu* între diferitele ramuri ale științei.

Trebuie spus că din capitolele cărții lui N. Georgescu, în care ne-am aștepta să găsim un răspuns la întrebare (IV—VIII în special) nu rezultă, după cît se pare, nimic neechivoc. Așa, de exemplu, se face o distincție între două tipuri de măsurători, cardinală și ordinală, care pare a acoperi distincția cantitate-calitate. Între cele două extreme sînt permise o sumedenie de cazuri intermediare, ceea ce sugerează că ele nu sînt discret-distincte, ci continuu-distincte. Se recunoaște că fizica a cardinalizat (prin aparate cu ac indicator) progresiv atributele măsurabile, dar dovezile existente în această privință sînt considerate ca nejustificînd părerea că pînă la urmă toate măsurile vor putea fi reduse la citirea unui aparat indicator. Ni se spune că între „mai prietenos" și „mai puțin prietenos", de exemplu, trebuie să existe o diferență *calitativă*, dar în ambele expresii apare numai un singur atribut calitativ: „prietenos". E greu de tras o concluzie clară din afirmații amalgamate, ascunzînd substituții despre care nu avem garanții că sînt legitime și treceri al căror temei trebuie să fie foarte neintuitiv, pentru că nu e deloc aparent. O tratare consecvent dialectică a noțiunilor de cantitate și calitate, în joc exemplul de mai sus, ar fi trebuit să permită, credem, ca între cele două noțiuni să existe o zonă intermediară nu numai verbal admisă, ci *eficace în medierea ei*, cum o cere principiul intuitiv al „trecerii cantității în calitate și *viceversa*", ceea ce ar fi trebuit să se soldeze cu o completare a afirmației că „dovezile existente nu justifică părerea că pînă la urmă toate mărimile vor fi reduse la citirea unui aparat indicator" prin afirmația că „aceleași dovezi nu justifică nici părerea că există mărimi care nu vor putea fi niciodată reduse la citirea unui aparat indicator". Pentru că, se pare că *printre trăsăturile caracteristice unui eventual tip de noțiuni dialectice ar trebui să se numere și aceea de a nu tolera construirea, cu ajutorul lor, a unor afirmații care să se insinueze ca absolute.* Așa încît, „pînă la urmă" rezultatul pare a fi acela că o discuție începută sub auspicii promițătoare se diluează pe parcurs și că numai partea de început ar merita într-adevăr să fie reținută, urmînd ca, în măsura posibilității, cititorul s-o ducă mai departe pe cont propriu într-un context mai potrivit și într-o manieră mai satisfăcătoare, atunci cînd o ocazie potrivită pentru aceasta ar putea eventual să apară.

Ceea ce merită să fie reținut, după părerea noastră, este distincția celor două tipuri de noțiuni, *concepută ca o distincție ea însăși*

dialectică. La prima vedere, acestei probe a reflexivității i s-ar putea aduce obiecția (pentru semnalarea căreia sîntem îndatorați lui Alexandru Valentin) că, dacă distincția dintre cele două tipuri de noțiuni ar fi dialectică, nu se vede cum ar mai putea exista noțiuni aritmomorfice, pentru că acestea s-ar suprapune parțial cu noțiunile dialectice, pierzîndu-și contururile ferme care constituiau caracteristica lor definitorie (paradoxul „șarpelui care-și devoră coada"). S-ar putea adăuga că, *viceversa*, dacă distincția ar fi aritmomorfică, n-ar mai exista noțiuni dialectice. În rezumat, proba reflexivității ar da naștere la paradoxuri după modelul celebru al clasei claselor care nu-și aparțin, din care cauză Bertrand Russell considera *condamnabilă* această reflexivitate. La această obiecție s-ar putea replica în felul următor (amintit de Vasile Tonoiu): distincția dintre cele două *tipuri* de noțiuni este de alt ordin decît distincțiile *interne* ale fiecărui tip. Fiecare dintre cele două distincții — internă și externă — are alt univers de discurs, după modelul: cuvintele „casă", „masă" etc. au un univers de discurs extralingvistic, în vreme ce cuvintele „cuvînt", „substantiv", „verb" etc. au un univers de discurs care nu mai este extralingvistic ci, dimpotrivă, este alcătuit tocmai din „entități" lingvistice; primele aparțin unui așa-numit limbaj-obiect, celelalte aparțin „metalimbajului". Folosind procedura russelliană, adică interzicînd interferența planurilor, prevenim apariția paradoxelor.

Această replică la obiecția amintită, satisfăcătoare la prima vedere, prezintă totuși o dificultate. Ea conservă calificarea de „condamnabilă" a reflexivității în chestiune; noi considerăm însă că semnul distinctiv al relativismului epistemologic modern (care are un caracter dialectic, de evaluat pozitiv de pe poziții marxiste) îl constituie tocmai reflexivitatea, adică faptul că se consideră pe sine însuși *relativ*, și anume relativ la starea istorică a cunoașterii în vremea noastră. Astfel, doctrina idoneismului a lui Gonseth este reflexivă, admițînd ea însăși calificarea de „idoană", în vreme ce doctrina falsificaționismului a lui Popper respinge explicit reflexivitatea, nefiind ea însăși falsificabilă; acesta și este unul dintre motivele pentru care prima concepție ne apare ca fiind dialectică, iar cea de-a doua — metafizică. O reflexivitate necondamnabilă poate fi ilustrată chiar pe distincția dintre limbaj și metalimbaj, amintită mai sus: această distincție nu împiedică substantivul „substantiv" să fie declinabil ca oricare alt substantiv, sau verbul „a conjuga" să fie el însuși conjugat după toate regulile. Altfel spus, în limbajul natural, metalimbajul sau limbajul lingvistic constituie o parte componentă cu drepturi depline; *el este însăși expresia unei reflexivități eficiente a limbajului*, care izbutește să vorbească despre sine într-o manieră inteligibilă și acceptabilă.

Așadar, noi sîntem dispuși să apărăm în continuare ideea că noțiunile de „noțiune dialectică" și „noțiune aritmomorfică" sînt ele însele noțiuni dialectice, care nu se disting într-o manieră aritmomorfică. Luînd în considerare structurarea universurilor de discurs ale fiecăruia dintre cele două tipuri de noțiuni, despre care s-a vorbit deja, se poate observa următoarea deosebire de schemă conceptuală: în vreme ce universul de discurs al noțiunilor dialectice este structurat *binar*, fiind alcătuit din *perechi de contrarii*, universul de discurs al noțiunilor aritmomorfice este structurat *n*-ar, orice număr (paradigma aritmomorfismului, care-i dă numele) fiind distinct de o infinitate de alte numere. Revenind acum la distincția dintre noțiunile „noțiune dialectică" și „noțiune aritmomorfică", se constată că ea este o distincție binară, adică una care se stabilește între două și nu mai multe noțiuni. La fel se întîmplă cu *criteriul* acestei distincții, care este bazat pe perechea contrarie „discret-continuu". Rezultă de aici că distincția este reflexiv-dialectică sau că, supusă la proba reflexivității, se dovedește a fi dialectică. Intuitiv, aceasta revine la a spune că, așa cum noțiunile dialectice sînt distincte, deși nu discret-distincte, tot așa noțiunile aritmomorfice pot să cunoască o gradație a caracterului lor discret (aceasta depinzînd, de exemplu, de o mulțime de sisteme de referință constituite din planuri de precizie succesiv aprofundate), astfel încît să apară ca *o limită* a noțiunilor dialectice, și anume o limită care este cu atît mai problematic de atins cînd este vorba de noțiuni *empirice* și nu formale. Poate că distincția intenționată de N. Georgescu între noțiuni discret-distincte și noțiuni continuu-distincte ar putea fi mai clar exprimată *printr-o conversiune terminologică* în distincția dintre distincțiile de grad și distincțiile de natură. În acest caz, caracterul dialectic al distincției ar putea fi mai lesne pus în evidență: distincția dintre cele două distincții este ea însăși o distincție, continuă, adică este una în ultimă instanță *de grad*, ceea ce înseamnă a spune cu alte cuvinte că deosebirile calitative sînt reductibile, în ultimă instanță, la deosebiri cantitative; or, acest lucru decurge, credem, din ceea ce este cunoscut ca „legea dialectică a unității calității și cantității".

Găsim potrivit să amintim că, atunci cînd am vorbit despre o „convergență parțială" între reconstrucția lui N. Georgescu și propria noastră reconstrucție a dialecticii (ambele doar reconstrucții ele însele *parțiale* ale ideii intuitive globale de dialectică), ne-am referit *numai* la ceea ce N. Georgescu numește *noțiuni dialectice*. Modelul complementarității, pe care l-am apărat, privește *raporturile dintre*

contrarii, iar *dialectic* este considerat de noi *modul de a concepe raporturile lăuntrice ale acestor perechi de noțiuni și nu noțiunile ca atare*, care pot fi raportate una la cealaltă și într-o manieră alternativă, metafizică, după modelul numit de noi al *polarității*. Rămînem la ideea că a institui între „polaritate" și „complementaritate" un raport el însuși polar înseamnă a concepe deosebirea dintre dialectică și metafizică în mod metafizic, ceea ce constituie o inconsecvență din punctul de vedere al unui dialectician.

Există, în literatura filozofică actuală, o serie de discuții ale unor probleme adiacente, care par să-și dezvăluie aspecte noi atunci cînd sînt privite din perspectiva prezentată aici. Așa pare a fi, de exemplu, discuția așa-numitului paradox al confirmării neselective, legat de problema inducției. Pentru că am ilustrat deja distincția discretă cu niște concepte biologice, e poate nimerit să rămînem pe acest teren, redînd acest paradox în forma în care l-a ilustrat Carl Hempel. Propoziția „Toți corbii sînt negri" este logic echivalentă cu propoziția „Toți non-negrii sînt non-corbi". Frunza este verde. Dar frunza e necorb iar verdele este nenegru. Așadar, faptul că frunza este verde confirmă ca exemplu confirmator pentru propoziția care spune că toți corbii sînt negri; or, aceasta sună paradoxal pentru că, generalizînd, orice poate confirma în acest mod orice. Se știe că Nelson Goodman a propus, pentru înlăturarea acestui gen de „paradox" (pe care el îl prezintă într-o altă ilustrare), împărțirea predicatelor în *proiectibile* și *neproiectibile;* dacă plasăm „necorb" și „nenegru" în această din urmă categorie și dacă ne limităm la utilizarea predicatelor proiectibile, care sînt deja întărite în limbaj, paradoxul dispare. Ceea ce ne interesează aici este lumina nouă pe care ar putea s-o arunce asupra acestei chestiuni, așa cum spuneam, discuția noastră de mai sus. În lumina acestei discuții, noțiunea de *corb* (deși nu și aceea de *negru)* este o noțiune aritmomorfică, distinctă discret de *o mulțime* de alte specii de păsări (și, mai general, de o mulțime de alte genuri de obiecte). Cînd reunim toate aceste specii într-una singură, „necorbii", transformăm o distincție *n*-ară într-una *binară*, adică „separăm" specia avută în vedere de tot „restul lumii", pentru a spune astfel: corbi ≠ *necorbi*. Ceea ce *mai-nainte* era *considerat o* situație paradoxală (în sensul de nefirească), poate fi privit acum ca un lucru lesne de înțeles: pur și simplu e vorba de faptul că distincția se verifică atît prin cazurile care cad „la stînga" ei, cît și prin cele care cad „la dreapta" ei, ca o distincție bine trasată pentru scopurile pentru care a fost introdusă. Dar înlocuirea unei împărțiri *n*-are cu una *binară* înseamnă raportarea la un univers de discurs care tolerează abordarea dialectică: „corbii" și „necorbii" alcătuiesc acum un cuplu de contrarii. Legătura lor „paradoxală" înseamnă că ele se comportă acum după modelul dialectic al complementarității, adică sînt ireductibile în sensul în care reprezintă calități opuse, dar și indisociabile în sensul în care fiecare dintre aceste calități se precizează — în context — numai prin raportarea la contrar, anume prin negația acestuia; or, negația este o operație logică printre altele, iar contradicția o relație logică printre altele. La acestea se mai poate adăuga faptul că distincția corb-necorb este — în context — relativă la distincția negru-nenegru, care tolerează grade. În rezumat, o reconstrucție parțială a ideii de dialectică pare a fi capabilă să lărgească înțelegerea unor situații care altminteri pot să apară ca nefirești, nenaturale, contraintuitive etc., și acest progres în înțelegere merită, credem, prețul pe care-l constituie efortul reclamat de reconstrucția însăși.

ELEMENTE DE LECTURĂ DIALECTICĂ ÎN ȘTIINȚE ȘI FILOZOFIA ȘTIINȚEI

DE

ANA KATZ

Ceea ce îmi propun în rîndurile ce urmează nu este decît semnalarea unor „elemente" pentru o posibilă lectură dialectică, rezumîndu-mă la un mănunchi, o selecție de analize ilustrative, pe care le voi pune însă sub semnul unui procedeu general: diferite idei din registrul științific și din cel al filozofiei științei sînt supuse unei „lecturi" aș zice „inverse", în sensul că, în lipsa frecventă a unei explicitări dialectice în texte de autor,

am testat dacă textele respective opun sau nu opun rezistență la o lectură dialectică; respectiv, la o lectură care să expliciteze o dialectică eventual încorporată, indistinctă pentru autor și cititor, spontană așa-zicînd. M-am lăsat condusă și de ideea (pe care am vrut s-o și re-pun la probă) că „știința naște filozofie" dialectică (Bachelard), că știința o naște adesea spontan, cu „chinuri de facere" (Lenin) și cu relative întîrzieri datorită spontaneității. Am găsit însă și texte explicit dialectice, pe care de asemenea le-am resupus lecturii critice și pe care, după ce le-am pus încă o dată la probă, le prezint cititorului, spre o nouă, posibilă re-verificare proprie. În ce privește textele neexplicit formulate în termeni dialectici, concluzia mea se poate formula în „doi timpi": 1) *unele texte* se vădesc „neutre" la proba de turnesol a dialecticii, lăsînd impresia că, în știință, stadiul de acumulare a datelor este încă insuficient pentru tratarea generalizatoare a calităților dialectice — și acestea nu trebuie forțate; cu toată lipsa de expresivitate dialectică, ele nu pot fi *încă* contraargumente propriu-zis elaborate; 2) *alte texte* s-au pretat unei lecturi pe care aș numi-o „de gradul doi" (în comparație cu lectura de „gradul unu" a textelor explicit dialectice, de ex. Gonseth, Bachelard, Haugg, Ripalda, la noi V. Tonoiu, A. Botez, P. Apostol, Clara Dan etc.); în cele dintîi (lectură de gradul doi) spiritul dialectic se cere dezvăluit prin lectură „rea" (Agassi), reconstructivă, prin „traductibilitate", transpoziție în termeni expres dialectici, în lipsa conotației dialectice de autor (Piaget, Dodwell, Ilie Pârvu etc.

Iată mai întîi cîteva semnale de lectură de gradul unu, în care analiza dialectică este demonstrată.

În lucrarea științifică *Creier natural, creier artificial*, (E. Katz) spre exemplu, găsim pasaje ce ne oferă analize dialectice transparente. Astfel, este semnalată funcția contradictorie a pielii, a oricărei membrane, s-ar putea adăugi, a structurii de „filtru". Între organism și mediu, membrana, pielea, ne desparte de mediu ca o frontieră ce ne ocrotește de influențe nocive, dar ne și pune în contact cu el, admițînd pe o direcție influxul de informație la analizatori, pe de alta eliminarea de toxine. Structura sa contradictorie constă într-o relație de opuse: permeabilitate și impermeabilitate, cu funcție globală de selectivitate și finalizare. Lărgind conotația dialectică, s-ar putea remarca „procesualitatea existenței" pielii, care într-un interval de cîțiva ani se descuamează și se reface, se uzează și se împrospătează. Tot lectură de gradul unu, în aceeași carte: printre alte conotații dialectice, semnalăm funcția de contradicție și negație asociate de autor procesului informațional, în sensul că transmisia datelor este conservarea lor ca atare, prelucrarea este însă non-conservarea datelor inițiale; sau, că activitatea sistemului nervos a cunoscut un salt dialectic atunci cînd, din activitate subsumată celei a întregului organism, ea a devenit o activitate relativ independentă, un relativ în sine: activitate intelectuală, afectivă, estetică ce nu mai servește doar la asigurarea proceselor fundamentale de conservare a organismului (p. 129); sau, că (p. 199) finalitatea nu este simplă însumare și suprapunere de procese cu reacție inversă, ci integrarea lor într-un tot, în cadrul fiecărei formații active; sau, în fine, că lumea „artificială" creată de om este, contradictoriu și simultan, expresie a unui salt — discontinuitate și continuitate cantitativă și calitativă —, fiind *atît* prelungirea *cît și* contrapunerea lumii naturale (p. 202).

Trecem acum la semnalarea unor lecturi de gradul doi; aici intervin, desigur, probleme de interpretare (a mea, adăugată la cea a autorilor de texte științifice dar — în textele selectate — nu am întîmpinat o rezistență deosebită la o lectură dialectică).

Iată, mai întîi, lectura celor șase stadii ale formării psihicului (de la inteligența senzori-motorie a sugarului la cea creativă), semnalate de J. Piaget în *Psihologia inteligenței*. Nici o conotație expres dialectică despre acumulări cantitative sau transformări calitative, salt etc. [deși autorul însuși menționează „construcția (lor) progresivă" prin „diferențieri acomodatoare și asimilări combinatorii" — care, cred, definesc tocmai un „salt"]; în lipsa conotației dialectice exprese unii comentatori sesizează doar o „continuitate liniară" a celor șase stadii, ca și a percepției și inteligenței; o filiație continuă. Dar ne putem oare îndoi că însăși „stadialitatea" implică continuități *și* discontinuități? treceri la limită, reconstruiri, deci salt? Aci prin salt avem a înțelege tocmai limita transformațională care leagă și separă simultan două stadii care, tocmai ca stadii, se disting calitativ. Este saltul altceva decît o „măsură" a acumulărilor, care le și reconstruiește?

Un alt „semnal" purtător de informație științifică, susceptibil a se înscrie sub semnul unei lecturi de gradul doi ne oferă, în literatura anglo-saxonă, printre alții, P. C. Dodwell (în vol. colectiv *Orizonturi noi în psihologie*, București, 1973). Cu privire la studiul analizorului vizual, se menționează că ipoteza cea mai răspîndită (opusă teoriei lui Helmholtz) privind acomodarea ochiului la diferite luminozități (datorită unui proces fotochimic reversibil ce stă la baza schimbării) este teoria proceselor antagoniste (autor Ewald Hering, „rival și contemporan cu Helmholtz") care

„postulează șase procese de culoare ce au loc între perechi opuse (roșu-verde, albastru-galben, alb-negru)". Versiunea modernă a acestei teorii aparține lui Hurvich și Jameson (1957) și „dă o explicație coerentă" aspectelor cantitative ale percepției culorii, dar *fără a avea o bază teoretică solidă* * (menționează Dodwell) (subl. ns). El precizează însă că există totuși indicii fiziologice ce arată că, la unele specii, atît la nivelul retinei cît și al analizorului (nerv) vizual, apar procese de culori opuse. Ceea ce duce — cred — la o interesantă lectură posibil-dialectică a procesului de transformare a energiei fizice în semnal nervos. Autorul mai adaugă (p. 37—38) că „există dovezi de diferite feluri și provenind de la *diverse* (subl. ns) specii că procesele de tip antagonist se produc la toate nivelele sistemului vizual, de la suprafața receptoare inițială pînă la cortexul cerebral". În continuare, Dodwell remarcă că nu a spus nimic despre experiența umană în ceea ce privește culorile și că s-ar putea obiecta că imposibilitatea disecării analitice a activității fiziologice din diferite regiuni ale analizorului vizual uman ne va împiedica să înțelegem vreodată natura culorii și a percepției culorii. Privitor la aceste dificultăți, despre care Dodwell nu se îndoiește că vor fi într-o zi depășite, dar mai ales privitor la dificultățile legate încă de înțelegerea teoretică a trecerii (saltului) de la perceptiv la structura noțională (altfel decît prin reconstrucție conceptuală) mi-aș permite să observ că nici o disecare fiziologic-analitică „pură" nu va reconstitui vreodată „integralitatea" trecerii (a saltului), așa cum analiza fizico-chimică a celulelor unor corole florale nu va reconstrui vreodată subtila transformare volatilă prin care corola își produce fermecătorul parfum, acel rod — mutatis mutandis — al „inteligenței" la nivel floral.

Este și de dorit și de așteptat ca cercetări în arie dialectică, fără pre-supoziții dogmatice, să fie încercate de un spirit științific, angajat spre testări și verificări în aria pusă sub semnul întrebării (chiar de stadiul științelor, adesea; este și acesta tot progres, chiar dacă cere re-acomodări și re-construcții, ba tocmai de aceea!). Dezangajarea de vechi poate fi pentru știință — dialectic — un pas înapoi, în eventualitatea unui pas (sau doi) înainte. Oricum, cu riscul de a cădea într-o prejudecată, pe de-a-ndoaselea, bogăția datelor acumulate — deși neprelucrate — nu justifică în prezent — la lectura inversă — nici respingerea dialecticii. Ea este, cred, o „ipoteză" cu mare probabilitate.

---

* Poate nu doar în virtutea insuficientei demonstrații științifice, ci și din lipsa unei interpretări *teoretice* dialectice a faptelor *empirice*, cînd se ivesc ipoteze non-dialectice?

Privind registrul filozofiei științei, nu se poate ignora că ea își propune tocmai să justifice procedurile raționale și intuitive de descoperire în științe. Cercetători români competenți (V. Tonoiu, A. Botez, I. Pârvu, Clara Dan etc.), care au supus analizei controversatele probleme actuale ale filozofiei științei, consideră că și aici se întrevăd posibile sinteze în perspectiva integratoare a dialecticii, cu ajutorul analizei critice a segmentelor de drum: firește, ținîndu-se seama și de eșecuri și impasuri generate de unilateralități (dealtfel supuse fructuos „auto-intercriticii" chiar între epistemologii anglo-americani); ne apropiem, se pare, de o perspectivă totalizatoare, poate chiar de „ora dialecticii".

Stadiile parcurse de paradigma dialecticii (încorporate integral sau parțial) la Hegel, apoi la Marx, Engels și Lenin (ba chiar în stadiul ei contemporan) confirmă observația lui Kuhn că o paradigmă este mai întîi un model global, o schemă — promisiune, care se cere elaborată în detalii (detaliile criticabile la un moment dat la nivelul „centurii de siguranță") și care cere revizibilitate, am zice „periodică". Ritmurile posibile ale re-elaborării sînt impuse atît de capacitatea epistemologică de „globalizare", cît și de limitele provizorii ale științei. Între aceste limite se situează azi, cred, îmbogățirea paradigmei dialectice pe care o dorim contemporană; o dorim fiindcă o simțim necesară, funcțional-utilă, ca putînd îndepărta multe obscurități ale cunoașterii și acțiunii, ca putînd deschide noi orizonturi — și ele revizibile în perspectivă.

În cele ce urmează, mă rezum tot la sugestii. Mi-a dat de gîndit textul semnat în „Revista de filozofie" nr. 1/1980 de Clara Dan, care consideră dialectica drept paradigmă a marilor articulații. Înțeleg această poziție mai întîi în sensul nevoii de a aștepta acumulări de informații-segment, desigur. Și totuși, o întrebare mi s-a impus pornind de la poziția autoarei. Am în vedere întrebarea dacă paradigma dialectică s-ar putea institui *numai* la nivelul marilor articulații, adică integrînd, asamblînd „piese nedialectice", liniarități ca atare. Salt calitativ, reconstrucție, fără acumulări cantitative — și ele — pe fond de „opuse și diverse"? Poate, într-o măsură. Dar totuși mă întreb dacă sînt oare posibile integrări flexibile din segmente, ele însele, neflexionate dialectic? Nu ar fi nevoie — pentru salt — de o reconstrucție pe total? pînă în „amănunte", în care să intre selectiv elementele pozitive achiziționate?

Ar fi posibilă — mutatis mutandis — o reconstrucție socială negîndită *global?* Modul de a pune întrebările sugerează, desigur, îndoiala mea și tentația restructurării selectiv-constructive (dialectică negație) pe ansamblu (cu forțe interdisciplinare). *Cît* este de

flexibil — sugerăm — metrul folosit de dulgher, făcut din segmente rigide, dar încheiate prin articulații mobile? El este, desigur, util în limita unor scopuri limitate. Dialectica reclamă însă altă anvergură. Contraargumentul meu la sugestia Clarei Dan este că flexibilitatea dialecticii — una pe ansamblu — poate fi făcută și din segmente opuse dar măcar slab flexibile (vezi relația slab-flexibilă patronat-salariați). Ceea ce oricum înseamnă, tot dialectic, convergență-divergență, continuitate-discontinuitate, conflict, nu „opuse neantagonice". (Dar *și în acest ultim caz* — nonantagonic — *nu* există „unitate" fără diversitate, opuse și tensiuni!). Trecînd la alt contraargument, am putea oare considera percepția — fugară și efemeră — ca *total* lipsită de stabilitate? Mai degrabă are importanță, aci, în cadrul întregului, *ponderea* efemerității *și* stabilității în comparație cu opusul-noțiune și raționament, în care ponderea se inversează, căci nici teoreticul, abstractul, nu este definitiv. Spiritul dialectic, deci, are a prezida, în convingerea mea, *atît marile cît și micile articulații, el are a fi spirit omniprezent* (și științific — vigilent).

În fine, îmi îngădui o sugestie într-o problemă pe care aș considera-o plasată în „centura de siguranță" a procedurilor de bază ale paradigmei dialectice (opoziție, salt calitativ, negație, totalizare), în căutarea căreia am pornit cu toții într-o nobilă aventură ideologic-științifică. E vorba despre mult importantul criteriu al creșterii în *complexitate* de la inferior la superior; criteriu într-adevăr insuficient elaborat — așa încît globalitatea lui devine supărătoare, ca generalitate neumplută de conținutul specific pe care i-l pot conferi cercetări *pe domenii* particulare. Or, cred că acest criteriu s-ar putea îmbogăți prin diferențieri pe domenii, care l-ar nuanța în autenticul spirit al dialecticii noastre ce se refuză schematizărilor. Să luăm iar un exemplu. Ce sens are „creșterea în complexitate" — privită global, dacă avem în vedere, de ex. cazul peștilor și al batracienilor cu bronhii și pulmoni adaptați în primul caz la monorespirație acvatică, în al doilea la birespirație, acvatică și terestră, ceea ce atestă „complexitate" dar te pune pe gînduri dacă le compari cu specia reptilelor sau cu alte specii mai evoluate, ce însă și-au pierdut bifuncționalitatea — evident din lipsa utilității funcției și a dispariției organului — ca urmare a readaptării la alte condiții de mediu. Or, acest exemplu — ce ar trebui completat cu multe altele în vederea unei verificări (pe care spațiul n-o îngăduie aci), sugerează totuși ceva: anume că complexitatea (creșterea ei pe axul inferior-superior) ar fi mult mai nuanțată prin criteriologia mai complexă „a pierderii și a achiziționării", a plusului și minusului. Acest cuplu dialectic de opuse a) evită schematismul reprezentării evoluției către superior (de necontestat!) ca o „magistrală" fără regres și stagnări * (imaginea „spiralei" ar fi poate de luat iar în considerare *ad-hoc*, la obiect, pe domenii desigur nu improvizînd); b) admite considerarea reciprocității funcției și organelor în cadrul evoluției în natură sau a „progresului" (ca să folosim un termen *comun* pentru regnul uman și pre-uman, căci pentru toate regnurile *aceeași* conștiință valorizează!) în raport cu finalizarea, cu optimizarea *interacțiunii* organism-mediu, ceea ce înseamnă, după o idee sugerată de Piaget, „reconstrucții progresive" (ale speciilor) „prin diferențieri acomodatoare" (concrete, la mediu) „și asimilări care re-combină", *reconstruiesc*, în sensul nevoii „practice" existențiale de supraviețuire.

Cred că această sugestie, care s-ar cere verificată *interdisciplinar*, *nu ar fi total* lipsită de interes, *oricare* ar fi (argument și contraargument!) rezultatul verificării. Căci chiar găsirea unei căi înfundate, nu este deloc lipsită de valoare în gîndirea științifică. Poate că la „baza" criteriologiei s-ar putea pune, deci, „tipuri de interacțiuni" optimizatoare între mediu, funcție și organele speciilor. În altă ordine de exemple, apariția nevoii de frumos, asociată celei de util și de bine, în cazul uman, este neîndoielnic o „creștere în complexitate", dar tot cu prețul unor „simplificări": ea se realizează cu mijloacele sociale ale producției de bunuri, desigur prin satisfacerea trebuințelor vitale „elementare" (care devin și ele, din treaptă în treaptă, mai complexe). Așadar, „bipolul simplu-complex" este o opoziție dialectică ce ne pare că reclamă o simultană integrare în aria criteriologiei: poate s-ar cere luată în analiză o eventuală simultană „simplificare" pe o linie și „complexificare" pe alta — „bifuncționalitate a structurilor sociale" cu funcții complexe: decizie-execuție în perspectiva unei dialectic-unitare relații de opuse. Un centralism democratic eficient ar însemna în această optică o simplificare ce ar rezolva complexe inutile și de nimeni dorite.

O parte din reflecțiile epistemologice de mai sus ne sînt sugerate de lectura unui studiu deloc lipsit de interes (măcar incitator) publicat de revista vest-germană „Argument" (nr. 110/78) sub semnătura lui José Maria Ripalda și intitulat *Despre frontierele dialecticii*. Autorul pledează, pe drept cuvînt, pentru analiza concretă. Citățm: „*Granițele (dialecticii) sînt interne* (subl. ns): nu există o realitate pe care (ea) s-o poată deduce logic, incluzînd unele premise date provizoriu, căci ele

* Sîntem în consens cu ideea lui N. Dumitru din *Magistrala progresului istoric*, în sensul liniilor „înfundate" a stagnărilor.

pătrund în continuare în discursul logic şi sînt modificate de el în maniera în care se desfăşoară lucrurile în realitate. Cînd începutul se prezintă ca premisă internă, dezvoltarea nu mai este «curată»; necesitatea ei (a dialecticii) este cea a tot ce există, cînd există (Aristotel şi Marx). Mişcarea capitalului are loc după legi necesare, cînd el există. Această necesitate nu există în mod necesar, nu vine din realizarea unei libertăţi sau a unei raţionalităţi universale care ar include cognoscibilitatea şi existenţa. O logică abstractă a capitalului e imposibilă. Cea «impură» e singura ce corespunde acestei realităţi". Cu alte cuvinte *logica dialectică* este — trebuie să devină tot mai mult, *o logică hrănită din concretul conţinuturilor istoric diferenţiate, istoric tranzitorii*. Aceasta este *condiţia* eficienţei ei, care include diferenţieri şi momente de integrare, *toate* (în perspectiva mea) la fel de dialectic tratabile.

Acestei lecturi epistemologice de gradul unu îi putem adăuga şi alta.

În aceeaşi revistă vest-germană (numărul 111/78) atrage atenţia studiul epistemologic semnat de Frigga Haug, intitulat *Teorie dialectică şi melodică empirică*. Se menţionează aci „disputa pozitivismului" cu marxiştii (Adorno, Habermas, Popper, Schütz, Garfinkel); autoarea relevă că pozitivismul a adus pe fondul statisticii matematice concepte de reprezentativitate, semnificaţie, relevanţă, variaţie, probabilitate, dar şcoala de la Frankfurt a criticat pozitivismul fără a oferi o alternativă, astfel că în lipsă de altceva, s-au preluat metodele empirice. Ca urmare, remarcă autoarea, „s-a criticat uitarea esenţei şi s-a preconizat măsurarea fenomenului ca esenţă". Cum se prezintă — se întreabă autoarea — în acest context, problema apariţiei „noului"? Ce criteriu de reprezentativitate au „mediile statistice" extrase din eşantion, în raport cu *noul* care — se relevă pe drept cuvînt — nu apare ca eşantion, ca medie statistică, ci ca excepţie, căreia nu i se aplică „metodele generale", despre care marxiştii admit oricum că trebuie „adaptate obiectelor"? Ideea autoarei este că pentru a descoperi „noul" se cer nu metode statistice, ci se cere învederarea tendinţelor de care se leagă orice manifestare ce poate fi considerată „ca nou". Învederarea tendinţelor opuse tinzînd spre instituirea de contradicţie vechi-nou poate arăta „direcţia mişcării" în care noul se poate contura chiar ca criză, chiar ca regres (pas reflexiv înapoi, spre a nimeri mai bine ţinta! aş adăuga); în consecinţă, autoarea consideră că observînd tendinţe, se justifică teza că legile tendenţiale au valoare de prognoză, căci, de ex. logica da/nu nu arată cînd încep să acţioneze conştient oamenii în procesul de protest contra urmărilor automatizării, deşi situaţia este empirică.

În fine, F. Haug notează că lipsa de contradicţie a procedeelor statistice poate fi coroborată în capitalism cu nedorinţa studierii contradicţiilor reale. Aci ea îl invocă pe Adorno: „contradicţia nu se poate cuantifica după legea numerelor mari". Contradicţia (menţionată, privind automatizarea) e şi raţională şi iraţională, natură oarbă dar şi mijlocită de conştiinţă.

O arie de distribuţie — continuă autoarea — se studiază însă ca ceva egal şi nemişcat, ca medie care relevă fenomene *instituite*, dar nu *instituirea* noului, nici naşterea lui. Conchide, astfel, că măsurătorile statistice omit contradicţia şi mobilitatea ce trebuie căutate pretutindeni, atît în sfera socială cît şi în cea a motivaţiei actelor umane. Statistica reţine constante, iar noul apare ca *anomalie*, devianţă (şi se izbeşte — adaug — de tendinţa de a fi eliminat, „trecut în rînduri bine aşezate"). Ceea ce, adaug, din nou, ar putea sugera interesante studii asupra „luptei" inerţiei şi conservatorismului împotriva noului. Empiria, relevă Frigga Haug, e însă tocmai aci *necesară*, deoarece noul nu apare statistic, ci ca ceva întîi izolat (dar nu doar individual, ci ca tendinţă în embrion).

★

Deşi prin însemnările de mai sus nu mi-am propus să aduc decît „elemente de lectură dialectică", sper ca ele să prezinte un interes, nu doar demonstrativ, ci, mai ales, sau cel puţin, incitator. Incitator în direcţia unui efort colectiv vizînd „integrarea" de tip dialectic prin forţe interdisciplinare. O elaborare interdisciplinară — bine condusă de spiritul dialectic — ar putea integra asemenea „elemente" într-un „montaj" care ar putea avea fineţea monturii făcute de un bijutier-artist.

Deutsche Zeitschrift für Philosophie

(R. D. Germană)

Nr. 2/1981

Din sumar : G. KRÖBER, Problemel ale teoriei ştiinţei în R.D.G. ; D. SCHULZE, Probleme ale teoriei şi metodologiei ştiinţei în cercetarea interdisciplinară ; L. LÄSKER, Cu privire la caracterul productiv al ştiinţei ; H. PARTHEY, Problema situaţiei şi situaţia cercetării în dezvoltarea ştiinţei ; R. MOCEK, Teoria ştiinţei în contextul concepţiei burgheze despre lume ; H. LAITKO, Planul de dezvoltare a ştiinţei — posibilităţile şi limitele sale euristice ; E. FABIAN. Despre tradiţii în ştiinţă ; H. STEINER, Şcoli ştiinţifice în ştiinţele sociale marxist-leniniste ; H. POLDRACK, Observaţii critice asupra teoriei lui Th. S. Kühn despre dezvoltarea ştiinţei.

Nr. 3–4/1981

Din sumar : H. KOHLSDORF, H. OPITZ, Filozofia şi socialismul ; A. KOSING, Probleme ale dialecticii socialismului ; H.-J. HOFFMANN, Cultură şi artă în societatea socialistă dezvoltată ; H. SCHLIWA, Dezvoltarea de ansamblu a societăţii socialiste şi interacţiunea domeniilor în constituirea societăţii socialiste dezvoltate ; W. SCHELER, Filozofia marxist-leninistă şi lupta pentru pace ; H. HÖRZ, Progresul tehnico-ştiinţific şi umanismul socialist ; H. BEYTER, Forţele antimonopoliste în ţările capitaliste ; H. LEY, Moştenirea culturală şi lupta ideologică de clasă ; G. STIEHLER, Contradicţie şi concreţiune ; E. SACHSE, B. STIELER, Munca socialistă şi dezvoltarea personalităţii — forţe motrice ale acţiunii ; E. MODRINSKAIA, Socialismul real în U.R.S.S. şi falsificatorii săi ; F. WELSCH, Obiectivismul şi optimismul „studiului critic al păcii în R.F.G." ; G. BOHRING, E. HERLITZIUS, „Tehnologia medie" — realitate sau concept ideologic? D. WAHL, Ştiinţa şi tehnica în ţările în curs de dezvoltare.

CRONICA IDEILOR

CONCEPȚIILE POLITICE ALE „NOII DREPTE"

DE

ION FLOREA

1. Comparativ cu anii '60, care — în țările capitaliste din Occident — au culminat cu mișcările politice și sociale ale tineretului și studenților din anul 1968 și în care am asistat la o dezvoltare largă a pozițiilor ideologice de stînga, convergente cu marxismul în critica capitalismului, în dezvăluirea caracterului irațional al acestuia și a racilelor sale, la o creștere generală a influenței gîndirii marxiste în rîndurile intelectualității și a altor pături sociale radicale, contestatare, a doua parte a deceniului anilor '70 se remarcă printr-o sensibilă accentuare a tendințelor ideologice anticomuniste, reacționare, de dreapta, de critică total negativă și distructivă a marxismului și socialismului. Dacă, anterior, apelativul „de dreapta" era, în genere, ocolit, chiar și gînditorii cei mai reacționari evitînd cu prudență recunoașterea poziției lor *de dreapta*, astăzi o asemenea jenă s-a diminuat, mulți dintre aceștia declarînd cu emfază și într-o formă ofensivă că ideologia și politica de dreapta ar fi singura cale de ieșire a Occidentului din criză.

Pentru a contracara influența marxismului și a ideilor socialismului, burghezia recurge fie la *ideologii de împrumut*, cum a fost și este cazul „noii filozofii", fie caută să-și elaboreze concepții și proiecții teoretice proprii, vizînd renașterea unei ideologii de dreapta. Evident, prima cale nu putea fi de durată și nu exprima în mod adecvat propriile interese ale burgheziei pe plan ideologic.

În încercările sale de a forța deplasarea echilibrului politic către dreapta și de a semăna neîncredere într-o soluție revoluționară, burghezia speculează în interesul său dimensiunile și lipsa de unitate a forțelor stîngii din propriile țări, precum și contradicțiile și incidentele iscate între unele țări socialiste și în sînul mișcării comuniste și muncitorești internaționale. În același scop, reprezentanții ideologiei reacționare se folosesc de unele greșeli și abuzuri petrecute în istoria socialismului, încearcă să denatureze în modul cel mai grosolan esența socialismului, să nege marile sale realizări și să identifice noua orînduire cu unele abateri de la principiile socialiste.

Miza pusă de burghezie pe ideologia „noii drepte", ca de altfel și pe „noua filozofie", se reflectă și în sprijinul larg oferit de mijloacele de comunicare în masă, îndeosebi de presa de mare tiraj. Unul dintre reprezentanții cei mai „consecvenți" și extremiști ai „noii drepte" recunoaște în acest sens: „Noua dreaptă exista, dar era considerată o cantitate neglijabilă. Ea cînta, dar nimeni nu-i dădea importanță, întrucît nu dispunea de microfon și de sunet. Pînă la ora fatală cînd un săptămînal îi pune la dispoziție sunet, microfon și rotative" [1] (este vorba despre săptămînalul *Le Figaro Magazine* — n.ns.).

Încercările de fundamentare și elaborare a unei ideologii de dreapta sînt strîns legate de criza statului burghez, de tot mai accentuata tendință spre un etatism autoritar, fenomene politice la care asistăm în ultimii ani în țările capitaliste occidentale. Reprezentanții „noii drepte" deplîng slăbirea unor funcții ale statului occidental actual, îndeosebi ale celor politice, militare și juridice, în favoarea celor economice, de piață, și pun problema restabilirii autorității acestora. Așa cum arăta Julien Brunn, în *Prefața* la culegerea-„dosar" a procesului „noii drepte", aceasta își bazează concepția politică pe noțiunea de *ordine*, de ordine absolută, care presupune un stat puternic căruia nimic nu trebuie să-i scape [2].

[1] Jean Cau, *La droite devient « nouvelle », ah! la perfide*, în vol. *La Nouvelle Droite*, Nouvelles Editions, Oswald, Paris, 1979, p. 358.

[2] Vezi Prefața lui Julien Brunn, la volumul *La Nouvelle Droite*, citat mai înainte.

Rev. filoz., XXVIII, 4, p. 421—432, București, 1981.

Deşi se vrea o ideologie atotcuprinzătoare, „un corp de doctrină", şi, în acest context, o „metapolitică" — cum se exprimă Louis Pauwels —, şi care ar urmări o „renaştere culturală", *conţinutul* şi *finalitatea* concepţiilor filozofice şi ideologice ale „noii drepte" au *un caracter nemijlocit politic*. Cu toate că reprezentanţii săi declară că nu vizează direct puterea politică, ci „puterea civilă", cotidiană, „condiţie prealabilă obligatorie pentru orice succes în ordinea politică", legătura acesteia cu politica este dintre cele mai directe.

Avînd „ambiţia de a fi un creuzet intelectual", „un centru de reflexie" [3], de a juca „rolul unei bănci de date, adică a unei centrale de influenţe" [4], diferitele grupuri ale „noii drepte" aplică tactica exercitării unor influenţe directe în rîndul oamenilor politici cu funcţii în aparatul politic-administrativ. Jean Cau, referindu-se la Clubul Orologiului —, o altă grupare formală a „noii drepte", distinctă de G.R.E.C.E. (groupement de Recherche et d'Étude pour la Civilisation Européenne) —, arăta clar că acesta „se străduieşte să dea clasei politice baze şi referinţe ideologice" [5].

Pentru a înţelege mai bine sensul politic al concepţiilor „noii drepte", se cuvine semnalată convergenţa lor cu concepţiile unor oameni politici influenţi. Numeroase puncte de sprijin găsesc autorii „noii drepte" în lucrările lui M. Poniatovski. Jacques Attali arăta că „există de fapt convergenţă între liberalism şi noua dreaptă. Liberalismul are o tactică, el nu are proiect. Dimpotrivă, „noua dreaptă" are un proiect: să creeze condiţiile apariţiei unei elite. Cele două se întîlnesc" [6]. Semnificativ din acest punct de vedere este volumul *La Révolution Liberale*, al cărui autor, Philippe Malaud, a deţinut înalte funcţii în aparatul de stat. Cartea a fost elaborată, mai ales în partea ei „doctrinală", cu sprijinul „eforturilor de cercetare remarcabile ale multor membri ai Clubului Orologiului" şi dezvoltă în multe privinţe idei comune cu arsenalul „noii drepte", cum ar fi cele ale anticomunismului, antiintelectualismului, elitismului şi ale biologismului ca mod de argumentare a acestuia, toate prezentate însă într-o viziune liberalistă. Philippe Malaud doreşte ca reprezentanţii „noii drepte" să contribuie la remedierea neajunsurilor concepţiilor vechii drepte cu ajutorul antropologiei întemeiate pe datele biologiei contemporane, care ar demonstra — după opinia sa — că omul „este mult mai puţin produsul educaţiei sale, şi deci al clasei sale sociale, cît produsul eredităţii sale" [7]. El năzuieşte să elaboreze o „doctrină liberală mai umană, fondată pe ştiinţele vieţii" [8], un „liberalism organic" [9].

Unele personalităţi mai mult sau mai puţin oficiale au luat poziţie critică faţă de concepţiile „noii drepte" şi au încercat o delimitare de această orientare prea grăbită să celebreze „legea celui mai puternic" [10]. În acelaşi sens s-a exprimat şi Barnard Stassi, vicepreşedinte al Adunării Naţionale Franceze [11] în vechea legislatură.

„Noua dreaptă" are comun cu concepţiile unor cercuri politice atitudinea elitistă, vizînd apărarea ordinii dominaţiei şi inegalităţii sociale, tendinţele etatist autoritariste, precum şi antimarxismul şi anticomunismul ca linie directoare.

La rîndul său, P.N.F. (Partidul Noilor Forţe), partid de extremă dreaptă, promovează în general aceleaşi idei politice, cu diferenţa că susţine, cum este şi firesc, primatul *acţiunii* politice, spre deosebire de reprezentanţii „noii drepte" pentru care «metapolitica» este cea care prevalează asupra politicii; totodată, P.N.F., ca formaţiune politică, se distanţează de „păginismul" propriu autorilor „noii drepte" şi recunoaşte iudeo-creştinismului o pondere însemnată în moştenirea spirituală a civilizaţiei occidentale.

Ideologia „noii drepte" are implicaţii politice chiar atunci cînd consideraţiile sale sînt de ordin filozofic, ele urmărind în modul cel mai direct fundamentarea propriilor poziţii politice antiegalitariste, antidemocratice, elitiste şi aristocratice, antimarxiste şi anticomuniste. *Concepţia filozofică generală* a reprezentanţilor „noii drepte" se originează într-un idealism şi relativism nominalist şi voluntarist extrem, chemat să justifice aspiraţiile politice cele mai nepopulare astăzi şi de-a lungul întregii istorii a omenirii, să sfideze cu cinism idealurile atît de scumpe popoare-

---

[3] Jean Claude Valla, *Une communauté de travail et de pensée*, în vol. *Pour une renaissance culturelle*, Editions Copernic, 1979, p. 23.

[4] *Ibidem*, p. 42.

[5] Jean Cau, *La droite devient «nouvelle», ah! la perfide*, în vol. *La Nouvelle Droite*, p. 358.

[6] Jacques Attali, *Pour une „nouvelle gauche", messagère de diversité*, în vol. *La Nouvelle Droite*, p. 204.

[7] Philippe Malaud, *La Révolution Libérale*, Masson, Paris, 1976, p. 102—103.

[8] *Ibidem*, p. 103.

[9] *Ibidem*, p. 145.

[10] Philippe Pontet, *La majorité et la „nouvelle droite"*, în „Le Monde", 9 octombrie 1979.

[11] Bernard Stassi, *Une incompatibilité de nature*, în „Le Monde", 12 iulie 1979.

or, cele ale egalității sociale și naționale, ale democrației, ale năzuinței spre o viață mai bună.

Axul principal în jurul căruia reprezentanții „noii drepte" își brodează considerațiile lor politice și ideologice este *respingerea ideii egalității*, considerată un concept fals, aflat în contradicție cu natura, cu datele științelor naturii. Acești ideologi interpretează ideea de egalitate într-un sens simplist, nivelator, ca încercare intenționată de aducere a oamenilor la același numitor, ca pierdere a individualității lor. Desigur, așa ceva nu există și nu poate exista în nici o societate, iar teoria marxistă este departe de o asemenea simplificare. Dar ideea de egalitate și concepția marxistă despre aceasta sînt prezentate în acest mod deformat tocmai pentru a le contrapune libertății și emancipării omului și a taxa regimurile și ideologiile cărora le este proprie ideea de egalitate socială, drept totalitariste, iar societatea socialistă ca negînd dreptul fundamental al omului la dezvoltarea personalității sale.

În lumea contemporană, în care asistăm la o explozie a inegalităților sociale și politice de tot felul, concepțiile „noii drepte" au ca funcție ideologică apărarea status-quo-ului din țările capitaliste și a decalajelor existente între diferite țări din punct de vedere al dezvoltării lor. În acest context, nu ne mai miră faptul că Louis Pauwels considera că „singura șansă pentru lumea a treia, marxistă sau nu, este compromisul cu superputerile occidentale", că progresul acesteia „trece prin neo-colonialism, pe baza bunelor afaceri reciproce" [12].

2. În lucrările lui Alain de Benoist și Louis Pauwels, cunoscuți reprezentanți ai „noii drepte", antidemocratismul era mai mult implicat. Ei manifestau, cu rare excepții, o anumită prudență în această privință. Antidemocratismul rezultă, mai ales, din poziția aristocratică și elitistă a acestora, din respingerea ideii de egalitate între oameni. Louis Pauwels, de exemplu, face chiar declarații de credință față de o democrație liberală sau, cum o numește el, „democrație democratică". Dar consideră democrația drept o excepție a istoriei, firescul în istorie fiind, după opinia lui, tirania, omul ca animal politic năzuind „din instinct spre absolutism" [13]. Iar în concluziile unei culegeri de texte ale unor adepți ai „noii drepte", intitulate *Renaissance de l'Occident?*, și purtînd semnătura-simbol Maiastra, inspirată din celebra sculptură a lui Brâncuși, se declară: „Democrația nu este deloc moartă. Ea este o forță prezentă și o valoare de viitor" [14]. O democrație a libertății însă, care să excludă ideea egalității.

Unii autori circumscriși ideologiei „noii drepte" au observat această ezitare și inconsecvență a protagoniștilor ei. Jean Cau, de pildă, consideră democrația ca ultim avatar al egalitarismului și „momentul ultim al decadenței noastre" [15], responsabila complotului împotriva inegalității naturale dintre oameni. Democrația nu ar fi decît laicizarea egalitarismului creștin [16].

În această privință se pronunță și grupul constituit sub denumirea *„Noua dreaptă franceză"*, în frunte cu Michel-Georges Micherth și François Richard, care se vrea „radicală" și consecventă în gîndire și acțiune din perspectiva unei poziții de dreapta. Acești „noi" ideologi își propun să rostească cu voce tare ceea ce „noua dreaptă", deși n-a încetat să gîndească, nu îndrăznește să susțină. Ei își expun concepțiile în lucrarea comună *Révolution droitiste*. Apreciind „noua dreaptă" a lui Louis Pauwels și Alain de Benoist ca pe un „furnicar de idei", cu care ei se înrudesc, Michel-Georges Micherth și François Richard îi reproșează însă faptul că o „critică explicită a democratismului n-a fost public pronunțată" [17].

Formularea unor poziții ideologice antidemocratice în lumea capitalistă contemporană nu este o pură întîmplare, în condițiile în care adîncirea crizei acestei societăți afectează și instituțiile sale democratice, într-o serie de țări avînd loc o restrîngere a rolului unor organisme democratice burgheze, cum este cel al parlamentului și o înclinare a balanței spre întărirea puterii executive, autoritariste. Asemenea concepții antidemocratice reflectă, de fapt, starea reală a democrației în societatea capitalistă actuală și tendințele evoluției sistemului politic burghez, trecerea lui spre un tot mai accentuat „etatism autoritar".

Care sînt argumentele pe care acești autori le aduc în sprijinul „revoluției de dreapta", a unei „revoluții" antidemocratice? Desigur, o asemenea „revoluție" care își propune să repudieze democratismul, — pe care îl copleșesc cu injurii și etichetări globale, străbătute de disprețul aristocratic pentru popor —, este un nonsens din punct de vedere politic și științific. Principalul argument adus de

---

[12] Louis Pauwels, *Lettre ouverte aux gens heureux et qui ont bien raison de l'être*, Editions Albin Michel, Paris, 1971, p. 101.

[13] Louis Pauwels, *Ce que je crois*, Paris, 1974, p. 252.

[14] Maiastra, *Renaissance de l'Occident?*, Plon, 1979, p. 319.

[15] Jean Cau, *Discours de la décadence*, Copernic, 1979, p. 16.

[16] *Ibidem*, p. 80.

[17] Michel-Georges Micherth, François Richard, *Révolution droitiste*, Editions Jupilles, 1980, p. 53.

M. G. Micharth și F. Richard împotriva democrației este identic cu cel formulat de Alain de Benoist și ceilalți adepți ai ideologiei „noii drepte" împotriva ideii de egalitate. Democrația, ca și egalitatea, consideră reprezentanții „noii drepte franceze" barează calea elitelor, opunîndu-se promovării lor. Desigur, precizează aceștia, ar fi vorba în cazul lor, de un „nou aristocratism", de un elitism radical altul decît cel al dreptei fasciste; ei ar avea în vedere, nu o elită a „voinței de putere", cocoțată la putere prin carierism și forță brutală, cu ajutorul armelor, ci promovarea unor individualități de excepție, care să se impună prin exemplaritate, creație, calități excepționale, despre „lideri înnăscuți", produs și sinteză ale naturii și culturii. Respingînd ideea democratismului, acești reprezentanți ai unei drepte „consecvente" apreciază liderii politici în sine, în mod abstract, în afara intereselor sociale, în afara unor clase sociale, în afara maselor populare pe care ele, personalitățile, trebuie, de fapt, să le exprime în activitatea lor.

În al doilea rînd, acești „noi" reprezentanți ai dreptei resping democrația și egalitatea socială pe motivul că un sistem politic bazat pe principii democratice și pe egalitate socială și politică ar avea ca rezultat masificarea oamenilor, uniformizarea și nivelarea calităților lor, unidimensionalizarea acestora. Ei consideră în mod fals că în promovarea democrației și egalității sînt interesați doar cei incapabili sau lipsiți de calități deosebite, dominați de spirit de mediocritate. În această viziune deformată, elitistă, democratismul nu ar fi decît „antinomia însăși a creației" [18], expresia cultivării unui ideal de viață mărginit, limitat, el ar „paraliza" potențialitățile creatoare și ar înăbuși personalitatea și individualitatea omului. Elitismul și aristocratismul abstract, duse la absurd de acești ideologi, resping lupta pentru democrație dusă de clasa muncitoare, de forțele progresiste ale lumii contemporane.

Or, realitatea istoriei contemporane demonstrează multilateral că democrația pe care o instaurează socialismul constituie cadrul politic propice al afirmării plenare a personalității umane, al valorificării autentice, sociale a capacităților creatoare ale membrilor societății și creează condițiile politice și sociale ca acestea să nu mai fie înăbușite și să rămînă doar simple posibilități, fără perspetiva reală de a deveni realități sociale și umane efective. Democrația constituie cadrul social-politic al promovării liderilor politici autentici, exponenți ai aspirațiilor celor mai nobile ale popoarelor. Climatul și praxisul politic democratic, respectat cu fermitate și fără posibilitate de abuz și încălcare, exercită o dublă influență asupra individului: pe de o parte, o acțiune de *socializare* și *integrare*, de *conștientizare* și *asumare* a aspirațiilor și imperativelor sociale și, pe de altă parte, una de *diferențiere*, de *remarcare*, de *obiectivare* într-un cadru social favorabil, de *valorificare* și *potențare* a calităților individului, participarea democratică mergînd în continuarea operei înfăptuită de factorii sociali educativi, a rolului determinant al muncii ca factor de educație. Realizarea personalității umane multilaterale într-un sistem autentic democratic, nu mai constituie — este adevărat — doar șansa unor indivizi de excepție, a unei elite, cum preferă adepții „noii drepte" astăzi. Caracterul profund umanist al democratismului socialist rezidă tocmai în faptul că acesta afirmă individualitatea umană multilaterală la scară socială nu numai ca excepție, ci ca regulă, într-un climat favorabil tuturor celor dotați.

Al treilea grup de argumente pe care protagoniștii „noii drepte franceze" le invocă împotriva ideii egalității sociale este de ordin ideologic. Ei consideră că un asemenea concept este ideologic fals, ca și cel de egalitate, mistificînd realitatea și relațiile sociale. Plecînd de la ideea justă, de provenință marxistă, că democrația a avut întotdeauna în istorie un caracter de clasă, fiind „un instrument de putere care nu se găsește în întregime în mîinile poporului, cum s-ar presupune, ci în serviciul unei anumite clase sociale bine delimitate" [19], acești ideologi resping democrația ca sistem de organizare politică și instituțiile republicane, pe care le consideră doar o „tentativă de aservire", falsă, un fel de impostură.

Desigur, remarcînd conținutul de clasă esențial al unei puteri de stat, caracterul limitat și contradictoriu al democrației în istoria anterioară a societății, nu trebuie să uităm că regimul democratic burghez a constituit și constituie, — în raport cu cele dictatoriale, fasciste —, cadrul în care clasa muncitoare a putut și poate să-și atingă mai ușor țelurile luptei pentru o viață mai bună și să influențeze viața politică, inclusiv deciziile fundamentale la nivel național și local. De aceea, lupta pentru democrație rămîne, în această orînduire, un obiectiv esențial al acțiunilor clasei muncitoare. Caracterul limitat, de clasă, al democrației burgheze, precum și faptul că democrația poate fi de diferite feluri, fie „socialistă, creștină, liberală sau capitalistă", cum arată cei doi autori, nu constituie un motiv pentru a respinge, în general, ideea de democrație și a o considera „un concept pervertit de la origine" [20]. Apoi faptul că democra-

[18] *Ibidem*, p. 69.

[19] *Ibidem*, p. 27.

[20] *Ibidem*, p. 28.

ția a avut un caracter îngust, de clasă, în istorie, fiind multă vreme o formă a exercitării puterii unei anumite clase exploatatoare, nu constituie prin sine un motiv de a o considera simplă „utopie", ineficace și irealizabilă în orice condiții. Democrația socialistă, deși are un caracter de clasă, pentru că promovează interesele și aspirațiile fundamentale ale oamenilor muncii, nu vine în contradicție cu năzuințele întregului popor, ci doar cu interesele străine de acestea. Să nu omitem nici faptul că oricît de formal și golit de conținut ar fi sistemul democratic într-o orînduire, el este preferabil — din perspectiva forțelor sociale subjugate — celui nedemocratic, de orice fel ar fi acesta, regim monarhic, fascist sau de alt gen, pentru că democrația permite, incomparabil mai mult, afirmarea și promovarea legală a propriilor aspirații și interese ale celor ce muncesc, dezvoltarea luptei pentru atingerea acestora.

Reprezentanții „noii drepte franceze" resping democrația ca sistem politic și pentru faptul că ea implică direct ideea de egalitate, inclusiv „egalitatea șanselor". Aici, argumentele lor se întîlnesc cu cele ale vechii drepte, reprezentată în Franța, înainte de război, de Charles Maurras și cu ale reprezentanților „noii drepte Louis Pauwels și Alain de Benoist. Charles Maurras, mentorul ideologic al vechii drepte franceze interbelice, respingea și el democrația pentru că ar reprezenta „guvernarea numărului", a cantității, în defavoarea calității și pentru că „predică un egalitarism contra naturii", ar viza să construiască „o societate formată din unități egale, care nu există și nu pot exista" [21]. De aceea, obiectivul său era de a smulge lumea din mrejele aspirației democratice. Alain de Benoist, deși nu se pronunță asupra democratismului în general, ceea ce-i și reproșează „noii" ideologi, consideră totalitarismul ca „produs al spiritului egalitar"[22], iar ideea egalității, în general, o idee totalitaristă pentru că ar afecta dreptul oamenilor la diferențiere.

Antidemocratismul apare, astfel, drept concluzia firească a pozițiilor de dreapta în politică. Respingînd democrația ca ideal de organizare politică și socială, reprezentanții „noii drepte franceze" își propun ca scop mărturisit, înscris în statutele sale, „distrugerea statului republican" și întoarcerea la monarhism, la un „monarhism libertar", în care individualitățile s-ar putea exprima în totalitatea lor. Asemenea proiecte coincid pe deplin cu concepția promovată de Louis Pauwels, care concepe ca ideal politic realizarea unei „monarhii elective", menit să marginalizeze „mesianismul comunist" și „pasiunea iacobină" [23]. Întoarcerea la trecutul aristocratic și monarhic, la „ceea ce a fost uitat" [24], cum se exprimă Pauwels, iată formula pe care ne-o propune cu privire la viitor „noua dreaptă" în ansamblul ei. Soluțiile oferite sînt, evident, conservatoare; ele nu aduc înnoiri, cu atît mai puțin o revoluție cum se pretinde, ci sînt antidemocratice și contrarevoluționare, în conflict profund cu năzuințele și aspirațiile autentice ale popoarelor.

3. „Noua dreaptă" încearcă să dea concepțiilor sale politice o proiecție internațională, cu deosebire europeană. Strategia internațională vizată rămîne europocentristă și anticomunistă. Antidemocratismul în plan intern trebuie să aibă ca rezultat, în viziunea lui Pauwels, o Europă de monarhii, un euromonarhism contrapus eurocomunismului, care să acționeze unitar, în raport cu restul lumii, cu amenințările externe. Pentru realizarea unei asemenea unități europene ar fi necesari trei fermenți: *un dușman comun*, care să amenințe existența statelor europene și împotriva căruia ele să se apere în mod coordonat; *un mit* care să le definească identitatea și o *forță motrice* capabilă să refacă unitatea Europei [25]. În ceea ce privește amenințarea comună la care ar fi supuse popoarele Europei, ideologii „noii drepte" vorbesc despre o presupusă „agresivitate" a comunismului sovietic. De aceea, ei plănuiesc — împotriva oricărei logici, a elementarului bun simț în politică — o Europă unită, de la Atlantic la Urali, fără și împotriva Uniunii Sovietice.

La aceasta ei adaugă așa-zisul mit al identității europene, considerat a fi „generator de o ideologie înnoitoare și mobilizatoare" [26], „prin regăsirea surselor geniului european" [27] și apt să instituie un „model original de societate" bazat pe „veritabila ierarhie a valorilor", pe „legături organice de complementaritate între popoare și elite" [28], pe o ierarhie strictă a funcțiilor politice, militare și productive, pe puterea elitei, nu a poporului.

---

[21] Charles Maurras, *Mes idées politiques*, Fayard, Paris, 1937, p. LVII.

[22] Alain de Benoist, *Les idée à l'endroit*, Editions Libres, Hallier, 1979, p. 160.

[23] Louis Pauwels, *Comment devient-on ce que l'on est?*, Paris, Stock., 1978, p. 197.

[24] *Ibidem.*

[25] Club de l'Horloge, *Les Racines du Futur. Demain la France*, Masson, Paris, 1977, p. 247.

[26] Alain de Benoist, *L'Europe retrouvée*, în Maiastra: *Renaissance de l'Occident*, Plon, Paris, 1979, p. 316.

[27] Louis Pauwels, *La crise des idéologies*, în vol. Maiastra: *Renaissance de l'Occident*, Plon, Paris, 1979, p. 34.

[28] Club de l'Horloge, *Les Racines du Futur. Demain la France*, Masson, Paris, 1977, p. 256.

Această strategie mondială a „noii drepte" face însă total abstracție de diversitatea condițiilor istorice și social-economice, de inegalitățile și deosebirile de nivel ale dezvoltării economice între țările europene, nemaivorbind despre faptul fundamental al existenței unor țări cu orînduiri sociale diferite, care determină sisteme de valori, idealuri și obiective de dezvoltare atît de deosebite între ele. La acestea se mai adaugă și existența unor blocuri militare opuse, existența unor trupe străine pe teritoriile unor state europene. Imaginea falsă propusă de reprezentanții „noii drepte" cu privire la proiecția Europei în lume nu numai că nu ține seama de realitățile existente în Europa, dar abate atenția popoarelor acestui continent de la amenințările reale existente, de la pericolul politicii mperialiste de forță și dictat, de la contradicțiile interimperialiste și de la natura de clasă a regimurilor politice din statele occidentale.

A propaga ideea refacerii unei „Europe imperiale", așa cum încearcă „noua dreaptă", ascunde în fond tendințele imperialiste ale unei drepte franceze care vrea „să joace cartea europeană" în condițiile în care schimbarea raportului de forțe pe plan mondial îi rezervă Franței un rol în rînd cu celelalte națiuni. Dar așa cum am văzut, ideea de număr democratic, ideea de egalitate și de democrație i-a displăcut dintotdeauna dreptei, atît pe plan intern, cît și pe plan internațional. „Noua dreaptă", care-și recunoaște deschis izvoarele istorice și consideră egalitatea dușmanul ideologic principal, este consecventă cu sine și în proiecțiile sale strategice mondiale.

EXPLICAȚIA CREATIVITĂȚII CULTURALE LA FREUD

DE

DUMITRU MATEI

Apariția recentă în versiune românească, la Editura didactică și pedagogică și de asemenea la Editura Univers a două cărți cuprinzînd textele freudiene cele mai relevante * pentru aportul teoretic al marelui savant vienez, ne oferă un binevenit prilej de a încerca o prezentare critică, fie și foarte succintă, a concepției lui Sigmund Freud asupra *creativității culturale*. Este, desigur, de înțeles că pornind de la interpretarea freudiană a *creativității* vom lua cunoștință și de coordonatele concepției freudiene asupra creației literare și artistice. Pentru a desprinde însă și particulariza conceptul creativității la Freud trebuie să facem un ocol: este indicat să ne luăm ca punct de plecare, oricît de paradoxal ar părea, modul în care este concepută și investigată originea umanității și *creația umană în genere* (morală, artistică, științifică, filozofică, religioasă etc.).

1. Prima teză a sistemului interpretativ freudian cu implicații directe în ordinea fenomenelor sociale [1], privește „identitatea de structură a psihicului uman", anume în înțelesul că toți oamenii au o aceeași structură libidoulă, că toți se supun acelorași legi psihologice. Dar Freud pornește, după cum este cunoscut, de la studiul treptei infantile, de la datele psihologiei genetice, pentru ca, din acest punct, să ofere explicația formelor arhaice, originare ale umanității. Omul primitiv, în consecință, poate fi explicat, ca și omul contemporan, prin cercetarea vieții libiduale, prin metamorfoza libidoului (sfera afectivității, „energia pulsională care stă în legătură cu tot ceea ce s-ar putea numi dragoste", fie că e vorba de dragostea sexuală sau de dragostea de sine, de dragostea de părinți sau de copii, de atașamentul față de idealurile umane etc.). Prin urmare, specia

* Sigmund Freud, *Introducere în psihanaliză, Prelegeri de psihanaliză, Psihopatologia vieții cotidiene*, traducere, note și studiu introductiv de Leonard Gavriliu, București, Edit. didactică și pedagogică, 1980, 594 p.; Sigmund Freud, *Scrieri despre literatură și artă*. Traducere și note de Vasile Zamfirescu, București, Edit. Univers, 1980, 345 p. Vezi în acest sens studiul introductiv citat al lui Leonard Gavriliu și, de asemenea, studiul cu același titlu apărut în „România literară" din 4 sept. 1980 semnat de Gheorghe Brătescu.

[1] Cf. Sigmund Freud, *Totem et tabou*, Paris Payot, 1924.

umană și instituțiile sociale care o particularizează urmează o cale evolutivă în conformitate cu fazele vieții libidinale. La originile umanității vom găsi, în consecință, momentele care marchează evoluția eului la copil: *traumatismul nașterii, erotismul oral, erotismul anal, stadiul narcisic, complexul Oedip* și *complexul castrării.*

Potrivit cercetărilor psihanalitice freudiene, traumatismul nașterii se manifestă printr-o lungă perioadă de neliniște a copilului. Observațiile se încheagă în jurul ideii că, după naștere, „copilul este un angoasat", că el este marcat de teamă în mediul obiectelor și, mai ales, în absența mamei. Strigătele și apelurile sale ar traduce nostalgia existenței paradisiace în pîntecele mamei. Prin extensiune și generalizare, traumatismul nașterii ar fi prezent și la originile umanității: în fața forțelor necunoscute și ostile ale naturii, oamenii primitivi se vor fi refugiat în grote și peșteri — aceste imagini ale pîntecului matern.

În ceea ce privește erotismul oral, psihanaliza freudiană a observat că suptul la sînul mamei procură copilului plăceri care nu țin doar de actul nutriției [2]. Ar fi vorba de prima formă a voluptății, o stare afectivă pe care copilul tinde s-o prelungească chiar și atunci cînd nu simte nevoia de hrană. Pe treapta de început a umanității, faza erotismului oral ar avea drept corespondent grija deosebită pentru hrană și canibalismul.

Erotismului anal îi urmează complexul narcisic. Ceea ce particularizează această fază a vieții libidinale constă în faptul că, nemaiputîndu-se fixa asupra mamei, libidoul infantil se fixează asupra eului. Copilul începe a crede în atotputernicia eului său, descoperind astfel, în gesturile și în cuvintele sale o anumită putere. Cînd dorințele nu i se mai realizează, copilul își imaginează că este înconjurat de o lume populată de forțe ostile și capricioase. El se repliază astfel asupra sa însuși și începe a se delecta cu o existență imaginară. „Narcisismul explică mentalitatea primitivă. Încă incipientă, inteligența este dominată de afectivitate. Subiectivul se confundă cu obiectivul; dorințele sînt atît de puternice, încît antrenează credința în realizarea lor. Gestul și cuvîntul sînt eficace prin ele însele. Aceasta este baza magiei" [3]. Evident, în versiunea lui Freud.

În raport cu celelalte faze ale vieții libidinale, complexul Oedip marchează un progres în viața afectivă a copilului, anume în sensul că libidoul, afectivitatea, se fixează asupra altei persoane. În spiritul concepției freudiene, complexul Oedip desemnează, în istoria individuală, momentul atașării afective de o ființă umană exterioară sub impulsul plăcerii sexuale. Părinții sînt primele obiecte ale acestui atașament. Băiatul, în consecință, începe a nutri o dragoste incestuoasă față de mamă, iar pentru tată — adversitate izvorîtă din sentimentul rivalității. Actul de constituire a umanității ca umanitate ar avea la bază, în viziunea lui Freud, jocul forțelor libidinale. Potrivit ipotezei sale — o ipoteză în care Darwin este prezent cu „principiul selecției sexuale" — hoarda antropoidă primitivă aflată în stare de sălbăticie este dominată de „tatăl primitiv", personaj violent, care, rezervîndu-și în exclusivitate femeile, își alungă fiii pe măsură ce aceștia pretind participarea la viața sexuală. Tensiunea dintre tată și fii se explică prin complexul Oedip. Acțiunii de reprimare a instinctelor sexuale de către tată îi urmează, în chip firesc, revolta fiilor. Conflictul se rezolvă în favoarea fiilor care-și vor ucide tatăl și-l vor devora. Prin „festinul totemic" — absorbția fizică a „strămoșului" — se realizează mult rîvnita identificare cu el. Dar, în virtutea ipotezei în discuție, uciderea tatălui induce în psihicul fiilor sentimentul culpabilității, sentiment care va reactiva și intensifica respectul față de tatăl ucis. Așadar, actul prin care fiii obțin eliberarea instinctelor se încheie cu „reinstaurarea" tatălui (sub forma obiectelor și animalelor totemice), prin asumarea liberă a interdicțiilor care le fuseseră anterior impuse. Ei renunță de bună voie să beneficieze de victoria lor asupra tatălui, reprimînd în ei pornirile incestuoase. În această „supunere retrospectivă" a fiilor, în această „interiorizare" a tatălui s-ar afla, potrivit ipotezei freudiene, *originile îndepărtate ale moralității și legii,* ale conștiinței sociale în genere. Instituția prohibirii incestului generează însă o alta: *totemismul.* În imaginația lor bîntuită de remușcări, tatăl ucis este identificat cu un animal oarecare [4]. Fiii își interzic și interzic oricui să-l ucidă, gîndind că acel animal este adevăratul strămoș al hoardei. Dar primul *tabu* (reprimarea pornirilor incestuoase și interzicerea uciderii animalului totemic) dezvoltă consecințe mult mai importante, și anume, în primul rînd, faptul că libidoul nu se mai fixează asupra mamei, ci asupra fraților, act prin care acesta se desexualizează. În acest transfer vede Freud *baza sentimentului de solidaritate socială.* În spiritul concepției freudiene, instituțiile sociale (interzicerea incestului, exogamia, totemismul etc.) și-ar avea originea în procesele psihice care particularizează complexul oedi-

[2] S. Freud, *Introducere în psihanaliză. Prelegeri de psihanaliză, Psihopatologia vieții cotidiene,* p. 269—271.

[3] Roger Bastide, *Sociologie et psychanalyse,* Paris, P.U.F., 1972, p. 39.

[4] S. Freud, *Totem et tabou,* p. 50.

pian. Transferul energiei libiduale de la mamă la fraţi explică, pe de altă parte, caracterul primei societăţi umane, explică *matriarhatul*, şi anume prin necesitatea de a împiedica recrudescenţa complexului oedipian. Să notăm deocamdată că în concluziile lucrării sale „Totem şi Tabu", Sigmund Freud scrie, răspicat, următoarele: „...aş putea încheia şi rezuma această rapidă cercetare, spunînd că în complexul Oedip regăsim, deopotrivă, *începuturile* religiei, moralei şi artei" [5].

Defectele capitale ale doctrinei sociologice freudiene sînt *biologismul* şi *anistorismul*. Luîndu-şi ca premisă explicativă fundamentală primatul comportamentului erotic (complexul Oedip), Freud s-a angajat — în ceea ce priveşte explicarea genezei însăşi a umanităţii şi a psihismului uman, a societăţii, culturii şi civilizaţiei — în construcţia unei *ipoteze* interpretative ale cărei suporturi faptice şi teoretice nu au de loc forţa necesară unei validări ştiinţifice. Vulnerabilitatea punctului de vedere freudian în chestiunea determinată a genezei omului ca om, a civilizaţiei şi culturii umane rezultă, mai întîi, din faptul că bogata complexitate istorică dar şi teoretică a „originilor" este ajustată simplificator la o „necesitate" de ordin natural — în speţă biologică — şi, ca urmare, în favoarea unui singur factor. De bună seamă că „necesitatea naturală" (instinctele) a prezidat geneza omului şi a societăţii umane (fenomene concomitente), dar Freud transformă cu mult prea mare uşurinţă un factor cauzal de natură biologică, desigur real şi important, într-un factor determinant în ordine socială. Din cele de mai sus s-a putut limpede observa că tot ceea ce Freud încearcă să explice prin complexul Oedip sînt procese şi fenomene care se situează, prin excelenţă, în sfera suprastructurii. Tabuul incestului este, indiscutabil, un fenomen ideologic cu orientare normativă apărut în perspectiva *necesităţii sociale* care cerea alinierea grupului uman la un acelaşi sistem de valori. Interdicţia ca interdicţie nu putea să apară în afara societăţii, deci în chip de sine stătător, nu putea să nu aibă la bază o conştiinţă morală, oricît de primitivă ar fi fost. Lăsînd întreaga explicaţie în seama factorului biologic, Freud a răsturnat logica istoriei şi a lucrurilor, considerînd că „tabuul iniţial" a stat la originea moralei, şi nu invers, că tocmai ordinea morală a grupului — o ordine constituită social — a condus la tabuul incestului. Tabuul este un efect social şi nu cauza societăţii. Acest lucru a fost demonstrat riguros de antropologul francez Claude Lévi-Strauss. Într-adevăr, cum s-ar putea explica instituirea „tabuului iniţial" fără să evocăm procesele, de natură socială prin excelenţă, de constituire a familiei şi a coeziunii ei? Sau exogamia? Afirmaţia lui Freud, anume că „tendinţele sociale ele însele nu s-au născut decît dintr-un amestec de elemente egoiste şi erotice" — această teză *fundamentală a sociologiei freudiene* — a fost divers contestată. Nimeni nu mai acreditează astăzi, nici chiar cercurile ortodox psihanalitice, explicaţia originilor societăţii, ale civilizaţiei şi culturii umane prin ipoteza „hoardei primitive" şi a „paricidului originar". Bronislaw Malinowski, marele antropolog englez, care, un timp, a fost încîntat de ipoteza freudiană, a sfîrşit prin a i se opune cu vehemenţă. Etnologul francez P. Marquet nu pregetă — la rîndul său — să califice ipoteza în discuţie a lui Freud drept fantezistă şi, implicit, absurdă. El spune că „sub raportul exprimării teoretice, teza lui Freud ţine, desigur, mai mult de un roman decît de o explicaţie ştiinţifică. Cele două postulate pe care se bizuie — hoarda primitivă şi paricidul originar — nu par deloc acceptabile" [6].

Reacţia sociologilor şi antropologilor contemporani s-a concretizat, într-adevăr, în termeni de o deosebită severitate. Un tablou aproape exhaustiv cuprinzînd obiecţiile aduse, mai recent, modului freudian de a explica geneza societăţii, a civilizaţiei şi culturii a fost alcătuit de Roger Bastide, deşi cu vădita intenţie de a concilia punctul de vedere freudian, oarecum ameliorat, cu teoriile sociologice şi antropologice mai noi, inclusiv cu tezele materialismului istoric [7].

În economia sociologiei freudiene legătura de cauzalitate trece direct din substratul biologic, din sfera energiilor instinctuale, în domeniul sociologicului. Am văzut mai sus modul în care, pornindu-se de la fazele vieţii libiduale infantile, s-ar putea explica geneza instituţiilor sociale, apariţia magiei, totemismului şi a religiei, a sentimentului de solidaritate socială, a legii şi moralităţii [8]. Din perspectiva unei viziuni mărturisit anistorice, Freud afirmă fără echivoc, că „dezvoltarea civilizaţiei ne apare ca un proces de un gen cu totul particular, care se desfăşoară deasupra umanităţii... Este posibil să caracterizăm acest proces prin modificările pe care trebuie să le suporte elementele fundamentale bine cunoscute care sînt instinctele omului, instincte a căror satisfacere constituie mereu sarcina economică a vieţii noastre" [9].

---

[5] *Ibidem*, p. 215 (s. ns. — D.M.).

[6] P. Marquet, *L'etnographie*, în *Histoire de la Science*, vol. I, Pléyade, N.R.F., Paris, 1963, p. 1526.

[7] Roger Bastide, *op. cit.*, p. 84—106.

[8] Vezi Vasile Dem. Zamfirescu, *Etică şi psihanaliză*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1975.

[9] S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, Denoël, 1934, p. 83.

2. Modelul explicativ freudian în ceea ce privește creația culturală în genere își are temeiul, de asemenea, în dinamica activității psihice, și, nu mai puțin, în dinamica infrastructurii bio-psihice.

Prin urmare, potrivit punctului de vedere freudian, în energia libidoulă, în dinamica internă a forțelor energetice specifice libidoului trebuie să căutăm originea faptelor de cultură, așadar cadrul genetic ultim care explică posibilitatea creației și creativității umane în genere [10]. La baza oricărui act uman de creație ar sta, deci, *sublimarea* — act psihic care se traduce prin punerea în libertate a unei anumite cantități de energie pe o anume direcție creatoare de cultură. Se pune însă întrebarea relativă la posibilitatea însăși a sublimării.

Forțele de primă importanță în viața individului uman — consideră Freud — sînt instinctele: foamea, setea, instinctul sexual, nevoia de repaus și somn etc. (așa-zisele „instincte de auto-conservare primară"). Marca ireductibilă a acestor instincte este dată de marea lor autonomie, anume în înțelesul că sînt înnăscute și conduse de o finalitate biologică ce intră în acțiune fără concursul *eu*-lui, al conștiinței. Să reținem însă că, în teoria freudiană în discuție, „instinctul" și „pulsiunea" sînt noțiuni corelative: *tot ceea ce este instinctiv se constituie ca activitate pulsivă.* Freud introduce aici o distincție. El consideră că instinctul este o funcțiune — vitală, se înțelege — dar și un sistem de forțe care poate fi investigat din punct de vedere energetic. Din acest unghi, instinctul îi apare ca o *energie potențială*, iar pulsiunea ca *un factor activ* care tinde în permanență spre satisfacție, deci spre echilibru și destindere. Pulsiunea este, așadar, un act care, pornind de la insatisfacție sau, altfel spus, de la *tensiune* conduce la plăcerea satisfacției, la descărcarea energiei și la restabilirea echilibrului energetic. Jocul forțelor instinctuale constă, în consecință, într-o permanentă acumulare și descărcare de energie. Orice perturbare a echilibrului energetic — fie sub forma nevoilor, fie sub forma dorințelor — reclamă satisfacția care, odată produsă asigură condițiile interne optime de desfășurare a procesului vital. Preluînd „principiul constanței" de la Fechner, Freud consideră în acest sens că tendința organismului este prin excelență aceea de a menține tensiunile la un nivel constant. Orice dereglare gravă în sistemul forțelor instinctuale și psihice conduce în mod necesar la nevroză. Teoria freudiană a nevrozelor, în treacăt fie spus, are ca punct de plecare teoria dinamică a pulsiunilor, teorie din unghiul căreia Freud concepe instinctul ca un sistem *sui generis* de tensiuni și contradicții. Să precizăm însă că, în spiritul concepției freudiene, pulsiunea sexuală (erotică în sensul cel mai larg al termenului, întrucît sexualul nu se reduce la genital) [11] constituie centrul acestui sistem, de fapt baza sa energetică. Creativitatea umană — în genere — are ca substrat bio-psihologic un *conflict* și, în mod necesar *tentativa de soluționare* a acestuia. Cînd Freud afirmă că morala, dreptul, arta, religia, știința și filozofia sînt „expresii" sau „derivări" (cu înțeles de „deviații") ale complexului Oedip, el înțelege că aceste sfere superioare ale spiritului uman se fundează pe o contradicție, și anume pe contradicția, și tensiunea dintre dorința incestuoasă și, transgresarea ei, dintre dorință și prohibirea ei. Se pune, desigur, întrebarea în legătură cu rațiunea în virtutea căreia Freud, în cercetarea faptelor de cultură, și-a ales ca principiu explicativ pulsiunea sexuală (erotică în general).

Marea importanță pe care fondatorul psihanalizei a acordat-o pulsiunii sexuale (erotice) în interpretarea faptelor de cultură a fost explicată prin faptul că, în raport cu instinctele de auto-conservare primară" (foamea, setea, componenta posesivă a pulsiunii sexuale etc.) acest tip de pulsiune se particularizează printr-o mare „plasticitate" [12]. Freud pune un accent deosebit pe „mutabilitatea formei exterioare" a pulsiunii sexuale pe „transmisibilitatea" ei în domenii mai îndepărtate. Ca „pulsiuni naturale", foamea și setea nu pot primi o „satisfacție simbolică". Aceste instincte cer o satisfacție reală și se consumă, în consecință, în forma lor primitivă. În schimb, pulsiunea sexuală poate face loc unei „satisfacții de substituție", unei „satisfacții simbolice", și anume printr-un act de transpunere a ei într-un domeniu spiritual dat. În legătură cu pulsiunea instinctuală — în general — Freud introduce o precizare foarte importantă: pulsiunea, de orice natură ar fi, nu creează energie și nu este, prin urmare, sursă de energie. Ea nu face decît să imprime o anumită direcție acțiunii de *transformare* de către individ a energiei existente în corp. Dar transformarea pulsiunii nu se poate efectua decît prin *sublimare*.

Conceptul de *sublimare* este cheia interpretărilor freudiene (și psihanalitice în general) în domeniul faptelor de cultură. Freud însuși a precizat dintru început că sublimarea *nu izvorăște* din pulsiunea sexuală. Ea este

[10] S. Freud, *Introducere în psihanaliză...*, ed. cit., p. 312.

[11] S. Freud, *Introducere în psihanaliză...*, cap. „Dezvoltarea libidoului și structurile sexuale", p. 274—287)

[12] Sigmund Freud, *Introducere în psihanaliză...*, p. 292.

și trebuie să fie înțeleasă ca o deturnare a acestei pulsiuni spre alte scopuri. Or, schimbarea de scop este implicit, o schimbare de obiect. Actul deturnării își găsește condiția de posibilitate în capacitatea pe care o are pulsiunea sexuală de a putea să înlocuiască scopul său imediat prin scopuri non-sexuale. Actul sublimării pune de fapt — în concordanță cu teoria dinamică a pulsiunilor — o problemă de transformare și de reinvestire a energiei libiduale. Teoria psihanalitică freudiană precizează însă că nu orice transformare și reinvestiție de energie este, *ipso facto* și o sublimare. În consecință, nu orice individ posedă capacitatea și „arta" de a sublima. În spiritul concepției lui Freud, se poate vorbi de sublimare numai atunci și acolo unde satisfacerea pulsiunii are loc printr-un act de *substituție*. Esența sublimării constă în capacitatea omului și a acțiunilor sale de a proiecta energia pulsională *ca act spiritual*, de a o spiritualiza și de a o integra, astfel, în sistemul raporturilor sociale și în judecățile sale de valoare. Așadar, actele de substituire pot fi calificate ca sublimări numai dacă sînt admise în sistemele de evaluare ale societății. Dar dacă — așa cum semnalam mai sus — condiția de posibilitate a sublimării constă în capacitatea pulsiunii sexuale de a se fracționa și de a împrumuta alte căi de descărcare decît cea specifică ei, ea este posibilă, deopotrivă, și pentru că pulsiunea sexuală relevă, pe de altă parte, incapacitatea de a obține, în cadrul social constituit, o satisfacție completă. Freud conchide că, din cauza exigențelor pe care le impune societatea, din cauza „refulării originare" (complexul Oedip), sublimarea pulsiunii sexuale stă la baza instaurării culturii. Acest proiect explicativ necesită însă o completare. Unul din factorii care prezidează actul sublimării este *cenzura*. În viziunea lui Freud, cenzura deține funcția de a bloca trecerea tendințelor asociale și de a le arunca în inconștient în zona *Sinelui* pentru a le reprima. Dar cenzura nu are doar o funcție de reprimare. Indirect, ea deține o funcție pozitivă pe direcția actului de sublimare, și anume în înțelesul că ea forțează energiile libiduale să se deghizeze pentru a putea trece nestingherite și nepedepsite în conștiință. În acest fel, cenzura se află la originea „derivărilor" și „simbolismelor" și devine creatoare prin deplasările pe care le impun pulsiunile instinctuale, prin canalizarea investițiilor și reinvestițiilor de energie pe o direcție simbolică consonantă cu socialul.

Iată, foarte pe scurt, modul freudian de a explica geneza faptelor de cultură: arta, ca și ansamblul fenomenelor culturale în genere, este o construcție și o „formațiune substitutivă", este o „formație reacțională" la complexul Oedip, una din căile (ca și știința, filozofia și religia) de deturnare în care se descarcră pulsiunea sexuală inhibată. Acesta este sensul afirmației freudiene potrivit căreia „în complexul Oedip, regăsim, deopotrivă, începuturile religiei, moralei și artei".

3. Tezele cu privire la originea societății, culturii și civilizației, ca și cele referitoare la structura și activitatea aparatului psihic și instinctual, trebuie considerate ca tot atîtea premise ale „esteticii" freudiene. Nu este vorba, de bună seamă, de o estetică dăltuită și fundamentată în maniera și după tipicurile tradiționale, ci de prelungirile și consecințele *concepției freudiene (dată ca un Weltanschauung)*, în cîmpul artei. Am putea spune, fără să exagerăm, că estetica lui Freud constă, de fapt, în modelele pe care le propune, mai ales pentru *creația și receptarea artistică*. În opera sa vom întîlni, așadar, un corp de idei și concepte clar articulate despre „creație" și „artist" (romancieri, poeți, pictori, sculptori), despre „sentimentul estetic" și „plăcerea estetică". Interesul și constanța cu care Freud s-a ocupat de procesul creației artistice se explică prin aceea că lectura psihanalitică a operei de artă are drept țel dezvăluirea artistului refulat, considerîndu-se că tocmai „complexele" (impulsurile asociale în genere) pe care artistul le-a refulat (le-a depus în inconștient, la nivelul cel mai profund al personalității) provoacă „efectul de afect puternic enigmatic" asupra amatorului de artă.

Artistul își exprimă viața lui psihică în „fantasmele eroului". Dincolo de ele, psihanaliza caută cu insistență fantasmele autorului lor, impulsul dorințelor refulate, inconștiente. De aceea, în viziunea lui Freud, opera de artă este întotdeauna un fel de „memorie involuntară". Dar dacă la baza oricărui act de creație stă complexul Oedip, cum se explică marea diversitate și varietate a producției artistice, variabilitatea ei și în timp și spațiu, evoluția artei în genere? Prin diferențele care survin în gradul de refulare, prin variația refulării în funcție de timp și spațiu, în funcție de exigențele morale și culturale proprii autorilor și diferitelor societăți și epoci istorice. Între epoca artistică a lui Sofocle și cea a lui Shakespeare ar fi, prin urmare, o distanță definită doar prin diferențele intervenite în modurile refulării, de „progresele" pe care refularea le-a înregistrat în substanța afectivă a umanității.

În legătură cu *refularea* și *sublimarea* psihanalitică, Lucian Blaga are cuvinte de dezaprobare. „Adepți ai unei gîndiri, oarecum ritual fixate, ei (psihanaliști — n.ns. D.M.) pun un accent exagerat pe cauzalismul mecanic al conținuturilor refulate... Am spus: refularea există. Și adăugăm: conținuturile psihice, odată refulate, e sigur că nu încetează cu aceasta de a fi elemente active în viața noastră psihică. De aici pînă la afir-

mațiunea că ele *determină*, ca un *deus ex machina*, forma și structura personalității, e însă un salt la care psihanaliștii se hotărăsc fără real suport. Saltul e ilariant căci raportul dintre fapte e tocmai invers: forma și structura personalității psihice determină modul și natura refulărilor, sau chipul cum un individ își soluționează de la caz la caz problema refulărilor impuse de împrejurări" [13].

Modelul interpretativ freudian s-a impus, indiscutabil, prin ceea ce a imprimat ca noutate în cîmpul psihologiei europene, prin luminile noi pe care le-a proiectat asupra universului „de adîncime" al psihicului uman. Că psihanaliza a atras atenția asupra unor realități psihice peste care viziunea rațională tradițională așternuse nenumărate tabuuri, este un lucru de nimeni astăzi contestat. Inacceptabil s-a dovedit a fi însă biologismul și anistorismul lui Freud, tendința de a explica istoria creativității umane exclusiv prin psihologie. Evident, nu investigarea realității psihice este gravă. „Gravă pentru investigația psihanalitică rămîne însă *inflația realității psihice*, tendința de a explica totul pe această cale, eludîndu-se alți factori exteriori care situează omul între semiologia plăcerii și semiologia realității" [14].

Logica determinismului freudian în ordinea creativității umane este dată de primatul libidoului și se bazează pe dinamica și pe transformările energiilor libiduale. Este însă vorba, evident, de un proiect reducționist: considerate în absența oricărui raport cu procesul istoric real, faptele de cultură în genere, multitudinea și diversitatea lor, cultura umană în ansamblul ei nu sînt altceva, după cum s-a spus, decît „avataruri ale complexului Oedip". Ordinea formelor superioare ale conștiinței umane este derivată din jocul forțelor instinctuale. Fisura metodei și a doctrinei freudiene rezidă, în primul rînd, în generalizarea proceselor morbide la interpretarea și înțelegerea registrelor atît de complexe ale civilizației și culturii.

[13] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, București, Edit. pentru literatură universală, 1969, p. 24.

[14] Cf. Traian Herseni, *Literatură și civilizație*, București, Edit. Univers, 1976.

Aut—Aut

(Italia)

Nr. 177–178

Pornind de la Lacan

Din sumar: GIAMPIERO COMOLLI, Doamne, nu vezi ce arde? Despre alienarea subiectului în domeniul transformărilor subiective; SILVIA VEGETTI FINZI, Topologia sexualității și anularea feminității; PIER ALDO ROVATTI, Pentru o folosire a lui Lacan. Notă asupra puterii și cunoașterii; FRANCO RELLA, Corp și limbaj. Notă asupra filozofiei lui Lacan; GIOVANNI BOTTIROLI, Structuralismul și strategia la Jacques Lacan. O interpretare a „Scrisorii furate"; ANTONIO CASELLA, Limbajul eliptic—„*senza*"; SERGIO BENVENUTO, Jocul impar. Cu privire la epistemologia lacaniană; PIETRO BELLASI, Oedip după Oedip; înstrăinarea și moartea conform seminarului lui Lacan; MAURIZIO FERRARIS, Memoria și repetiția în gîndirea lui Lacan; FRANCA D'AGOSTINI, Lacan, imaginarul și problema metafizicii.

Nr. 179–180

Despre imaginea postmodernă

Din sumar: ALESSANDRO DAL LAGO, Metamorfoza socialului și strategia subordonării; FRANCOISE CASTEL, ROBERT CASTEL, ANNE LOVELL, Societatea psihiatrică avansată; GUSTAVO GOZZI, Distrugerea relației sociale. De la Wittgenstein la Luhmann; CARLO FORMENTI, Imaginarul științific a lui Lyotard; ANTONIO CASELLA, Ordinea și fluctuațiile. „Noua alianță" a lui Ilya Prigogine; DANIELE COMBONI, „Răspunsul este da, însă nu-mi amintesc întrebarea; Despre „Raportul" Nora-Mine.

Dialectica

(Elveția)

Nr. 1/1980

Din sumar: B. WINTERS, Opinia rezonabilă; M.S. GRAM, Problema duplicării la Kant; G. M HOTTOIS, Itinerariul deontic al lui G.H. von Wright; P. P. SWIGGERS, „Adevărul analitic": *de dicto* și *de dicto dicti*.

Nr. 2/1980

Din sumar: JOSEPH C. PITT, Hempel *versus* Sellars despre explicație; DANIEL ROTHBART, Popper contra inductivismului; BENNISON GRAY, Popper și cea de-a 7-a aproximație: problema taxonomiei; PAUL TIBBETTS, Elementul subiectiv în descoperirea științifică. Popper și opoziția la „epistemologia tradițională."

Nr. 3/1980

Din sumar: ALFONS GRIDER, Despre logica relațiilor; D. GOLDSTICK, Sinonimia cognitivă; JOSEPH L. ESPOSITO, Convenție, invenție și necesitate; M. GLOUBERMAN, Cauzalitate, cunoaștere și tipologie istorică; SHELDON RICHMOND, O dezbatere despre unele teorii ale reprezentării prin imagini.

Nr. 1–2/1981

Din sumar: M. MEYER, Deducția transcendentală a categoriilor: impactul lor asupra idealismului german și a neopozitivismului; J. VUILLEMIN, Trei filozofi intuiționiști: Epicur, Descartes, Kant; L.W. BECK, Uniformitatea naturii în concepția lui Kant; H.E. ALLISON, Schematismul transcendental și problema sinteticului apriori; R. HOWELL, Prima teorie critică a lui Kant despre obiectul transcendental; J. HINTIKKA, Kant despre existență, predicație și argumentul ontologic; E. STENIUS, Kant și apriorismul matematicii; I.R. SILBER, Kant și rădăcinile mitice ale rațiunii; O. HÈFFE, Problemele unei etici transcendentale; W. RÖD, Posibilitatea unei cauzalități izvorîte din libertate, pe baza presupozițiilor kantiene; H. LAVENTER, Rolul și valoarea sistematică a sentimentului de respect în etica lui Kent; G. PRAUSS, Teoria lui Kant despre atitudinea estetică.

1781 — CRITICA RAȚIUNII PURE — 1981

PROIECTUL CRITIC; ANCORĂRI ÎN „PROFAN"

DE

VASILE TONOIU

În istoria agitată a culturilor și civilizațiilor, așezările durate gîndului au fost deseori puse în pericol. Cîte intenții și chiar practici nesăbuite de distrugere a lor, și nu numai simbolică! Retorica justificării deghiza mobiluri „profane" în rațiuni „sfinte": dacă numai diluează marea Carte (una privilegiată de tradiție, de conjunctură...), înseamnă că sînt inutile, iar dacă se abat de la Ea sau o contrazic, sînt periculoase. Oricum, să fie nimicite.

Filozofii n-au fost mai toleranți, cu osebire cei care au vrut să lecuiască spiritul de boala speculației incontrolabile și partizane, să pună capăt disputelor dintre „secte" și „erezii" care pervertesc gîndirea sănătoasă, pentru a aduce, *în sfîrșit*, filozofarea pe calea cea bună. Astfel, David Hume *(An Inquiry Concerning Human Understanding)* formula în termeni sentențioși, de o conciziune și severitate fără drept de apel, consecințele extreme ale principiilor empirismului intransigent: „Cînd parcurgem biblioteci, pătrunși de aceste principii, ce ravagii trebuie să facem! Dacă luăm în mînă un volum oarecare — de teologie sau de metafizică, de pildă, — să ne punem întrebarea: conține el un raționament abstract privind cantitatea sau numărul? Nu. Conține un raționament experimental privind probleme de fapt și de existență? Nu. Să-l încredințăm focului căci nu poate conține decît sofism sau iluzie:".

Ce s-ar fi ales sau s-ar alege din însuși volumul lui Hume dacă ar fi să fi fost judecat după acest precept? S-ar putea el salva doar prin aceea că, aparținînd unei instanțe critice metateoretice, s-ar autodisloca din seria a ceea ce îi constituie referentul destinat arderii, pentru a servi unui scop preventiv și unui efect „terapeutic"? Cît de operantă a fost o atare prevenire sau lecuire a minții de „speculație" ne-o arată mai noile valuri de criticism logic și lingvistic în care răzbate încă ceva esențial din spiritul concepției humeiste.

Mai toate filozofiile de vocație universalistă, aletico-pedagogică își vedeau rostul în a face curățenie și a instaura ordine prin degajarea unei stări primordiale (neviciate istoric, cultural sau psihic) a facultăților umane de cunoaștere în vederea restabilirii exercițiului lor valabil sub garanția și controlul unei instanțe absolute de legitimitate. Caracterul esențialmente antropocentric al acestei inspirații își găsea teren de afirmare în cadrul procesului complex de „secularizare" a gîndirii filozofice: din slujnică a religiei filozofia aspira la o poziție arbitrală neatîrnînd de nici o autoritate străină în raport cu instanța de legitimitate instituită și reprezentată de ea însăși în numele Omului (experiență, lumină naturală a spiritului, rațiune pură etc.).

Filozofiile anterioare nu mai contau, de regulă, decît ca semne ale rătăcirii și erorii, demne de pasiunea colecționarilor de prostii sau a teratologilor „noosferei". Doctrinelor filozofilor greci care creează școli („secte" și „erezii") și se angajează în dispute, li s-ar putea aplica, după Bacon, cuvintele ironice cu care l-a apostrofat Dionisie — tiran al Siracuzei — pe Platon: „vorbe de bătrîni fără ocupație, adresate unor tineri fără experiență". Neînțelegerile dintre filozofi, deosebirile chiar dinlăuntrul școlilor aveau pentru Bacon valoare de simptom indicînd felul „bolii" și locul „intervenției": drumul de la simțuri la intelect n-a fost bine trasat. Demolția sistematică a prejudecăților (cele patru specii de idoli) trebuia să pregătească intrarea în împărăția omului, bazată pe științe, intrare care „nimănui nu este îngăduită decît aceluia

Rev. filoz., XXVIII, 4, p. 433—470, București, 1981.

care a devenit asemenea unui copil" [1]. La rîndul său Locke considera că înainte de a porni la cercetări care ne pot repede conduce la fundături generatoare de dispute indecidabile, „este necesar să verificăm propriile noastre posibilități și să vedem care sînt chestiunile cu care intelectul nostru ar fi în măsură să se ocupe" [2]; prin meșteșug și trudă să ieșim din ființarea nemijlocită în ceea ce ne face să vedem și să pătrundem toate celelalte lucruri (cum ar fi ochiul și intelectul) pentru a cerceta „originea, certitudinea și întinderea cunoașterii umane, împreună cu temeiurile și treptele credinței, opiniei și asentimentului" ...[3]. Mai înainte, pe continent, Descartes trasa planul, nu mai puțin ambițios, de a examina „toate adevărurile la a căror cunoaștere poate ajunge rațiunea umană", pentru a nu mai fi tot timpul „nesiguri de ceea ce poate mintea noastră și pentru ca nici aceasta să nu acționeze eronat și la întîmplare" [4]. Iată o îndeletnicire nobilă în raport cu care înclinația de a admira „teoriile sublime și profunde ale filozofilor" nu este decît un viciu atita timp cît nimeni n-a cercetat îndeajuns fundamentele pe care se sprijină. Capacitatea noastră de cunoaștere, una și aceeași dintotdeauna, sediul unei „lumini naturale" egal împărțite tuturor, trebuie readusă la obîrșia ei de lumină și îndrumată metodic astfel încît să nu mai fie loc pentru tot felul de certuri zadarnice. Cînd doi oameni au păreri diferite despre același lucru, este sigur că cel puțin unul se înșală; se pare chiar, crede Descartes, că nici unul nu are știință, căci dacă raționamentul unuia ar fi cert și evident, s-ar impune în cele din urmă și intelectului celuilalt.

La aproape două secole după Francis Bacon, Kant își resauma, cu o nouă vigoare, proiectul critic al cunoașterii de sine a rațiunii capabilă să instituie „un tribunal care s-o garanteze în pretențiile ei legitime, dar care să poată respinge toate uzurpările ei neîntemeiate nu prin hotăriri arbitrare, ci după legile ei eterne și imuabile..." [5]. Și el se reclamă, în chip semnificativ, chiar de la Bacon, din a cărui Prefață la *Instauratio magna* își face motto-ul la ediția a doua a *Criticii rațiunii pure*. Dorim — scria Bacon — ca oamenii „să fie convinși că noi nu clădim temeliile unei secte filozofice ca oricare alta sau ale unei plăcute distracții, ci pe acelea ale bunăstării și demnității omenești".

Metafizica de pînă atunci îi apare și lui Kant drept arena unor certuri fără sfîrșit rezultînd din erorile și contradicțiile în care intră rațiunea atunci cînd se folosește de principiile ei dincolo de orice limită a experienței. Mai vechile încercări de a pune capăt acestor dispute (de exemplu aceea a lui Locke, printr-o *fiziologie* a intelectului omenesc) nu au izbutit, apreciază Kant, întrucît i s-a atribuit metafizicii în mod fals o genealogie empirică (nașterea ei din experiența vulgară comună). De aceea metafizica n-a încetat să-și mai afirme pretențiile, și totul recăzu în „viermănosul dogmatism". Nu o critică a cărților și sistemelor vrea Kant să întreprindă, ci una care să meargă la „adevărata" genealogie a metafizicii: o critică a „capacității rațiunii în genere cu privire la toate cunoașterile la care poate năzui *independent de orice experiență*, prin urmare rezolvarea problemei posibilității sau imposibiltății unei metafizici în genere și determinarea atît a izvoarelor cît și a sferei și limitelor ei, toate acestea însă din principii" (p. 13).

Prin obiective și destinație imediate, critica viza o schimbare radicală a metodei de pînă atunci a metafizicii: nu încă un sistem al științei înseși, dar întru aducerea filozofiei pe drumul sigur al unei științe. Folosul ei ar fi deci deopotrivă negativ și pozitiv, și ar ține de găsirea unui *juste milieu* între dogmatism și scepticism. Dogmatismul păcătuiește prin folosirea rațiunii pure, într-o „delirantă pasiune de a ști", fără o examinare prealabilă a ceea ce deține prin propria sa natură, după „metoda" unei dibuiri între simple concepte, care extinde nejustificat aplicarea principiilor dincolo de orice experiență, generînd astfel aserțiuni lipsite de temei. Așa se face că acestora li se pot opune altele tot atît de verosimile, ceea ce duce la scepticism. Dacă sub dominația dogmaticilor puterea metafizicii era despotică, întrucît „legislația purta încă urmele vechii barbarii, ea degeneră, prin războaie interne, încetul cu încetul în completă *anarhie*, și *scepticii*, un soi de nomazi care disprețuiesc orice cultivare statornică a pămîntului, rupeau din cînd în cînd legătura civilă" (p. 12).

Să observăm că substanța metaforelor la care recurge Kant atît în respingerea dogmatismului și scepticismului, cît și în susținerea acestei „științe speciale transcendentale" care ar fi *Critica rațiunii pure* (împreună cu posibilitățile noi pe care le deschide ea în domeniul exercițiului practic al rațiunii)

---

[1] Francis Bacon, *Noul Organon*, Edit. Academiei, 1957, p. LXVIII.

[2] John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, I, Edit. științifică, 1961, p. 2.

[3] *Ibidem*, p. 13.

[4] René Descartes, *Reguli utile și clare pentru îndrumarea minții și cercetarea adevărului*, Edit. științifică, 1964, regula a VIII-a.

[5] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Edit. științifică, 1969, p. 13. În continuare trimiterile la această lucrare se vor opera prin indicarea, între paranteze, a paginii respective.

provine în mare parte din ideologia morală și mai cu seamă din cea politico-juridică proprie modului universalist în care noua forță socială în ascensiune — burghezia — își proiecta aspirații și interese încă insuficient conturate în specificitatea lor de clasă, sub forma și în numele Rațiunii, Esenței, Legitimității umane. Deși interpretează, cum era și de așteptat, filozofia kantiană ca apropiindu-se cel mai mult de filozofia creștină (= de esența, de intențiile profunde ale creștinismului), și prin aceasta o supune unei valorizări preferențiale care pune surdină celorlalte vibrații ale discursului kantian, ale complexului (și virtual infinitului) său mesaj, Jean Lacroix sesizează cu pătrundere că efortul lui Kant tinde să substituie în filozofie *stării de natură* o *stare juridică* în care războiul să fie înlocuit de procedura, și victoria de o sentință arbitrală. În timp ce știința ajunsese cu Newton la o stare de drept ce permitea certitudini obiective, universal valabile, metafizica rămăsese la o stare de fapt: înfruntări de opinii, oscilații între dogmatism și scepticism. În intimitatea ființei și geniului său, Kant este omul *dreptului*. Studiindu-l separat, filozofii și juriștii n-au știut să descopere unitatea inspirației sale [6].

Însuși textul kantian abundă în expresii revelatoare de această inspirație îndemnînd la o programatică „lectură simptomală" care să umple, cu o coerență proprie, absențele: imaginea centrală a „tribunalului" avînd a justifica rațiunea în pretențiile ei legitime, și căruia totul trebuie să i se supună; omul ca ordine a inteligibilului, ca „putere de a se determina de la sine", ființă esențialmente legiuitoare în cunoaștere și acțiune, care trebuie să-și cunoască drepturile și datoriile pentru a se ridica, prin cultură, la adevărata sa demnitate.

Pe alocuri întreprinderea critică este descrisă în termeni de univers domestic, amintind de gospodarul meticulos, îngrijit ca fiecare lucru să fie pus la locul lui, potrivit cu întrebuințarea ce i se cuvine. Mai general, coloratura juridică dominantă a mediului care presupune, primește și (parțial) organizează proiectul critic își găsește completări firești în nuanțe împrumutate muncii de cultivator, artizanului și constructorului, sferei de motivații și manifestări ale unei „societăți civile" pe cale de constituire: esențialismul antropologic care o idealizează face ca întreprinzătorul și filistinul să se întrunească în „omul socotit" rîvnind tihna legitimității. În *Teoria transcendentală a elementelor* — spune Kant — „am evaluat materialul de construcție și am stabilit pentru ce fel de edificiu, pentru care înălțime și soliditate ajunge acest material". În schimb în *Metodologia transcendentală* interesează mai puțin materialele și mai mult planul. Dar acum sîntem avertizați să nu ne aventurăm orbește într-un proiect oarecare care ar putea depăși eventual toate puterile noastre. În același timp nu putem renunța la construirea unei locuințe solide. Nu ne rămîne decît „să facem devizul pentru o clădire în raport cu provizia de materiale care ne este dată și care totodată este adecvată trebuinței noastre" (p. 543).

Intelectul pur este ca o țară pe care filozoful pretinde a o fi cercetat cu grijă în fiecare din părțile ei, a o fi măsurat și a fi determinat în ea fiecărui lucru locul lui: țară care este o insulă, pe care natura a închis-o în hotare imutabile. Trebuie să ne întrebăm „cu ce titlu posedăm această țară și cum putem să ne considerăm asigurați împotriva tuturor pretențiilor dușmane" (p. 244). Cercetarea critică face ca intelectul, care poate progresa și fără ea atunci cînd este ocupat numai cu aplicarea lui empirică, să fie „sigur de drepturile și de posesiunea lui", să nu mai depășească „hotarele domeniului" (p. 249) pe care îi este îngăduit să se exercite. Într-un „supliment la dialectica transcendentală" Kant spune că ideile rațiunii pure nu pot fi niciodată dialectice în sine; numai folosirea lor greșită face ca din ele să rezulte pentru noi o aparență înșelătoare: „căci ele ne sînt date prin natura rațiunii noastre și este imposibil ca acest tribunal suprem al tuturor drepturilor și pretențiilor speculației noastre să conțină el însuși amăgiri și iluzii originare" (p.520). Totuși nu i se pare lipsit de importanță faptul de a fi „redactat amănunțit actele acestui proces" (conflictul Ideilor transcendentale) pentru ca, depuse în arhiva rațiunii omenești să poată fi evitate în viitor erori similare (p. 540). Întreg sistemul de amăgiri și iluzii care se găsește în rațiunea pură, unite prin principii comune, nu mai poate fi remediat prin *cenzură*, este necesară o *legislație specială* (p. 546).

Totul culminează în misiunea educatoare a Criticii-tribunal, capabilă să determine și să judece drepturile rațiunii în genere după principiile *instituției ei prime*. În lipsa acestei critici, rațiunea rămîne oarecum în stare naturală: numai prin *război* își poate ea impune sau asigura afirmațiile și pretențiile. „Critica, dimpotrivă, luînd toate hotărîrile din regulile fundamentale ale propriei instituții, și autoritatea acestora nefiind pusă la îndoială de nimeni, ne procură liniștea unei stări legale, în care nu trebuie să tratăm litigiul nostru decît pe cale de *proces*". În primul stadiu disputei i se pune capăt printr-o *victorie* efemeră și aparentă, în cel de-al doilea, printr-o *sentință* care „lovind aici în însăși sursa disputelor trebuie să asigure o pace eternă" (p. 569—570). Kant se situează

[6] Jean Lacroix, *Kant et le kantisme*, P.U.F., Paris, 1973, p. 12.

cu bună ştiinţă în linia de gîndire a lui Hobbes: trebuie părăsită starea de natură (o stare de nedreptate şi violenţă) pentru a ne supune constrîngerii legale — una care ne limitează libertatea doar pentru a o face compatibilă cu binele public. Însuşi faptul de a supune ideile judecăţii publice ţine de „dreptul originar al raţiunii omeneşti, care nu cunoaşte alt judecător decît raţiunea omenească universală însăşi, în care fiecare îşi are votul lui" (p. 570).

Exemplele ar putea continua. E aproape surprinzătoare această reacţie în lanţ prin explozia unor imagini şi metafore-nucleu care invadează „albul" incomparabilei raţiuni pure şi al incomparabilei critici transcendentale la care ar trebui s-o supună filozoful. Spun *albul* pentru că, luate după conceptul lor, raţiunea pură şi critica transcendentală sînt de o radicalitate în care nu mai este loc decît pentru ceea ce ţine prin sine, dincolo de indivizi şi istorie, de situări şi condiţionări culturale şi psiho-sociale. Cît priveşte raţiunea pură: un fel de „zero" transcendental, spontaneitate originară autofondatoare şi generativă, putere conţinîndu-şi bătaia şi limita fără să fie ea însăşi antrenată în metamorfozele a ceea ce instituie prin indivizi aparţinînd unor spaţii şi timpuri determinate; un „zero" constituant şi regulativ, instituitor în ordinea fundamentelor şi ocupînd o poziţie arbitrală autonomă; laborator pur, posibilizant şi adeveritor de toată întruchiparea reuşită, rămasă în rezervă ori ratată. Cît priveşte critica transcendentală: un fel de „zero" al purităţii examenului celuilalt „zero" considerat nu în funcţionarea lui empirică ci în posibilitatea apriorică. Nu mai este nici *tabula rasa* a empiriştilor, nici *fiziologia* intelectului, deşi se încredinţează unor nu mai puţin fictive *genealogii* atît referitor la cunoaşterea în genere cît şi la „metafizică".

Substanţa metaforelor inductoare (şi, în altă ordine, simptomatice) de care vorbeam ancorează „albul", „zero"-ul, „incomparabilul", „radicalitatea" transcendentale, pe o cale ocolită şi oarecum transfiguratoare, în biografie şi istorie. *Critica* ni se înfăţişează atunci, dincolo de mediul ei esoteric, de examenul suveran condus întru eternitate, drept întreprindere situată comportînd premise, opţiuni şi obiective care o fac a timpului şi locului ei, deschizînd-o astfel altor timpuri şi locuri. Juridicul — în care fuzionează politicul şi moralul — este pentru *Critică* o ideologie-vehicol, o ideologie-ghid, mediu disimulator şi revelator în care se înrădăcinează şi în care produce efecte proprii, modalitate de luare „vulgară" în primire a esotericului. Dar pentru a-l converti în „cheie" a lecturii, înţelegerii şi interpretării — de altfel, oricît de importantă, una între altele — trebuie să-l considerăm înainte de toate ca loc privilegiat de articulare şi paradigmă a „misterului" (iluziei) unui „drept originar al raţiunii omeneşti". Aşa cum a arătat Marx, ideologia juridică a burgheziei în formare răstoarnă raporturile reale proiectîndu-le în universalitate şi autonomie formale, suprimă istoria efectivă şi diferenţele actuale „profane" în imperiul idealizat al raţiunii şi libertăţii inerente naturii umane. Odată operată răsturnarea, filozofia — care va fi putut s-o şi asiste infuz — se aşază în ea, o locuieşte ca pe un mediu la început exterior de fiinţare încă preindividuată. Ulterior ea secătuieşte şi epurează acest mediu interiorizîndu-l printr-o elaborare speculativă pe baze proprii. De aici şi aparenţa unei radicale auto-susţineri. Tocmai prin intermediul iluziei juridice — ea filtrează sui-generis toate celelalte elemente ale situaţiei kantiene de filozofare (inclusiv cele ştiinţifice) — are loc instituirea raţiunii pure ca tribunal suprem, a indivizilor umani reali, vii, „aşa cum acţionează, cum se manifestă activ în cadrul anumitor limite, premise şi condiţii" (Marx) în subiect transcendental care-şi transgresează în mod suveran-arbitral fiinţa empirică.

Dar „lectura simptomală" în acest registru nu ne poate restitui „absenţele" decît străpungînd iluzia însăşi printr-o critică a ideologiilor pornind de la o concepţie materialistă asupra istoriei. Tribunalul suprem al raţiunii pure, subiectul transcendental (constituant şi regulativ) prelungesc în idee infinită (o idee care poate fi şi altfel reactualizată), suprimă şi ipostaziază, ridică la rang de absolut stări de fapt şi de drept care comportă geneze psiho-culturale şi socio-istorice, condiţionări şi diferenţe ireductibile. Am putea spune că tribunalul suprem kantian şi conflictele de opinie stau într-un raport analog cu statul reprezentativ burghez şi societatea civilă: ceea ce statul suprimă la nivelul său, în felul său politic (diferenţele de cultură, de religie, de proprietate...), consfinţeşte şi apără la nivelul propriei sale baze reale [7]. Aşa cum legea transfigurează şi impune ca interes şi voinţă universale interese şi voinţe situate, determinate, tot astfel raţiunea pură transfigurează şi impune ca universală o raţiune istoriceşte determinată în limitele unei tradiţii pe care o suprimă în felul ei dar o şi consfinţeşte. Este drept, Kant ţinteşte mai departe de dreptul pozitiv, istoric — spre unul originar, corespunzător naturii umane în genere. El chiar speră în împlinirea vechii dorinţe de a descoperi o dată „în locul infinitei varietăţi a legilor civile, principiile lor..."

---

[7] Vezi Marx, *Contribuţii la problema evreiască*, în K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. I.

(p. 285). Dar însăşi această speranţă — ca şi obiectul ei — desăvîrşeşte fictiv o ficţiune iniţială.

„Iluzia" juridică, din care am făcut aici loc privilegiat de articulare şi paradigmă a „misterului" acelui „drept originar al raţiunii omeneşti" pe care Kant vrea să-l codifice, nu este de fel o simplă aberaţie subiectivă sau o născocire arbitrară a indivizilor. Produs istoric şi componentă a procesului care a produs-o, produs şi componentă de explicat şi de clarificat (de făcut transparente raţional) pe calea unei abordări pozitive („treze") a istoriei globale, ea are totodată o indispensabilă valoare simptomatică: anunţă şi informează în felul său realităţi mai profunde pe care le vădeşte şi le ascunde ca printr-o aceeaşi mişcare. Să ne reamintim, din perspectiva acestei sugestii de „decriptare" posibilă şi cu siguranţă parţială a proiectului critic, viguroasele analize făcute de Marx genezei istorice a ideologiei juridice moderne (burgheze), a ficţiunii genealogiilor (individualist-psihologice sau esenţialist-antropologice), a mitului originilor, a ideii de subiect universal în dubla sa postură: de cetăţean (universalitate formală, juridico-politică) şi de individ (membru al „societăţii civile" care îşi apare sieşi origine absolută, spontaneitate care, în tot ceea ce întreprinde, „se bizuie doar pe sine" [8]. În măsura în care criticismul kantian a crescut şi în mediul unor astfel de motive şi problematici ideologice, idealist-anistorice, pe care le-a *transformat* într-un mod propriu, analizele lui Marx (sau altele de o inspiraţie asemănătoare, îmbogăţite prin informaţii şi proceduri azi disponibile) sînt de o incontestabilă utilitate. Nu sînt lipsite de interes nici analizele mai strict economice ale lui Marx. Desigur, ar fi simplist să presupunem existenţa unei relaţii univoce şi direct cauzatoare de la economic la filozofic, sau chiar, mai slab, a unei sinergii care le-ar plasa în cîmpul unor corespondenţe funcţionale şi simbolice precise. Dincolo însă de orice ipoteză ontologică explicit formulată în această privinţă, putem semnala unele analogii de „fizionomie" (un anumit *aer de familie*, ar spune Wittgenstein) potenţial sugestive. Să ne gîndim, de exemplu, la reconstituirea genezei istorice a unor determinaţii (relaţii) economice obiective şi la replica ei în planul abstracţiilor teoretice mai mult sau mai puţin ştiinţifice, al aparenţelor ideologice ori al reprezentărilor practice comune: muncă abstractă, valoare, bani, fetişism al mărfii şi banilor etc. În cadrul mai larg al practicii social-istorice, practica economică se sedimentează şi ea în scheme şi paradigme, în motive tectonice de organizare a experienţei nu numai în orizontul gîndirii economice. Printr-un efect de inducţie difuză ţinînd de însăşi ponderea acestei practici în producerea şi reproducerea indivizilor, relaţiilor sociale, modurilor de viaţă, ele pot servi de susţinere tacită, de „pre-comprehensiune" inconştientă pentru un ansamblu indefinit de angajări ale gîndirii conştiente, reflectate. Or tocmai în funcţie de *formele sociale dominante* ale acestei practici, putem aduce la suprafaţă scheme, paradigme şi motive tectonice care au putut anima informal pînă şi viziuni şi discursuri filozofice aparent detaşate complet de orice sferă a vieţii „profane"; putem, de asemenea, da seama de unele transferuri de mecanisme ale înstrăinării din viaţa practică în cea „speculativă". Cît de sporit ar ieşi de aici înţelesul unor metafore de genul: „Logica, acest ban abstract al spiritului", sau „puterea aparent transcendentală a banilor" [9], sau „fetişismul abstracţiei"!

Este aici numai un exemplu de regim de lectură şi cale de acces spre *Critica raţiunii pure*, care nu epuizează nici pe departe semnificaţia criticismului kantian. Ea ne atrage atenţia, mai ales, asupra decalajului dintre conştiinţa de sine a criticismului şi conştiinţa secundă pe care i-o putem procura deschizîndu-l, prin prelungirea sugestiei juridice, unei critici materialist-istorice a ideologiei juridice (mai general: unei înţelegeri materialist-istorice a genezei abstracţiilor şi „plăsmuirilor" culturale); asupra decalajului, de asemenea, dintre premisele dogmatice (doctrinare) ale criticismului şi premisele sale reale, transfigurate-disimulate ideologic şi operînd tacit; dintre pretenţiile de radicalitate a atitudinii critice şi ceea ce în ordinea de fapt a fost acceptat fără critică, avînd drept rezultat particular restabilirea în bună măsură a vechii metafizici. „Kantianismul — observă Mircea Florian — care pretindea că a pus capăt disputelor nesfîrşite şi a pus bazele unei „filozofii eterne", a făcut filozofia mai haotică decît era înainte şi decepţiile ce urmează pretenţiilor exagerate, încă mai mari" [10].

[8] Deşi în realitate, cum observă Marx, pentru a se afirma ca individ izolat care se bizuie doar pe sine, omul societăţii moderne „face uz de toate mijloacele prin care devine o fiinţă universală şi colectivă" (*Bazele criticii economiei politice*, Edit. politică, 1972, vol. I, p. 446); sau, în altă parte: „Universalitatea individului nu ca existentă în gîndire sau în imaginaţie, ci ca universalitate a relaţiilor sale reale şi ideale. De aici decurge şi înţelegerea propriei sale istorii ca proces" (Idem, vol. II, Edit. politică, 1974, p. 34).

[9] Vezi Marx, *Bazele criticii economiei politice*, ed. cit., p. 82.

[10] Mircea Florian, *Scrieri alese*, Bucureşti, Edit. Academiei, R.S.R., 1968, p. 242–243.

Atitudinea critică, dincolo de figura particulară și limitată în care a fixat-o Kant, invită filozofia la o explicitare a propriilor sale condiții: nu condiții *a priori* în sens tare, nu ale Rațiunii în genere (transcendentale), ci istorice, socio-culturale, ideologice, psiho-sociale, axiologice și epistemice pentru a le supune examenului în contexte auxiliare, pentru a le *controla* și *domina* intervenția în numele unor exigențe realiste de justețe, adevăr, autenticitate; la un alt nivel, pentru a înțelege mai profund disputele și controversele a căror miză este departe de a fi curat filozofică, aletică, ludică sau dezinteresat pedagogică. Nu vom mai putea atunci închide problematica filozofiei (respectiv a criticii) într-un schematism care conține dinainte principiile unei rezolvări apodictice. În filozofia transcendentală, afirmă Kant, nici un pretext de ignoranță inevitabilă și de profunzime insondabilă a problemei nu poate scuti de obligația de a răspunde la ea temeinic și complet. Ca știință rațională pură, filozofia transcendentală se sustrage incertitudinilor, aproximațiilor, ipotezelor provizorii inevitabile atunci cînd obiectul problemelor apare în experiență ca obiect real și reclamă o cercetare în sensul științelor naturii: „problemele transcendentale nu permit decît soluții transcendentale, adică din pure concepte *a priori* fără cel mai mic amestec empiric" (p. 502). Închizînd prematur raționalul instituit într-o poziție suveran-arbitrală, și presupunînd necritic că rațiunea, în aprioritatea ei constitutivă și regulativă de cunoaștere, nu se poate sustrage unui inventar sistematic ordonat („nimic nu ne poate scăpa aici, fiindcă ceea ce rațiunea produce complet din ea însăși nu-i poate rămîne ascuns, ci este pus în lumină de către rațiunea însăși, de îndată ce am descoperit principiul comun" p. 17), Kant se poate flata, cu suficiență, a fi descoperit și cucerit rațional acel pămînt al nimănui unde să poată ridica locuința „păcii eterne". Judecînd însă prin prisma condițiilor de care vorbeam, ceea ce Kant proclamă apodictic: „toate problemele pe care le pune rațiunea pură trebuie să fie absolut rezolvabile și scuza cu limitele cunoașterii noastre, care în multe probleme ale naturii este inevitabilă și totodată justă, nu poate fi permisă aici" (p. 535) — este conținut dinainte în premisele sale dogmatice și ia, pentru noi, aspectul unei decizii pragmatice informate de o opțiune, o opinie, o „ipoteză" susceptibile de a fi re-gîndite într-un orizont al atitudinii critice altfel practicate. Situația ne amintește de dogmele altor variante, mai noi, ale criticismului care și ele au putut pretinde o „rezolvabilitate completă", fie și negativă, a problemelor (și o eliminare definitivă a „certurilor") metafizice, printr-o analiză, de această dată, nu transcendentală, ci logică și lingvistică.

Ori de cîte ori în înaintarea sa critica transcendentală pare a fi tulburată de chestiuni care ar înclina-o spre „ipoteze", spre luări de poziție implicînd opțiuni, credințe și opinii, spre cercetări „de fapt" în spațiul cărora s-ar putea invoca ignoranța, limitele cunoașterii etc. — astfel de chestiuni sînt mai degrabă înlăturate ca prost puse sau sînt reformulate pentru a li se putea da un răspuns apodictic, în loc să fie angajate în perspectiva unei cunoașteri-valorizări-decizii *situate* în orizonturi comportînd libertăți și constrîngeri relativ determinate, în particular a unor cercetări sau măcar presupoziții rezonabile de ordin bio-psiho-sociologic, antropologic și cultural (de exemplu referitoare la aspecte și mecanisme genetice ale funcțiilor cognitive). „Dar despre particularitatea intelectului nostru de a nu înfăptui unitatea apercepției *a priori* decît cu ajutorul categoriilor și numai în acest mod și în acest număr al lor, nu se poate indica nici o rațiune, — declară Kant — tot astfel cum nu se poate spune de ce avem tocmai aceste funcții ale judecății și nu altele sau de ce timpul și spațiul sînt singurele forme ale intuiției noastre posibile" (p. 140, vezi și p. 15, 271). Eventuala „opinie" sau „rațiune", dar care se situează în afara drepturilor filozofiei transcendentale, departe de a ne orienta în direcția mai sus indicată, capătă o turnură decepționant necritică, așa cum se vede și din scrisoarea lui Kant către Marcus Herz (26 mai 1789): „dacă vrem să judecăm despre originea acestor facultăți, deși o atare cercetare este cu totul dincolo de limitele rațiunii umane, nu putem indica alt fundament decît divinul nostru creator" [11].

Or tocmai în legătură cu astfel de chestiuni (în a căror formulare critica transcendentală este deja prezentă nu numai ca perspectivă globală, dar cu toate certitudinile și presupozițiile ei nediscutate), șansele de luciditate și realism ale angajamentului filozofic țin în mod esențial de deschiderea deliberată la ansamblul experienței, practicii și cunoașterii umane, cu tot ceea ce este în ele probat și problematic în diverse grade. Urgența practică, intelectual-morală a intervenției filozofice care nu poate și nu trebuie să aștepte instaurarea unei părelnice „cunoașteri de fapt" complete, nu justifică nici suprimarea chestiunilor de fapt nici invocarea, drept ultim fundament, a „divinului creator"; ea invită la asumarea lucidă și responsabilă a riscului unei angajări niciodată perfect asigurate, dar modestă și exigentă, avertizată de ceea ce lasă și nu poate să nu lase deschis: de altfel

[11] Cf. Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, P.U.F. Paris, 1971, p. 35.

nu numai în ordinea cunoașterii, inclusiv a cunoașterii de noi înșine și a cunoașterii cunoașterii, ci a tot ce este omenesc. Chestiunea: „cum se face că noi sîntem ceea ce sîntem?" este infinită și nu poate primi o comprehensiune-explicație ultimă, definitivă. Abandonînd acest ideal metafizic de inteligibilitate este mai înțelept să „convocăm" întru clarificarea chestiunii toate instanțele relevante (cognitive, axiologice, pragmatice...) care îi conferă o bună finitudine, să parcurgem traseele parțiale dar constructive și să elaborăm sinteze coerente, esențialmente deschise, admițînd că orice spor de lumină proiectează noi umbre, indică noi lacune, ridică noi probleme. „Convocarea" și sintezele coerente inteligibile nu merg de la sine: trebuie *puse la cale* prin observarea și practicarea consecventă a consecințelor abandonării idealului metafizic (în speță a acelora care devin incompatibile cu întrebarea, deja informată ideologic-mitic sau religios, asupra *originii* facultăților de cunoaștere). Pentru a evita arbitrarul, decizia prin decret autoritar, iluzia necesitară a fundamentului ultim, o filozofie de intenție realistă are a-și face din sintezele deschise deja realizate — în stabilirea cărora a și jucat un rol activ, de ferment și ghid — unul din elementele inalienabile ale situației sale de plecare și *mediu euristic* al opțiunilor, al strategiilor discursive de înaintare, răsfrîngere și control. Dar nici filozofiile de intenție realistă nu corespund, în fapt, unei vizări exclusiv și strict cognitive a existenței în sensul cel mai larg, ca și cum n-ar face decît să prelungească, cu maximum de precauțiune, vederile științifice asupra realului, unificîndu-le într-o ontologie așa-zicînd globală. De aceea nici ele nu sînt de primit și de judecat exclusiv și strict după norme-exigențe ale cunoașterii asigurate. Chestiunea: „cum se face că noi sîntem cea ce sîntem" — ne descumpănește, prin contrastul dintre forma domestică (familiară) a interogației și radicalitatea sălbatică (expatriantă, cu un cuvînt al lui Wittgenstein) a atitudinii de radicală asumare-de-sine în care ne pune efectul global de perplexitate: o asumare insecularizantă, de parcă am fi izgoniți din orice locuință, din orice „la noi acasă". Este ca și cum ar trebui să re-facem, urgent, aici și acum, o genealogie care să ne dea *dreptul* la existență, să ne spună *originea, rostul* și *destinația necesare* (dacă nu să ne releve drept o „pasiune inutilă", un „eșec radical"). Felul de a formula interogația (cum se face că?) și semnificația de suprafață a presupoziției sale (sîntem ceea ce sîntem) generează o perplexitate-obstacol care blochează perspectiva bio-psiho-sociogenetică, precum și cea cosmogenetică; este disimulată dimensiunea ontic-instauratoare (creatoare) a omului în și prin propria lui istorie, a omului ca *praxis* și prin *praxis*, inclusiv a omului-filozof (a celui care interoghează). Asumîndu-și intenția realistă, filozofia va putea întîmpina această chestiune în orizontul unei deschideri sistematice la perspectiva și dimensiunea de care vorbeam, și totodată se va putea situa pe ea însăși, mai lucid, ca opțiune-angajare nu atît contemplativă cît provocatoare în raport cu „ceea ce sîntem": *proiecție* și *creație* de omenesc.

Dacă nu este posibilă o critică absolut radicală, care să se erijeze în instanță irecuzabilă și universală, o critică în posesia unui referențial a toate și autofondator (evidențe ireductibile, forme, norme, reguli și criterii de raționalitate invariabile, supra-istorice etc.), lecția criticismului kantian ar putea a fi astfel formulată: o filozofie este cu atît mai critică cu cît reușește să expliciteze mai complet și mai lucid propriile ei presupoziții și premise — pentru al căror examen critic să indice, la nevoie să creeze, contexte apropriate — și cu cît conștientizează și controlează mai în cunoștință de cauză apartenența sa la o situație concretă de filozofare, dependențele sale genetice și funcționale de ideologii practice și teoretice, de coordonate psiho-sociale și cultural-istorice pe care niciodată nu le poate transgresa într-un mod *perfect suveran*. Demersul critic ne va putea fi atunci restituit în profunzimea și impuritatea sa de angajament uman purtat și comandat de o situație umană mai vastă, și totodată „străpungînd-o" întru clarificare și depășire. Se știe cît de caustic era Marx la adresa transformării criticii de către tinerii hegelieni într-o ființă transcendentă care rătăcește într-un spiritualism trist și afectat; un „*sophos* ironic și glacial", conștiința critică nu ar împărtăși nici suferințele nici bucuriile societății; lipsită de sentimente și pasiuni, necunoscînd dragoste, ură sau dezgust, ea tronează în singurătate, lăsînd din cînd în cînd să-i cadă de pe buze „un surîs olimpian peste absurditatea lumii" (scrisoarea către Feuerbach, 11 august 1844).

Demersul critic are în sine ceva tensional-contradictoriu, împărțit cum este între ceea ce îl poartă și îl susține (inclusiv ceea ce lasă, măcar provizoriu, în afara criticii) și mișcarea de propensiune spre o poziție arbitrală cît mai autonomă și universală. Este tensiunea dintre apartenență și transgresiune, dintre participare (la) și distanțare (de), care face ca poziția arbitrală să nu poată fi niciodată instituită în ceva absolut și necondiționat valabil, sustras principial incompletitudinii și revizuirii. În vocabular gonsethian spunem că poziția arbitrală este funcțională și funcțional inalienabilă, dar nu este și ireformabilă. În principiu ea însăși poate face obiectul demersului critic, ceea ce sugerează o reflexivitate indefinită evocînd cercul dialectic al procesualității. La această scară însăși ideea

de dialectică trebuie dialectizată. „Invarianții" funcției arbitrale se relevă de fiecare dată solidari cu genezele istorice concrete care îi relativizează. Performanțele și fiabilitatea demersului critic se vor manifesta atunci în jocul unei juste echilibrări și reechilibrări din mers a însăși naturii sale tensionale.

Opera critică a lui Kant — scrie Mircea Florian — nu este destul de critică, „adică ea nu dă la lumină și nu aduce în fața «tribunalului rațional» propriile ei supoziții, fiindcă ea le îmbrățișează ca un bun definitiv cîștigat de filozofia tradițională" [12]. Observația este aplicabilă și altor proiecte critice. În mod simptomatic, toate proiectele critice animate de idealul înlăturării definitive a controverselor filozofice, au devenit ele însele obiect de controversă, sursă de noi „secte" și „erezii" filozofice. Gestul critic față de filozofia altora pierde din radicalitate de îndată ce este vorba de a-i observa lucrarea în practica filozofică al cărei cenzor și gardian urma să fie Karl Vossler făcea o remarcă subtilă privind senzația de repulsie sau de tresărire comică spontană cînd auzim o limbă străină. El numește *ornamentul limbii* această caracteristică acută care ne irită de la distanță ca o provocare sau ne atrage ca un panaș de coif. Dar această nălucă urît-frumoasă se destramă pe măsură ce învățăm să vorbim limba respectivă. Senzația de iritare se anihilează, panașul coifului devine invizibil: cel ce învață limba pune acum el însuși coiful pe cap. Un coif, adăugăm, pe care nu va fi greu să-l recunoaștem pe capul filozofilor critici în exercițiul filozofării.

În încheiere considerăm necesară o remarcă de mai largă bătaie. Accesul la o operă de filozofie dinspre demistificarea mediului ideologic în care s-a constituit, de unde a preluat (transformîndu-le și interiorizîndu-le) anumite „iluzii", este, pînă la un punct, justificat și necesar. În practică însă — și ducînd la limită acest demers — demistificarea se poate dovedi ea însăși mistificatoare. Desfigurată în modalitatea ei ontologică ireductibilă, ruptă de experiența existențială care o susține, opera de filozofie mai este reținută doar ca expresie derivată și înșelătoare a ceva anterior și exterior, mai „profund", care o determină și îi virtualizează adevărul. Cum a arătat-o așa de convingător Mircea Eliade pe alte fapte și categorii de cultură, atitudinea de demistificare poate ușor degenera într-o atitudine de „facilitate" opacă la creativitatea în ordinea spiritului, la marile „decizii" și situații existențiale ale omului în lume. Istoria și critica filozofiei pot și trebuie să se deschidă celor mai noi metode de investigație obiectivă. Dar ele presupun și au a se desăvîrși într-o hermeneutică: o căutare, descifrare și restituire a *înțelesului* care nu ne poate lăsa indiferenți. *Mutatis-mutandis*, întrevedem și aici, pe urmele lui Eliade [13], o hermeneutică triplu creatoare: pentru hermeneutul însuși al cărui travaliu trece într-o singulară îmbogățire a conștiinței; pe plan cultural, ca un revelator de valori nemanifeste în orizontul experienței imediate; în psihismul cititorului, căruia îi ocazionează descoperirea a ceva important pentru viața sa. În rezumat, hermeneutica poate fi creatoare pentru ea însăși — niciodată încheiată într-o descifrare și comprehensiune ultimă — și prin stimularea resorturilor creatoare ale celor care îi întîlnesc efortul și fructul.

[12] Mircea Florian, *op. cit.*, p. 289.

[13] M. Eliade, *L'épreuve du labyrinthe*, entretiens avec Cl.-H. Rocquet, Paris, Belfond, 1978, p. 137—159. Semnificativă în privința anti-reducționismului hermeneuticii sale este o frază pusă, în aceste *Entretiens*, sub titlul „demistificarea demistificării": „...on détruit le phénomène, faute de l'observer sur le plan qui est le sien" (p. 155).

IDEEA ȘTIINȚEI NATURII ÎN *Critica rațiunii pure*

DE

MIRCEA FLONTA

În *Critica rațiunii pure* se vorbește mult de *fizica pură* și relativ puțin de *fizica propriu-zisă* [1]. Gîndită ca un corp închegat de concepte și principii, ca o „știință specială", *fizica pură* poate fi socotită creația lui Kant[2]. Conceptele și principiile *fizicii pure* caracterizează ceea ce autorul *Criticii* numește *natură în genere* sau *obiecte în genere*, ansamblul condițiilor date *a priori* ale posibilității expe-

[1] Termenii utilizați, în mod obișnuit, de Kant sînt *reine Naturwissenschaft* și *Naturwissenschaft*. În acest articol, expresiile *fizică propriu-zisă* și *știință a naturii* vor fi folosite ca expresii echivalente.

[2] Vezi în această privință, M. Flonta, *O explicație a conceptului „fizică pură" în „Critica rațiunii pure"*, în vol. *Kant Critica rațiunii pure 200 de ani*, București, Edit. Academiei, 1981.

rienţei, ale posibilităţii cunoaşterii obiectelor sau fenomenelor particulare. Întrebarea „cum este posibilă fizica pură?" este, după cum se ştie, una din problemele centrale ale *Criticii;* explicaţia posibilităţii fizicii pure constituie conţinutul principal al *Analiticii transcendentale,* una din cele mai dense părţi ale lucrării, care, aşa cum mărturiseşte chiar Kant, l-a costat multă muncă. Cu totul altfel stau lucrurile cu ceea ce Kant numeşte *fizica propriu-zisă* sau fizica „întrucît este întemeiată pe principii *empirice*". Este vorba, în acest caz, de o disciplină ştiinţifică de sine stătătoare, distinctă de „metafizică" şi recunoscută ca atare de către oamenii cu educaţie ştiinţifică ai vremii. *Fizica propriu-zisă* sau *ştiinţa naturii* este pentru Kant în primul rînd fizica newtoniană. Opera ştiinţifică a lui Newton şi a urmaşilor săi a fost bine cunoscută şi mult admirată de către filozoful de la Königsberg, care vedea în ea un model pentru orice ştiinţă a naturii demnă de acest nume. Aşa stînd lucrurile, lipsa unor precizări privitoare la obiectul şi domeniul fizicii propriu-zise în textul *Criticii* nu ar trebui să surprindă; Kant avea dreptul să presupună că cititorul cult al cărţii sale ştie despre ce este vorba. Interesul şi efortul autorului *Criticii* este îndreptat evident spre identificarea şi izolarea elementelor *a priori* care, în opinia sa, fac posibilă experienţa în general şi, prin urmare, orice cunoaştere a naturii întemeiată pe experienţă, inclusiv fizica newtoniană. Cu puţine excepţii, referirile la fizica propriu-zisă pe care le întîlnim în paginile *Criticii* o consideră pe aceasta doar în raporturile ei cu fizica pură.

A spune că un om calificat, care citeşte *Critica* cu intenţia de a înregistra şi de a compara afirmaţiile ce se fac aici cu privire la raportul dintre fizica pură şi fizica propriu-zisă, primeşte o imagine absolut limpede, lipsită de orice echivoc, asupra concepţiei autorului în această chestiune ar fi, desigur, o exagerare. Totuşi, cititorii atenţi şi calificaţi ai *Criticii* vor putea cădea de acord asupra faptului că fizica propriu-zisă este distinsă aici clar de fizica pură şi că pot fi desprinse anumite caracteristici generale, este adevărat insuficient de precizate, ale modului în care este gîndit raportul dintre ele. Voi cita cîteva pasaje mai semnificative, care sprijină, cred, această apreciere. „Dar facultatea intelectului pur de a prescrie a priori fenomenelor legi prin simple categorii nu ar putea prescrie mai multe legi decît cele pe care se întemeiază o *natură în genere,* considerată ca legitate a fenomenelor în spaţiu şi timp. Legi particulare, privind fenomene empirice determinate *nu* pot fi *integral deduse* din categorii, deşi toate le sînt supuse în ansamblu. Trebuie să se adauge ajutorul experienţei pentru a învăţa să cunoaştem aceste ultime legi *în genere*" [3]; „Într-adevăr, legile empirice, ca atare, nu-şi pot deriva nicidecum originea lor din intelectul pur... Dar toate legile empirice nu sînt decît determinări particulare ale legilor pure ale intelectului, sub care şi după a căror normă cele dintîi sînt abia posibile..." [4]. „Există deci anumite legi, şi anume a priori care fac mai întîi posibilă natura; legile empirice nu pot avea loc şi nu pot fi găsite decît cu ajutorul experienţei, şi anume în virtutea acelor legi originare în conformitate cu care experienţa însăşi devine mai întîi posibilă" [5]. „Analitica transcendentală are deci acest rezultat important de a arăta că intelectul nu poate face a priori niciodată mai mult decît să anticipeze forma unei experienţe posibile în genere..." [6]. Formulări asemănătoare întîlnim în *Prolegomene;* atît distincţia dintre legile fizicii propriu-zise şi ale fizicii pure, cît şi rolul fizicii pure în constituirea fizicii propriu-zise sînt enunţate destul de limpede: „Trebuie însă să deosebim legile empirice ale naturii, care presupun totdeauna anumite percepţii particulare, de legile pure sau universale ale naturii care fără să aibă la bază percepţii particulare, cuprind numai condiţiile legăturii lor necesare într-o experienţă. Din punctul de vedere al acestora din urmă legi, natura şi experienţa posibilă sînt unul şi acelaşi lucru" [7]. Ţinînd seama şi de faptul că în *Critică* şi în *Prolegomene* nu găsim alte pasaje care să contrazică sau să corecteze poziţia expusă în pasajele citate, am putea rezuma această poziţie astfel: conceptele şi legile fizicii pure caracterizează *natura în genere* sau, altfel spus, forma oricărei experienţe posibile, a cunoaşterii empirice a naturii; determinările *naturii în genere* sînt concepte şi principii ale intelectului pur; ele pot şi trebuie să fie cunoscute *a priori,* independent de orice experienţă; fizica propriu-zisă sau ştiinţa naturii ne informează, dimpotrivă, nu despre o *natură în genere* ci despre o natură determinată, despre natura sau lumea în care trăim, formulînd legi particulare, privitoare la fenomene empirice determinate; aceste legi nu pot fi, prin urmare, cunoscute *a priori* ci numai *a posteriori,* prin

---

[3] I. Kant, *Critica raţiunii pure,* traducere N. Bagdasar şi E. Moisuc, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1969, p. 158—159.

[4] *Op. cit.,* p. 176.

[5] *Op. cit.,* p. 225.

[6] *Op. cit.,* p. 249. Pentru raportul dintre principiul cauzalităţii, ca un principiu al intelectului pur, şi legi cauzale determinate, vezi *op. cit.,* p. 219 şi 578.

[7] I. Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa ca ştiinţă,* traducere M. Antoniade, Bucureşti, Cultura Naţională, 1924, p. 110.

observație și experiment; legile empirice sau legile fizicii propriu-zise trebuie să fie compatibile din punct de vedere logic cu legile pure sau universale ale naturii; această compatibilitate este o condiție generală a acceptabilității lor; în formularea lui Kant, legile empirice sînt „determinări particulare" (besondere Bestimmungen) ale legilor fizicii pure, iar acestea din urmă constituie „norme" ale posibilității legilor empirice; enunțurile fizicii propriu-zise nu pot fi *integral deduse* din enunțurile fizicii pure. Această ultimă formulare indică, mai întîi, că relația dintre enunțurile fizicii pure și enunțurile fizicii propriu-zise nu este concepută în *Critică* ca o relație de la *premise* la *consecințe* ci ca una de la *general* la *particular* [8]; formularea sugerează, apoi, ceea ce este și mai important, că enunțurile fizicii propriu-zise ar putea fi totuși *deduse integral* din enunțurile fizicii pure plus alte premise; asemenea premise, menționate explicit în pasajele citate, sînt datele experienței științifice.

Această caracterizare a punctului de vedere kantian cu privire la distincția dintre fizica propriu-zisă și fizica pură și cu privire la raportul dintre ele nu aduce, în esență, nimic nou; ea strînge doar laolaltă cîteva concluzii ce se desprind, și se impun oarecum constrîngător, dintr-o lectură a *Criticii;* nu este de mirare că, în formulări diferite, o asemenea caracterizare este împărtășită, în general, de comentatorii *Criticii.* În rîndul acestora este răspîndită însă și părerea că afirmațiile pe care le întîlnim în *Critică* cu privire la relația dintre fizica pură și fizica propriu-zisă, ca și alte *referiri răzlețe la fizica propriu-zisă,* nu ne oferă puncte de plecare pentru a putea reconstitui, chiar în linii generale, imaginea asupra științei naturii pe care a avut-o în minte Kant cînd și-a scris lucrarea. Acest punct de vedere a fost exprimat deosebit de clar într-o lucrare relativ recentă a unui cunoscut exeget kantian [9]. Autorul opinează, privind lucrurile prin raportare la lucrările ulterioare ale lui Kant, în primul rînd la cartea sa *Metaphysiche Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1787) și la manuscrisul său neîncheiat, cunoscut sub numele de *Opus postumum,* că în *Critică* relația dintre cunoașterea pură și cunoașterea empirică ni se prezintă doar ca o relație de întemeiere (Fundierungsverhältnis), deci ca o relație săracă în determinări sistematice. Kant ar fi văzut această fisură dar nu ar fi putut-o umple cu mijloacele *Criticii* [10]. În opera sa capitală, el nu ar fi examinat știința naturii mai de aproape și nu ar fi spus nimic semnificativ cu privire la mecanismul ei intern [11]; lucrarea s-ar ocupa numai de posibilitatea experienței în general și ar lăsa problema cunoașterii empirice, problema modului cum putem cunoaște prin experiență obiecte determinate, neclarificată [12]. Concluzia lui H. Hoppe este că *Critica* caracterizează fizica propriu-zisă sau știința naturii doar negativ, ca o cunoaștere care nu este pură, *a priori.* „Îndeosebi caracterul științific al fizicii, în măsura în care ea nu este fizică pură, rămînea să fie cercetat (de către Kant — *M.F.*) și aceasta înseamnă că rămînea de arătat în ce măsură fizica poate să enunțe ceva *obiectiv,* nu despre natură în genere, ci despre natura determinată empiric mai îndeaproape, pe care o cunoaștem prin experiență" [13].

Aprecierea că în *Critică* Kant nu a formulat în mod sistematic o teorie a *științei naturii* [14], poate fi cu greu pusă la îndoială. A susține însă că textul *Criticii* nu oferă nici un fel de elemente pentru a răspunde la întrebarea cum e posibilă fizica propriu-zisă ca *știință* [15], că nu există aici „o trecere de la cunoașterea pură la cea empirică, care ar fi în măsură să asigure cunoașterea empirică ca o cunoaștere obiectivă" [16], înseamnă, mi se pare, a merge prea departe. Incontestabil, efortul autorului *Criticii* se concentrează asupra elaborării conceptului fizicii pure și asupra explicației posibilității fizicii pure. În aserțiunile privitoare la raportul dintre cunoașterea pură și cunoașterea empirică, precum și în referirile răzlețe la fizica propriu-zisă, pe care le întîlnim în textul *Criticii,* este implicată însă și o imagine, o idee asupra științei naturii ca atare.

În cele ce urmează, îmi propun să semnalez unele teme și pasaje semnificative sub acest aspect și să încerc, pornind de la ele, o reconstituire a ideii științei naturii în *Critica rațiunii pure.* Ambițiile și pretențiile acestei reconstituiri sînt, în mai multe privințe, limitate. Mai întîi, sînt vizate doar unele contururi sau dimensiuni ale ideii științei naturii, pe care presupunem că a avut-o în minte Kant cînd a scris *Critica,* în principal, cele care dau socoteală de distincția, repetat subliniată, dintre *obiectivitatea* și *necesitatea* legilor științei naturii, pe de o parte, și valoarea doar *subiectivă* și *contingentă* proprie unor simple generalizări ale datelor experienței, caracteristice simțului comun, pe de altă parte. Apoi, reconstituirea propusă nu pretinde să

[8] Vezi și M. Flonta, *op. cit.*

[9] Vezi Hansgeorge Hoppe, *Kants Theorie der Physik,* Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1969.

[10] *Op. cit.,* p. 2.

[11] *Op. cit.,* p. 8—9.

[12] *Op. cit.,* p. 13.

[13] *Op. cit.,* p. 15.

[14] *Op, cit.,* p. 10.

[15] Vezi *op. cit.,* p. 12 și urm.

[16] *Op. cit.,* p. 29.

răstoarne pur şi simplu imaginea statornicită şi rezultate consacrate ale exegezei gîndirii kantiene [17], ci doar să-i aducă unele precizări şi dezvoltări ce pot contribui la o mai bună înţelegere a concepţiei *Criticii* asupra raportului dintre cunoaşterea pură şi cunoaşterea empirică, precum şi la înlăturarea unor dificultăţi de interpretare şi contradicţii aparente. Ipotezele interpretative pe care le formulez se mişcă strict în limitele a ceea ce poate fi susţinut cu referire la unele pasaje din *Critică* şi din *Prolegomene*. În sfîrşit, atrag atenţia cititorului că m-am lăsat, tot timpul, condus de presupunerea că scriind *Critica raţiunii pure*, Kant nu a considerat necesar să precizeze, într-o măsură mai mare şi într-un mod mai explicit, conceptul său de ştiinţă a naturii, pur şi simplu fiindcă l-a adoptat pe cel curent în mediul fizicienilor epocii, constituit sub influenţa decisivă a reflecţiilor metodologice ale lui I. Newton şi a unora dintre marii săi urmaşi. Nu contest caracterul discutabil al acestei presupuneri.

★

Dintre toate referirile pe care le face Kant în *Critică* la fizica propriu-zisă, una atrage în mod deosebit atenţia pentru că autorul indică aici, chiar dacă nu cu precizia dorită de noi astăzi, criteriile ce deosebesc, în viziunea lui, ştiinţa naturii, ca *ştiinţă* în sensul strict al termenului, de etapele anterioare, preştiinţifice ale evoluţiei cunoştinţelor asupra naturii şi de alte discipline care nu au atins încă stadiul maturităţii ştiinţifice. După ce notează că matematica a mers încă de la greci „pe drumul sigur al ştiinţei", Kant observă, în prefaţa ediţiei a doua a *Criticii*, că fizicii i-a fost mult mai greu să găsească acest drum [18]. Începuturile fizicii ca ştiinţă autentică datează abia din secolul al XVIII-lea, epocă în care a avut loc o „revoluţie subită a modului de gîndire", pe care Kant o caracterizează în felul următor: „Cînd Galilei lăsa sferele sale să ruleze pe planul înclinat cu o greutate aleasă de el însuşi, sau cînd Torriceli lăsa aerul să susţină o greutate pe care el şi-o gîndi mai dinainte egală cu o coloană de apă cunoscută lui, sau cînd, mai tîrziu, Stahl transformă metalele în var şi varul iarăşi în metal, sustrăgîndu-le şi restituindu-le ceva, toţi fizicienii începură să vadă clar. Ei înţeleseră că raţiunea nu sesizează decît ceea ce ea însăşi produce după planul ei, că trebuie să meargă înainte condusă de principiile judecăţilor ei după legi imuabile şi să constrîngă natura a-i răspunde la întrebările ei, iar nu să se lase dusă aşa zicînd de nas de către ea: căci altfel, observaţii întîmplătoare, care nu sînt făcute după un plan schiţat de mai înainte, nu pot sta împreună într-o lege necesară, pe care raţiunea o caută şi de care are nevoie. Raţiunea trebuie să se apropie de natură ţinînd într-o mînă principiile ei, conform cărora numai fenomenele concordante pot dobîndi valoare de legi, şi în cealaltă mînă experimentul, pe care şi l-a imaginat potrivit acestor principii, pentru a fi ce-i drept instruită de ea, dar nu în calitate de şcolar, căruia dascălul îi poate spune ce vrea, ci de judecător în exerciţiul funcţiunii, care constrînge martorii să răspundă la întrebările pe care el li le pune" [19]. Din acest citat reiese, cred, clar că „revoluţia modului de gîndire" despre care vorbeşte autorul este marcată în mod hotărîtor de opera ştiinţifică a marilor pionieri ai mecanicii, în primul rînd de opera lui Galilei şi Newton. Ştiinţa naturii, ca ştiinţă *stricto sensu*, este, pentru Kant, fizica galileano-newtoniană. Care sînt trăsăturile care ridică fizica galileano-newtoniană la această demnitate şi o disting de fizica de pînă atunci? Cred că răspunsul, care este cuprins şi în parte doar sugerat în pasajul citat mai sus, ar putea fi formulat, în termenii folosiţi astăzi de istoricii şi teoreticienii metodei ştiinţei, pe scurt, astfel: introducerea instrumentului matematic şi a metodei experimentale în cercetarea naturii. Ceea ce raţiunea „produce după planul ei" sînt ipoteze despre corelaţii, a căror formă este matematic precizată, între determinări cantitative (variabile) ce nu sînt direct accesibile observaţiei şi măsurării. Experimentele ştiinţifice, instituite pentru a controla asemenea ipoteze, „constrîng natura" să „răspundă la întrebări" puse de „raţiune". Kant pare să aibă în vedere că într-o ştiinţă demnă de acest nume, care îşi formulează ideile în limbajul matematicii, experienţa intervine întotdeauna pentru a da răspuns la o întrebare bine precizată. Pe de altă parte, concluziile derivate din ipoteze teoretice, formulate matematic, nu pot fi controlate, de cele mai multe ori, de datele experienţei directe, imediate; sfera experienţei trebuie lărgită prin experimente concepute şi realizate pe baza ideilor teoretice. În acest sens, Kant observă că experimentul este „imaginat" potrivit principiilor „raţiunii". Demersului

[17] Folosesc cuvîntul „reconstituire" şi nu „reconstrucţie" în primul rînd pentru a atrage atenţia asupra acestui aspect. Termenul „reconstrucţie", aplicat ideilor filozofilor din trecut desemnează, în general, mai mult decît o simplă încercare de reconstituire. Semnificative în acest sens sînt unele încercări de reconstrucţie a concepţiei kantiene asupra ştiinţei, elaborate, mai recent, de filozofi aparţinînd mişcării analitice.

[18] Vezi *Critica raţiunii pure*, p. 21.

[19] *Op. cit.*, p. 22.

considerat specific științei, în sensul cel mai tare al cuvîntului, de a-și formula legile în limbajul matematicii și de a le supune probei confruntînd consecințe precise, derivate din aceste legi, cu rezultatele experimentului măsurat, îi este opusă, în acest pasaj, procedura caracteristică simțului comun și cercetărilor descriptive, clasificatoare. Această procedură este surprinsă și evaluată depreciativ prin forța de sugestie a metaforei; atunci cînd ne mulțumim să generalizăm, pornind de la experiența brută, de la datele neanalizate ale observației imediate, făcute la întîmplare, ne lăsăm „duși de nas de către natură" și sîntem în situația școlarului „căruia dascălul îi poate spune ce vrea".

Cititorul critic poate suspecta o asemenea exegeză, în care ar putea vedea o „modernizare forțată" dacă nu chiar o folosire abuzivă a libertăților de interpretare pe care ni le oferă pasaje ca cel citat mai sus, din prefața celei de a doua ediții a *Criticii*, care rămîne oarecum izolat în raport cu contextul problematic de ansamblu al lucrării. Ceea ce face, cred, interpretarea propusă mai plauzibilă este modul firesc în care se corelează ea cu distincția pe care o formulează Kant în *Critică*, și încă mai clar în *Prolegomene*, între *judecăți de percepție* și *judecăți de experiență*, precum și lumina pe care o aruncă asupra ideii kantiene a *obiectivității*, *universalității* și *necesității* legilor științei, ca *judecăți de experiență*.

După părerea multor cercetători kantieni, explicarea modului cum pot fi transformate judecăți de percepție întîmplătoare în judecăți de experiență cu o valabilitate obiectivă [20], sau explicarea trecerii „de la diferitele lumi subiective private la o lume obiectivă reală" [21], este una din problemele centrale ale *Criticii*. Totodată, simpla raportare la litera textului kantian, fără un efort de coroborare și interpretare, nu ne permite să desprindem o asemenea explicație cît de cît satisfăcătoare. Să ne adresăm direct pasajelor celor mai semnificative pentru modul cum a fost gîndită în *Critică* distincția dintre judecăți de percepție și judecăți de experiență, pasaje ce pot fi găsite îndeosebi în *Prolegomene* (vezi paragrafele 18, 19 și 20). Kant distinge judecățile de experiență, ca judecăți empirice cu *valoare obiectivă*, de judecățile de percepție care sînt judecăți empirice ce nu posedă o *valoare subiectivă*, prin aceea că în primul caz percepția este „subsumată" unor concepte ale intelectului pur (sînt avute în vedere concepte ca cel de cauzalitate și interacțiune) în timp ce în al doilea caz, avem doar „legătura logică a percepțiilor într-un subiect cunoscător" [22]. Toate judecățile empirice, continuă Kant, sînt la început judecăți de percepție, care au doar o valoare subiectivă. Dintre judecățile de percepție, unele ca „Zahărul este dulce", „Pelinul este amar" nu pot deveni niciodată judecăți de experiență fiindcă privesc, doar modul cum este afectată sensibilitatea noastră de anumite obiecte, mod care poate varia de la un individ la altul și chiar la același individ în diferite momente ale timpului [23]. Alte judecăți empirice se pot transforma însă din judecăți de percepție în judecăți de experiență în măsura în care nu ne mulțumim să comparăm percepțiile noastre și să le legăm cu ajutorul judecății într-o conștiință, ci le subsumăm unor concepte pure ale intelectului. Astfel, subsumînd judecata de percepție „Cînd soarele luminează piatra, ea se încălzește" conceptului de cauză, obținem judecata „Soarele încălzește piatra" [24]. Aceasta este o judecată de experiență care are o valoare obiectivă, o valoare universală și necesară, căci „ceea ce experiența mă învață în anumite împrejurări, ea trebuie să mă învețe întotdeauna pe mine și pe oricare altul; valoarea ei nu se mărginește la subiect sau la starea lui actuală" [25].

Distincția kantiană dintre judecăți de percepție și judecăți de experiență, formulată în acești termeni, corespunde, se pare, distincției metodologice, consacrate astăzi, dintre simple generalizări ale unor relații de coexistență sau de succesiune între fenomene și procese (evenimente), numite, în mod obișnuit, regularități sau uniformități empirice, și legile științelor teoretice. Cred că a semnala această corespondență nu înseamnă a forța nota și a „moderniza" într-un mod nelegitim temele și conceptele unui gînditor din secolul al XVIII-lea [26]. De-a lungul *Criticii*, Kant pune

[20] Vezi H. Hoppe, *op. cit.*, p. 14.

[21] Vezi W. Stegmüller, *Gedanken über eine mögliche rationale Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung* în W. Stegmüller, *Aufsätze zu Kant und Wittgenstein*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, p. 14.

[22] Vezi I. Kant, *Prolegomene* ..., p. 78.

[23] Vezi *op. cit.*, p. 79—80.

[24] Vezi *op. cit.*, p. 82—83. Pentru o altă formulare a acestei idei, vezi și *Critica rațiunii pure*, p. 216.

[25] *Op. cit.*, p. 81.

[26] O distincție clară între uniformitățile pe care le reține observația directă a naturii și legile fizicii experimentale a făcut încă Newton, chiar dacă modul în care o exprimă lasă de multe ori de dorit în ceea ce privește claritatea. Pentru susținerea și dezvoltarea acestei afirmații de ordin istoric vezi, de exemplu, E. A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1932, îndeosebi p. 220—223.

în contrast, de multe ori, regularitățile contingente, desprinse prin observație directă a naturii și prin comparație, nu numai cu principiile fizicii pure (ca, de exemplu, principiul cauzalității: „toate schimbările au loc după legea legăturii dintre cauză și efect"), ci și cu legile fizicii propriu-zise, ale științei matematice a naturii [27]. Și unele și altele sînt calificate drept judecăți care posedă atributele *universalității* și *necesității*, deși temeiul universalității și necesității legilor nu poate să nu fie diferit în cazul legilor fizicii pure și respectiv al legilor științelor matematice ale naturii, care sînt judecăți de experiență.

Să examinăm însă, cu mai multă atenție, pornind de la referirile făcute mai sus la pasajele din *Prolegomene*, explicația pe care o dă Kant deosebirii dintre enunțurile care exprimă doar reguli empirice contingente, supuse excepțiilor, formulate prin compararea și generalizarea datelor observației directe, și enunțurile care exprimă legi ale științei teoretice, cum sînt legile lui Newton sau chiar legi cu un nivel mai scăzut de generalitate ca „Soarele încălzește piatra" sau „Aerul se dilată (este elastic)", pentru a cita un alt exemplu din *Prolegomene*. Ceea ce se afirmă explicit în pasajele la care ne-am referit este doar că asemenea legi, ca judecăți de experiență, își datorează valoarea obiectivă, necesitatea și universalitatea, subsumării datelor experienței unor concepte pure ale intelectului, în speță conceptului de cauzalitate. Prin aplicarea principiului cauzalității raportului între două noțiuni empirice, cea de *aer* și de *dilatare*, bunăoară, între ele se stabilește o relație de același fel cu cea „în care stă antecedentul față de consecvent în judecata ipotetică" [28]. Întrebarea este însă: care este temeiul ș condiția aplicării conceptului de cauzalitate sau de interacțiune datelor experienței și, prin urmare, a transformării judecăților de percepție în judecăți de experiență? O asemenea condiție trebuie să existe; căci dacă aplicarea principiului cauzalității nu ar fi, în nici un fel, îngrădită, limitată, condiționată, orice corelație uniformă între fenomene ar putea fi transformată într-o lege cauzală și deosebirea dintre judecăți de percepție și judecăți de experiență ar înceta să existe. Or, criteriul delimitării domeniului legitim de aplicare a principiului cauzalității nu poate fi găsit, ca principiul cauzalității însuși, în sfera gîndirii pure. Evident, Kant trebuia să admită că dacă relația dintre anumite fenomene sau evenimente este o relație contingentă de contiguitate sau de succesiune, o relație cauzală sau o relație de interacțiune, aceasta ne-o poate indica doar experiența. Ce fel de „experiență" însă? Este de presupus că în *Critică* și în alte lucrări ale lui Kant, același cuvînt, cuvîntul „experiență", desemnează, în contexte diferite, realități calitativ diferite. Dacă pentru Kant, care îl urmează în această privință pe D. Hume, repetabilitatea și constanța relațiilor de alăturare în spațiu sau succesiune în timp a fenomenelor nu constituie proba existenței unei relații cauzale sau de interacțiune între aceste fenomene [29], și dacă el trebuie să recunoască, totodată, caracterul *empiric* al criteriului subsumării percepțiilor noastre conceptelor pure de cauzalitate și interacțiune, sîntem conduși, în mod firesc, la presupunerea că acest criteriu nu poate fi decît *experimentul*, conceput și realizat pe baza unor idei teoretice. Adoptînd această ipoteză, precizarea lui Kant că toate judecățile empirice sînt la început judecăți de percepție și că unele dintre ele sînt transformate în judecăți de experiență capătă, mi se pare, o explicație firească și pe deplin satisfăcătoare. Proba experimentală poate distinge într-adevăr legile științei teoretice a naturii de generalizările empirice contingente și le conferă primelor, spre deosebire de ultimele, atributele obiectivității, universalității și necesității. Acest gînd există deja la Newton care denumește, nu întîmplător, legile științei teoretice *legi experimentale*. Nu este deci cîtuși de puțin o extravaganță să-l atribuim unui gînditor a cărui concepție despre știință a fost marcată în mod decisiv de influența lui Newton

---

[27] „Fenomenele oferă, fără îndoială, cazuri din care se poate scoate o regulă după care ceva se întîmplă de obicei, dar niciodată că consecința este *necesară;* de aceea, sintezei dintre cauză și efect îi este inerentă o dignitate care nu poate fi exprimată empiric, anume că efectul nu se adaugă numai la cauză, ci că e pus de ea și rezultă din ea. Universalitatea riguroasă a regulii nu este cîtuși de puțin o însușire a unor reguli empirice, care prin inducție nu pot dobîndi decît o generalitate comparativă, adică o largă aplicabilitate" (*Critica rațiunii pure*, p. 121). Într-o mare varietate de formulări, ideea revine deseori în paginile lucrării capitale a lui Kant.

[28] *Prolegomene* . . ., p. 82.

[29] „Observația empirică nu poate demonstra niciodată singură în mod satisfăcător necesitatea. *Post hoc* și nu *propter hoc* . . . E drept că succesiunea regulată a anumitor fenomene din natură poate da naștere reprezentării de cauzalitate; căldura și lumina care apar o dată cu Soarele; dar aceasta nu constituie o dovadă, și în această măsură scepticismul lui Hume ar avea dreptate să afirme că regularitatea unui *post hoc* nu poate fonda niciodată un *propter hoc*" (F. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 527—528,),

și a oamenilor de știință newtonieni ai vremii sale. Și nu este neplauzibil că tocmai fiindcă acest gînd se bucura de o largă recunoaștere, Kant nu a mai socotit necesar să-l formuleze explicit.

În favoarea presupunerii că autorul *Criticii* a gîndit experimentul drept criteriu al legilor cauzale, al legilor științelor teoretice ale naturii în general, vorbește nu numai faptul că ne permite o interpretare consistentă a considerațiilor lui Kant cu privire la diferența dintre judecăți de percepție și judecăți de experiență și la transformarea unora în celelalte; această concluzie se armonizează, de asemenea, cu interpretarea pe care am dat-o modului cum caracterizează el, în prefața celei de a doua ediții a *Criticii*, revoluția ce a dus la constituirea fizicii ca știință. Interpretările propuse aici acestor două teme mi se par nu numai lăuntric consistente, dar și reciproc consistente; mai mult, se poate spune că ele se luminează reciproc și pun în lumină un punct de vedere conturat, deși în bună măsură implicit, subiacent, cu privire la specificul științei teoretice a naturii în *Critica rațiunii pure*.

★

Există și un alt sens în care Kant ar fi putut gîndi legile științei teoretice a naturii ca necesare; aceste legi sînt necesare în măsura în care ele pot fi derivate din premise al căror adevăr este bine asigurat sau pe deplin asigurat. Un asemenea sens este implicat, într-un mod destul de vag, în unele afirmații izolate din *Critică*, ca aceea, citată mai sus, că „legi particulare privind fenomene empirice determinate nu pot fi *integral deduse* din categorii, deși toate le sînt supuse în ansamblu". Expresia „integral deduse" poate sugera, aici, că legile științelor naturii ar putea fi totuși întemeiate ca enunțuri (judecăți) necesare prin derivarea lor dintr-un complex de premise care ar cuprinde, în afara enunțurilor fizicii pure, și alte clase de enunțuri bine asigurate.

Este răspîndită părerea că autorul *Criticii* ar fi considerat, în acord cu oamenii de știință, ai vremii sale, legile fizicii newtoniene ca adevăruri imuabile, definitive. Bine cunoscuți și foarte influenți filozofi ai științei au pus în circulație, în ultimele decenii, punctul de vedere că intenția lui Kant în *Critica rațiunii pure* ar fi fost să dea o întemeiere filozofică nu numai necesității adevărurilor matematicii, ci și necesității legilor fizicii newtoniene. Astfel, H. Reichenbach a apreciat lucrările lui Kant, consacrate fundamentării filozofice a științelor naturii, în primul rînd *Critica rațiunii pure*, „ca o încercare de a potoli foamea de certitudine absolută cu credința în fizica newtoniană" [30]. Preconizînd că teoria kantiană a științei naturii ar fi avut ca punct de plecare credința în „certitudinea absolută" a fundamentelor fizicii newtoniene, Reichenbach ajunge la concluzia depreciatoare și nedreaptă că aceasta „nu mai are să ne spună nimic nouă, contemporanii fizicii lui Einstein și a lui Bohr" [31]. Un punct de vedere radical, deși oarecum mai nuanțat, a formulat și K. R. Popper. După părerea lui, autorul *Criticii*, la fel cu toți filozofii și epistemologii de pînă la începutul secolului XX, ar fi considerat teoria lui Newton ca un adevăr definitiv, de nedepășit. Aceasta a fost o eroare dar o eroare inevitabilă, de neînlăturat în acea vreme [32].

Studiul lui W. Stegmüller *Gedanken über eine mögliche rationale Rekonstruction von Kants Metaphysik der Erfahrung* poate fi caracterizat ca una din cele mai originale și însemnate contribuții contemporane la reconstrucția concepției asupra științei naturii care este implicată în *Critica rațiunii pure*. Autorul pornește, de asemenea, de la punctul de vedere că, în consens cu oamenii de știință ai epocii sale, Kant nu s-ar fi îndoit de „valabilitatea teoriei lui Newton" [33]. Faptul că lui Kant ideea caracterului ipotetic al unei teorii științifice, în particular al teoriei lui Newton, i-ar fi rămas străin, este pentru Stegmüller o „constatare istorică" [34]. Kant ar fi fost „*un învățat din școala aristotelică* pentru care știința trebuie să ducă la *episteme*, adică la o cunoaștere definitivă și nu pur și simplu la *doxa*, adică la presupuneri ipotetice" [35]. Această convingere ar fi constituit, însă, după Stegmüller, doar premisa intuitivă de la care pleacă teoria kantiană a științei naturii. Problema centrală a acestei teorii ar fi fost *legitimarea* teoriei lui Newton, în sensul unei „întemeieri definitive" (definitive Begründung) a adevărului ei [36]. O asemenea întemeiere ar fi fost concepută de Kant ca o „sarcină filozofică"; țelul acestuia ar fi fost să ofere o fundamentare rațională convingerii spontane, intuitive, general împărtășite în acel timp, că teoria lui Newton reprezintă un adevăr definitiv, de nedepășit [37]. Pornind de la asemenea aserțiuni, pe care le

---

[30] Vezi H. Reichenbach, *Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie*, Braunschweig, Vieweg, 1968, pag. 56.

[31] Vezi *op. cit.*, 57.

[32] Vezi K. R. Popper, *Conjectures and Refutations*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963, p. 190—191.

[33] Vez. W. Stegmüller, *op. cit.*, p. 14.

[34] Vezi *op. cit.*, p. 48.

[35] *Op. cit.*, p. 20.

[36] Vezi *op. cit.*, p. 22.

[37] Vezi *op. cit.*, p. 15.

consideră ca fiind cel puţin plauzibile din punct de vedere istoric, Stegmüller apreciază că reconstrucţia raţională a teoriei ştiinţei naturii a lui Kant constă în identificarea acelor clase de enunţuri adevărate care, în conjuncţia lor, permit derivarea adevărului teoriei lui Newton, sau, cum se exprimă autorul, „cunoaşterea valabilităţii definitive a acestei teorii" [38]. El formulează patru clase de enunţuri care, în conjuncţia lor, conduc la acest rezultat.

O primă clasă este constituită din principiile fizicii pure care reprezintă, în concepţia lui Kant, condiţii *a priori* ale adevărului oricărei teorii sau legi întemeiate pe experienţă. Iată, redate foarte sumar, aceste condiţii, pe care Stegmüller le numeşte „principii de reducţie structurală" [39]; a) orice descriere sau teorie a ştiinţelor naturii trebuie să fie elaborată în cadrele geometriei euclidiene, altfel spus, toate atributele sau relaţiile spaţiale ale corpurilor din natură trebuie să fie euclidiene; b) relaţiile temporale dintre evenimente, în orice descriere sau teorie a ştiinţelor naturii, trebuie să satisfacă condiţiile de succesiune şi simultaneitate absolută; c) principiul determinismului universal: toate evenimentele sînt determinate prin legi cauzale sau legi de interacţiune între stări coexistente; d) principiul conservării substanţei: substanţa se conservă în toate transformările pe care le suferă corpurile în natură; e) principiul că toate mărimile fizice pot fi reprezentate prin funcţii continue (principiul continuităţii). Stegmüller califică aceste condiţii restrictive privitoare la structura spaţială, temporală, la structura legilor, lucrurilor şi evenimentelor, drept „newtoniene", drept definitorii pentru teorii ştiinţifice cu „structură newtoniană". Într-un limbaj pe care autorul îl numeşte „metafizic", în limbajul lui Kant, aceste condiţii spun că „*numai o lume* cu structură newtoniană este real posibilă (real möglich)" [40]. „Principiile reducţiei structurale" reduc mulţimea legilor şi teoriilor logic posibile la submulţimea legilor şi teoriilor de „structură newtoniană". Dintre toate teoriile de „structură newtoniană" numai experienţa ne permite să distingem teoria adevărată. O a doua clasă de enunţuri este constituită din totalitatea enunţurilor care descriu observaţiile şi experimentele ştiinţifice ce permit realizarea acestei distincţii [41]. O a treia clasă conţine enunţuri care ne garantează *a priori* că aceste observaţii şi experimente sînt demne de încredere, că ele pot fi controlate cu o precizie cît de mare şi au, prin urmare, o valoare absolută. În sfîrşit, a patra clasă cuprinde ceea ce Stegmüller numeşte „principii de întărire a legitimităţii" sau „principii de permanenţă" [42]. Aceste principii afirmă *a priori* uniformitatea lumii în ceea ce priveşte structura ei legică. Dacă, potrivit acestor principii, structura legică a universului rămîne neschimbată de-a lungul timpului, o teorie întemeiată ca validă în momentul t al timpului îşi va conserva validitatea şi în viitor. În *Critica raţiunii pure*, observă Stegmüller, funcţia de „principiu de întărire a legitimităţii" o îndeplineşte, în primul rînd, principiul cauzalităţii [43].

Reconstrucţia propusă de Stegmüller este încoronată de afirmaţia că din conjuncţia acestor patru clase de enunţuri adevărate, teoria lui Newton (sau o altă teorie de „structură newtoniană") poate fi derivată ca o teorie adevărată în mod necesar şi poate să primească, în acest fel, o „întemeiere definitivă". Teoria ştiinţei naturii, implicată în *Critică*, aşa cum ni se înfăţişează ea în această reconstrucţie, ar fi arătat care sînt condiţiile pentru aplicarea conceptului aristotelic al ştiinţei, ştiinţei teoretice a naturii din secolul al XVIII-lea. Stegmüller este de părere că viziunea kantiană şi viziunea aristotelică asupra ştiinţei nu se opun una alteia. „Dimpotrivă, poate fi formulată teza radicală că dacă ţelul teoriei ştiinţei a lui Aristotel este în general realizabil, atunci el este principial realizabil numai printr-o teorie (sau mai bine zis metateorie) de factură kantiană" [44].

Această concluzie stă sau cade odată cu premisa intuitivă a reconstrucţiei propuse de Stegmüller, şi anume, că autorul *Criticii* ar fi acceptat şi adoptat, ca punct de plecare, concepţia aristotelică după care ştiinţa trebuie să ducă la o cunoaştere perfectă. Caracterul discutabil al acestei premise, din punct de vedere istoric, poate fi însă pus în evidenţă fără mare dificultate. Dacă admitem, cum face explicit Stegmüller, că pentru Kant ştiinţa naturii şi fizica newtoniană erau identice este firesc să presupunem că idealul ştiinţific al lui Kant nu putea să fie decît cel newtonian. Întrebarea ce se pune, în acest caz, este dacă idealul newtonian al ştiinţei diferă sensibil de cel aristotelic. Există destule elemente

---

[38] Vezi *op. cit.*, p. 32.

[39] Vezi *op. cit.*, p. 35—45.

[40] Vezi *op. cit.*, p. 45.

[41] A omite această distincţie înseamnă a şterge deosebirea pe care o face Kant între fizica pură şi ştiinţa naturii, greşeală pe care o fac acei filozofi contemporani ai ştiinţei care consideră, în felul lui Popper, că în opinia lui Kant valabilitatea sau adevărul fizicii newtoniene ar fi fost asigurate *a priori*. (Vezi, de exemplu, K. R. Popper, *Objective Knowledge*, Oxford at the Clarendon Press, 1972, p. 92.)

[42] Vezi *op. cit.*, p. 48.

[43] Vezi *op. cit.*, p. 48—49.

[44] Vezi Stegmüller, *op. cit.*, p. 58.

care ne permit să dăm un răspuns la această întrebare. Mă voi referi aici doar la reflecţiile metodologice ale lui Newton însuşi; oricît de sumar, incomplet şi uneori chiar deformat ar oglindi acestea specificul şi noutatea fundamentală a ştiinţei teoretice a naturii, ele marchează totuşi o detaşare clară de idealul ştiinţific tradiţonal, aristotelic. Astfel, cea de a IV-a „regulă de filozofare" indică fără echivoc că „certitudinea unei legi experimentale", „deduse prin inducţie" depinde de „certitudinea" observaţiilor şi experimentelor făcute de cercetător şi că „certitudinea" acestora din urmă nu poate fi niciodată pe deplin asigurată. Newton scrie textual, în enunţul regulei a IV-a, că aceste legi „trebuie considerate sau precis sau aproximativ adevărate, chiar dacă le stau împotrivă ipoteze contrare, pînă se vor ivi alte fenomene prin care devin sau mai precise, sau supuse excepţiilor" [45]. Certitudinea legilor experimentale, certitudinea cea mai mare pe care o putem atinge în ştiinţele naturii, este, pentru Newton, evident, o certitudine relativă, fiindcă se întemeiază pe rezultatele întotdeauna imperfecte şi deschise revizuirilor ale experienţei ştiinţifice. Nu putem exclude niciodată posibilitatea unor observaţii şi experimente mai precise de natură să corecteze faptele ştiinţifice admise pînă atunci şi, odată cu acestea, legile experimentale formulate pe baza lor; posibilitatea ca aceste legi să necesite revizuiri pentru a fi puse de acord cu noi date ale experienţei ştiinţifice, cu observaţii şi experimente mai precise, nu poate fi exclusă cel puţin din punct de vedere principial [46]. Desigur, certitudinea relativ înaltă a unor observaţii şi experimente bine făcute şi bine controlate atrage după sine o certitudine comparabilă a legilor teoriei.

Nu cunosc, în textul *Criticii* sau al *Prolegomenelor*, indicaţii de natură să pună la îndoială adeziunea lui Kant la această concepţie asupra naturii adevărului sau „certitudinii" ce poate fi atinsă în ştiinţele naturii; o concepţie care, aşa cum rezultă din cele de mai sus, se distanţează sensibil de cea aristotelică. Marea admiraţie a lui Kant pentru Newton, admiraţie întemeiată pe o cunoaştere temeinică a operei ştiinţifice şi a concepţiei despre ştiinţă a titanului englez, fac ca o asemenea adeziune să fie extrem de plauzibilă. Textul *Criticii* ne furnizează, însă, şi un argument pozitiv în sprijinul acestui punct de vedere şi asupra lui ne atrage atenţia chiar reconstrucţia lui Stegmüller. Într-adevăr, din cele patru clase de enunţuri care, aşa cum a arătat cu pătrundere analistul german, ar trebui acceptate ca premise adevărate pentru a se putea da o *întemeiere definitivă* teoriei lui Newton sau unei alte teorii ştiinţifice de „structură newtoniană", există una singură care nu este în nici un fel enunţată sau cel puţin sugerată în *Critică*. Este vorba de a treia clasă care formulează cerinţa ca observaţiile şi experimentele ştiinţifice să fie libere de orice perturbări şi să poată fi controlate cu o precizie cît de mare, astfel încît posibilitatea oricăror erori sau imprecizii să fie exclusă. Stegmüller recunoaşte că o asemenea cerinţă nu a fost formulată de Kant în *Critică* sau în alte lucrări [47]. Dacă el a introdus-o totuşi, a făcut-o numai fiindcă a considerat, pe drept cuvînt, că o asemenea cerinţă, ca principiu *a priori* adevărat, reprezintă o premisă indispensabilă, care trebuie să fie adăugată celorlalte premise, menţionate explicit în *Critică*, pentru a se putea da o *întemeiere definitivă* teoriei lui Newton. Dacă admitem însă că în *Critică* nu se putea intenţiona o asemenea întemeiere, pur şi simplu fiindcă această intenţie nu se armonizează cu viziunea newtoniană asupra ştiinţei, care ar fi greu să credem că nu a fost şi viziunea autorului *Criticii*, atunci raţiunea care l-a condus pe Stegmüller în introducerea celei de a treia clase de enunţuri dispare.

Prin aceasta, reconstrucţia teoriei ştiinţei naturii în *Critica raţiunii pure*, pe care am prezentat-o, pe scurt, mai sus, nu îşi pierde însă interesul şi însemnătatea. Aceasta, în primul rînd fiindcă semnificaţia programului kantian poate fi gîndită într-un mod mai larg, dincolo de ceea ce se afirmă explicit în *Critică* şi chiar de ceea ce am putea presupune că ar fi fost intenţiile efective, nedeclarate însă, ale autorului ei; independent de felul cum am judeca încercarea lui Kant de a da o întemeiere filozofică fizicii newtoniene, *Critica raţiunii pure* a pus în lumină, pentru prima dată, într-o epocă în care concepţia empiristă şi inductivistă asupra metodei ştiinţei naturii era dominantă, faptul că întemeierea unei teorii ştiinţifice reclamă nu numai date ale experienţei ci şi anumite principii metodologice şi „metafizice", considerate *a priori* adevărate. În aceasta constă semnificaţia filozofică mai generală a funcţiei pe care o conferă Kant fizicii pure în întemeierea fizi-

[45] Vezi I. Newton, *Principiile matematice ale filozofiei naturale*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1956, p. 315.

[46] Pentru informaţii asupra formulărilor alternative ale regulii a IV-a ce pot fi găsite în manuscrisele lui Newton şi pentru comentarii semnificative privitoare la caracterul relativ al certitudinii pe care o conferă Newton legilor şi teoriilor întemeiate pe experienţă, vezi şi Al. Koyré, *Les Regulae philosophandi*, în Al. Koyré, *Études newtoniennes*, Editions Gallimard, 1968, p. 321—323.

[47] Vezi *op. cit*,. p. 47.

cii propriu-zise, abstracţie făcînd de înţelegerea anistorică, absolutistă a principiilor fizicii pure ca principii ale unui „intelect pur", dat o dată pentru totdeauna. Stegmüller subliniază că reconstrucţia lui îşi propune să aducă în prim plan tocmai acest aspect [48]. Este firesc, de aceea, ca în aprecierea însemnătăţii şi rezonanţei pe care o mai poate avea astăzi teoria kantiană a ştiinţei naturii, el să fi fost condus spre o concluzie diametral opusă celei formulate de Reichenbach [49].

Pe de altă parte, încercarea pe care a întreprins-o Stegmüller de a formula sistematic premisele necesare pentru o *întemeiere definitivă* a teoriei lui Newton sau a unei teorii de „structură newtoniană" reprezintă, în sine, o remarcabilă prestaţie analitică ce poate şi trebuie să fie valorificată în reconstituirea teoriei ştiinţei naturii implicată în *Critica raţiunii pure*. Între altele, în această încercare găsim o indicaţie preţioasă în legătură cu sensul în care Kant ar fi putut caracteriza legile fizicii newtoniene ca enunţuri (judecăţi) necesare [50]. Renunţînd la cea de a treia clasă de premise, în ordinea enumerării lui Stegmüller, condiţiile care fac posibile legile ştiinţei teoretice a naturii s-ar reduce la principiile fizicii pure în general, la un principiu al constanţei naturii (principiul cauzalităţii) şi la datele experienţei ştiinţifice, şi, în ultimă instanţă, la principiile fizicii pure şi la datele experienţei, dacă ţinem seama că principiul cauzalităţii, în ciuda rolului său distinct, este un principiu al fizicii pure. Or, tocmai aceasta este ceea ce se spune explicit în numeroase pasaje atît din *Critică*, cît şi din *Prolegomene*. Dacă principiile fizicii pure în general, inclusiv principiul constanţei naturii, sînt *a priori* adevărate şi au, prin urmare, o valabilitate absolută, datele experienţei ştiinţifice se exprimă, în schimb, în enunţuri *a posteriori*, ce pot fi completate, corectate sau revizuite de noua experienţă. Certitudinea legilor ştiinţei naturii nu poate fi mai mare decît certitudinea datelor observaţiei şi experimentului, pe care se întemeiază. Dacă certitudinea acestor date este departe de a fi necondiţionată, absolută, spre deosebire de certitudinea principiilor fizicii pure, ea este totuşi considerabilă într-o ştiinţă experimentală a naturii ca fizica newtoniană.

Dacă înţelegem, prin urmare, „necesitatea" ca necesitate absolută, ca „necesitate bazată pe concepte, care caracterizează principiile intelectului pur" [51], atunci legile ştiinţei teoretice a naturii pot fi calificate ca lipsite de necesitate, contingente. Aceste legi vor putea fi calificate ca „necesare" în alte sensuri, în sensuri relative ale termenului „necesar" [52], şi anume, între altele, în sensul că pot fi „deduse integral" din principiile fizicii pure şi date bine controlate şi asigurate ale experienţei ştiinţifice. Pentru acest sens, este semnificativă caracterizarea dată de Kant *necesarului*, ca modalitate, drept „ceea ce este determinat ca fiind în acord cu realul, după condiţiile universale ale experienţei" [53]. Dacă „acordul cu realul" este garantat în cazul legilor ştiinţei naturii de datele experienţei ştiinţifice, şi dacă acestea pot fi, în principiu, puse în cauză şi corectate în cea mai bine asigurată ştiinţă experimentală. înseamnă că *necesitatea* legilor ştiinţei naturii nu poate fi decît o necesitate relativă, condiţionată [54].

---

[48] Vezi *op. cit.*, p. 37.

[49] Vezi în această privinţă consideraţiile interesante şi chiar provocatoare pe care le face Stegmüller, în încheierea lucrării sale (*op. cit.*, p. 57—61), cu privire la actualitatea teoriei experienţei formulate în *Critică* şi rezervele sale faţă de punctul de vedere al acelor filozofi analişti care consideră că această teorie ar avea pentru noi doar o însemnătate istorică, precum şi remarca lui că chiar dacă nu a dorit să apere concepţia lui Kant de criticile ce pot fi formulate la adresa ei de pe poziţiile teoriei moderne a ştiinţei, în reflecţiile sale a jucat un rol şi intenţia „de a trezi la filozofii analişti un interes mai mare faţă de demersurile teoretice ale lui Kant şi de a-i reţine pe aceştia de la prezentări simplificatoare (vergröbernde Darstellungen) care conduc uşor la o condamnare globală" (p. 61)).

[50] Iată un pasaj semnificativ pentru o asemenea caracterizare: „Chiar legile naturii, cînd sînt considerate ca principii ale folosirii empirice a intelectului, implică totodată o expresie a necesităţii, prin urmare cel puţin prezumţia unei determinări scoase din principii care sînt valabile a priori şi anterior oricărei experienţe" (*Critica raţiunii pure*, p. 187.)

[51] *Critica raţiunii pure*, p. 188.

[52] Aceste sensuri relative ale termenului „necesar", indică şi calea de ieşire dintr-o dilemă asupra căreia au atras atenţia unii cercetători kantieni şi pe care H. Hoppe (*op. cit.*, p. 10) o exprimă scriind că în *Critică* legile ştiinţei naturii „care după definiţia lor sînt empirice şi trebuie să fie, ca atare, întîmplătoare pentru intelectul nostru, trebuie totuşi să fie considerate necesare fiindcă sînt legile unei naturi ...".

[53] *Critica raţiunii pure*, p. 227.

[54] Pentru caracterizarea concepţiei lui Kant despre „necesitatea" legilor ştiinţei naturii ca o „necesitate condiţionată", spre deosebire de „necesitatea necondiţionată" a legilor matematicii, vezi şi K. Gloy, *Die Kantische Theorie der Naturwissenschaft*, Berlin — New York, Walter de Gruyter, 1976, p. 27—28.

Voi formula, foarte scurt, cîteva concluzii ce se desprind din cercetarea pe care am întreprins-o asupra ideii de știință a naturii în *Critica rațiunii pure*.

Deși în centrul *Criticii*, în speță al *Analiticii transcendentale*, stă formularea conceptelor și principiilor fizicii pure, precum și explicarea modului în care sînt ele posibile, este o exagerare să se spună că problema cunoașterii empirice ar fi fost lăsată complet neclarificată, că știința naturii ar fi fost caracterizată, aici, doar negativ, în opoziție cu fizica pură. *Critica* ne oferă un răspuns, chiar dacă acest răspuns nu este formulat explicit, la întrebarea cum este posibilă fizica propriu-zisă, fizica newtoniană, ca știință întemeiată pe experiență. Acest răspuns este implicat, în principal, în distincția dintre legi teoretice și generalizări empirice, în termeni kantieni, dintre judecăți de experiență și judecăți de percepție, precum și în posibilitatea, vag indicată în *Critică*, de a „deduce integral legile științei teoretice a naturii din principiile fizicii pure și din datele experienței științifice. Poziția pe care o ocupă legile științei între necesitatea absolută a principiilor fizicii pure și contingența judecăților de percepție presupune o scară a modalităților și poate da socoteală de sensurile diferite în care sînt utilizați în *Critică* termeni ca „universalitate" și „necesitate". În ansamblu, modul cum este gîndită în *Critică* condiția și posibilitatea științei naturii este apropiată de modul cum a fost ea gîndită de Newton; meritul istoric al lui Kant este de a fi explicitat și a fi scos în evidență unele dimensiuni ale ideii newtoniene a științei, puse în umbră în considerațiile metodologice ale autorului *Principiilor matematice ale filozofiei naturale* de prejudecățile sale empiriste și inductiviste. Ideea mai generală a rolului supozițiilor ontologice („metafizice") și metodologice în constituirea și întemeierea științei teoretice a naturii, care se degajă din concepția *Criticii* asupra raportului dintre fizica pură și fizica propriu-zisă, oferă teoriei kantiene a științei naturii o pregnantă actualitate.

VALORIZAREA CONCEPȚIEI LUI KANT DESPRE LIBERTATEA VOINȚEI*

DE

PETRE BOTEZATU

Într-un studiu anterior închinat determinismului kantian[1], propuneam o *interpretare semiotică* a formelor cauzalității pe care le distinge ilustrul gînditor. A reieșit că deosebirea dintre cele trei genuri de cauzalitate, transcendentală, empirică și transcendentă, corespunde bine diferenței dintre cele trei dimensiuni ale cercetării semiotice, sintaxa, semantica și pragmatica. *Cauzalitatea transcendentală* este o categorie, o relație abstractizată la maximum, din care s-a reținut doar schema logică, anume relația necesară, specificul legic, cu eliminarea oricăror considerații de loc și timp. Cu aceasta ne situăm la nivelul construcției sintactice, a sistemului formal. *Cauzalitatea empirică*, care reprezintă relația reală, încadrată în spațiu și timp, se obține prin semantizarea, respectiv modelarea categoriei de cauzalitate în cîmpul fenomenelor. Iar *cauzalitatea transcendentă* („inteligibilă"), adăugată de Kant cu scopul precis de a salva libertatea morală a omului, constituie desigur un concept pragmatic, izvorît din nobila aspirație a personalității morale de a se sustrage mecanismului orb al determinismului universal.

În continuare, analizăm îndeaproape aspectul pragmatic, modul cum a înfăptuit Kant concilierea determinismului fenomenal cu eficiența libertății interioare. Se știe că I. Kant era tot atît de interesat să întemeieze filozofic determinismul fenomenelor, pe cît era de preocupat să fundamenteze filozofic și libertatea morală a omului. Aceste două aspirații acționau atît de puternic în conștiința filozofului,

---

* Textul comunicării la al V-lea Congres Internațional Kant, Mainz, 1981.

[1] *Idealismul transcendental și determinismul*, în vol. *Kant. „Critica rațiunii pure" — 200 de ani*. Coordonatori: Al. Boboc, M. Flonta, R. Pantazi, I. Pârvu, București, sub tipar.

încît acesta putea consimți, în vederea armonizării lor, și la o eventuală știrbire a unității sistemului său filozofic.

Opinia inițială a lui Kant cu privire la această temă se află clar exprimată în lucrarea de abilitare ca privat-docent din 1755 [2]. Împotriva lui Crusius, care susținuse că principiul rațiunii determinante ar face imposibilă libertatea voinței, Kant intervine cu argumentul că libertatea nu presupune absența oricărei determinări, ci include o determinare de ordin superior. Actele voluntare se disting prin *determinarea lor internă, de către principii ale rațiunii*, fiind astfel degajate de sub influența factorilor externi, fizici.

Kant și-a menținut poziția în meditațiile ulterioare, numai că a depus eforturi susținute pentru a o fundamenta metafizic. Aceasta l-a condus la înălțarea unui sistem de idei, impresionant prin anvergură, dar expus la obiecția inconsistenței. Situația pare inextricabilă, considerînd că, la bicentenarul operei capitale a filozofiei critice, ne zbatem în aceeași dificultate de a concilia experiența certă a determinismului fenomenal cu experiența tot atît de neîndoielnică a libertății interioare. Contribuțiile moderne, reprezentate, de pildă, prin distincția dintre cauze și condiții (R. Taylor), dintre condiția necesară și condiția suficientă (W. D. Hudson), dintre determinismul tare și determinismul slab (W. James), dintre cauze și motive (A. Montefiore), dintre cauzalitatea certă și cauzalitatea probabilă (P. Suppes) etc., sînt oare în stare să ne salveze din impas? S-ar părea că orice încercare de acest gen ne-ar impune să derogăm cumva de la principiul determinării universale. Realizăm oare vreun progres dacă, în locul „cauzei libere" imaginate de Kant, recurgem la „motivele necauzale" ale lui Montefiore?

Să urmărim pînă la ultimele consecințe desfășurarea gîndului kantian din acest sector. Pentru a putea îmbina cauzalitatea imanentă cu cauzalitatea transcendentă, cu alte cuvinte cauza necesară cu cauza liberă, Kant a trebuit să adere la *ideea de dualitate a persoanei umane*. În acest chip a ajuns la *teoria celor două caractere* ale omului: „Și astfel, într-un subiect al lumii sensibile am avea mai întîi un *caracter empiric*, prin care acțunile lui ca fenomene s-ar înlănțui total cu alte fenomene, după legi constante ale naturii, și ar putea fi derivate din ele ca din condițiile lor și ar constitui deci, în legătură cu ele, membri ai unei serii unice a ordinii naturii. În al doilea rînd, ar trebui să i se conceadă și un *caracter inteligibil*, prin care el este, fără îndoială, cauza acelor acțiuni ca fenomene, dar el însuși nu se află supus condițiilor sensibilității și nu este el însuși fenomen. Pe primul l-am putea numi și caracter al unui astfel de lucru în fenomene, iar pe al doilea, caracter al lucrului în sine" [3].

Fiind interpretată ca apartenență a omului la două lumi eterogene, la universul temporal al fenomenelor și totodată la universul atemporal al noumenului, discriminarea propusă de Kant între treapta empirică și treapta inteligibilă a caracterului ne apare, în lumina psihologiei moderne, prea radicală. Este recomandabil, credem, să recurgem la *gîndirea dialectică* și la *principiul modern al organizării sistematice a caracterului*, care stipulează existența unei ierarhii de niveluri între rațional și sensibil. În fond, desprins din contextul său metafizic, caracterul inteligibil se definește prin determinarea rațională a actelor. Opinia din 1755 este reluată în *Critica rațiunii pure:* „Dar uneori găsim sau cel puțin credem că găsim că Ideile rațiunii au dovedit realmente cauzalitate cu privire la acțiunile omului ca fenomene și că aceste acțiuni s-au întîmplat fiindcă au fost determinate nu de cauze empirice, ci de principii ale rațiunii" [4].

În acest mod se poate renunța la noțiunea contradictorie de „cauzalitate inteligibilă", fără să fim siliți să abandonăm și libertatea voinței. Rămîne perfect valabilă *ideea kantiană a unei determinări superioare, prin puterea rațiunii, a actelor volitive*. Rostul cauzalității transcendente era în fond acela de a întemeia determinarea actelor prin motivații raționale.

Considerațiile de mai sus se încheiau cu reflexia că: „Important este să reținem caracterul *sui generis* al determinării raționale a actelor. Rațiunea, ca principiu de acțiune, nu constituie o forță cu direcție fixă, cum este instinctul. Ea este o *forță selectivă*, dotată cu capacitatea reflexiunii, a deliberării și a alegerii. În acest chip se naște libertatea morală, chiar din specificul rațiunii, așa cum a presimțit Kant" [5].

A face un pas înainte în direcția indicată de marele gînditor înseamnă a accepta următoarele postulate, pe care ni le recomandă *înțelegerea sistemică a psihicului:*

1. Psihicul uman constituie un *sistem deschis*, inclus în suprasistemul spiritului colectiv.

2. Din punctul de vedere al activității, sistemul psihic include *grosso modo* două subsisteme: *automatismele* și *voliționale* în organizare ierarhică. Acestea corespund în mare „caracterului empiric" și „caracterului inteligibil" din sistemul kantian.

---

[2] *Principiorum primorum cognitions metaphysicae nova dilucidatio*, 1755.

[3] *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl., K. Hehrbach, p. 423—433 *Critica rațiunii pure*, trad. N. Bagdasar — E. Moisuc, București, Edit. științifică 1969, p. 445.

[4] *Ibid.*, p. 440 *ibid.*, p. 451.

[5] *Art. cit.*

3. Subsistemele activității interferează, creînd *sisteme intermediare*, de prezența cărora facem aici abstracție în scopul simplificării situației de fapt.

4. *Modalitatea activității este în funcție de structura sistemului* (postulat fundamental).

5. În *subsistemul automatismelor* răspunsul la stimul este *imediat* și *unidirecțional*.

6. În *susbsistemul voliționilor* răspunsul la stimul este *mediat* și *multidirecțional*. Apar astfel *deliberarea* și *alegerea*.

7. În *susbsistemul voliționilor* acționează *capacitatea de închidere parțială și temporară* a sistemului. Se realizează astfel *selecția cauzelor* și *selecția efectelor*. Selecția cauzelor constituie *condiția libertății*. Selecția efectelor constituie *exercitarea libertății*. Blocarea unor motivații este o condiție necesară pentru exercitarea libertății.

Ni se pare că acceptarea acestor postulate este încurajată de progresele științei contemporane cu privire în special la aplicarea teoriei sistemelor la viața psihică. În felul acesta rămînem în cadrul determinismului, iar libertatea voinței se naște din specificul rațiunii ca factor determinant multidirecțional.

TETRADA TIPOLOGICĂ A JUDECĂȚII: O PARADIGMĂ KANTIANĂ ÎN ACTUALITATE

DE

PETRU IOAN

În „Teoria transcendentală a elementelor" [1], *Critica rațiunii pure* [2]

Universale, *Particulare*, *Singulare* } după cantitate

Problematice, *Asertorice*, *Apodictice* } după *modalitate*

După Kant, la aceste patru rubrici, a cîte trei titluri fiecare, s-ar reduce *funcția gîndirii în judecată*. Evocarea lor, în economia logicii transcendentale, este menită să asigure firul conducător *(Leitfaden)* în stabilirea tuturor conceptelor pure ale intelectului, numite, după exemplul lui Aristotel, categorii. Odată „descoperită", prin concursul *deducției metafizice*, schema conceptelor „care se raportează a priori la obiectele intuiției în genere" [3] își află aplicații, în edificiul kantian, dintre cele mai diverse: la întemeierea principiilor intelectului [4], la analiza raționamentelor psihologice și cosmologice [5], la ordonarea categoriilor libertății [6], ca și la ierarhizarea judecăților estetice [7]. După același model cvadruplu sînt introduse criteriile perfecționării cunoștințelor [8], condiției definiției [9] sau raporturile de opoziție și subordonare [10], la fel cum tot desfășoară faimoasa tabelă a tipurilor de propoziții:

Afirmative, *Negative*, *Infinite* } după calitate

Categorice, *Ipotetice*, *Disjunctive* } după relație

[1] Vezi, *Critica rațiunii pure*, partea a II-a. diviziunea întîi, cartea întîi, capitolul întîi.

[2] Ed. rom. din 1969, trad. Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, p. 104.

[3] *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 110.

[4] *Idem*, p. 189.

[5] *Idem*, p. 311 (pentru „topica psihologiei raționale") și p. 369 (pentru „tabelul sistematizat" al Ideilor cosmologice).

[6] *Critica rațiunii practice*, trad. N. Bagdasar, București, Edit. științifică, 1972, p. 155.

[7] *Critica puterii de judecată*, vol. 1, trad, I. Gherincea, Galați, 1927, pp. 47 (frumosul după calitate), 55 (după cantitate), 67 (după relație) și 87 (după modalitate).

[8] *Logique*, seconde éd. fr., trad. par L. Guillermit, J. Vrin, Paris, 1979, p. 42 (perfecțiunea logică a cunoștinței după cantitate), p. 64 (perfecțiunea după calitate), p. 54 (perfecțiunea după relație) și p. 73 (perfecțiunea după modalitate).

[9] *Idem*, pp. 154—155.

[10] *Refl.* 3170 *Gesammelte Schriften*, 23 vol., 1902—1955 v. XVI, pp. 692—693. *Apud* H. J. de Vleeschauwer, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, 1—3, Antwerpen, Paris,

printr-o diviziune tetratomică sînt construite *Metaphysische Anfangagrunde der Naturwissenchaft* și distribuite capitolelor unui proiect de ontologie [11]. Exegeții criticismului au mai putut repera aceeași ordine tetradică în criteriile stabilite de Kant pentru adevărurile Bisericii [12], în explicația pe care filozoful german o asigură noțiunii de ființă supremă [13], istoriei genului uman [14], respectiv dreptului civil [15]. Cu titlu de curiozitate, a fost semnalată încercarea lui Kant de a găsi o apropiere între cele patru rubrici clasificatorii și operațiile fundamentale din cadrul aritmeticii [16].

Analistului deducției transcendentale, toate aceste multiple și neașteptate intervenții ale *schematismului conceptelor pure* îi apar ca însemne ale „unei veritabile nevoi intelectuale" pe care o va fi manifestat Kant, de vreme ce „în singurul loc în care el se vede obligat să se abată [de la planul cvadrimensional], nu-și va face o vină din a atrage atenția asupra acestei infidelități" [17].

Împrejurarea la care am făcut aluzie este doar una din numeroasele dovezi ale transferului instrumental, de categorii și distincții logico-formale, ce dau rigoare și asigură o desfășurare sistematică demersului criticist. Nu credem să greșim dacă ne vom închipui că-n ochii unui reprezentant al logicii filozofice, cum este Nicholas Rescher [18], Kant ar putea să apară foarte bine ca promotor al metodei *logicii aplicate*. Rămînînd în limitele teoriei logice a judecății, vom contura în cele ce urmează rădăcinile istorice, temeiurile structurale și ecourile în timp ale modelului tetradic, delimitînd, astfel, cîștigurile și punctele în litigiu ale uneia din cele mai celebre topici kantiene.

SURSE DIRECTE ȘI ANTECEDENTE ALE SISTEMULUI JUDECĂȚII

De unde rezultă completitudinea tabelului kantian al judecății? Întrebarea i-a fost-pusă promotorului idealismului transcendental de către G. S. A. Mellin [19]. Răspunsul filozofului, dacă va fi fost vreodată formulat, nu a putut ajunge în posesia cercetătorilor. Din mărturisirile *Criticii* aflăm că asupra acestui subiect exista o tradiție de care nu trebuia să te îndepărtezi decît în privința unor aspecte accesorii. Din explicația ulterioară, pe care o dă în *Prolegomene* [20], aflăm că relativ la judecată Kant avea la îndemînă „munca gata, deși nu lipsită de greșeli, a logicienilor: ea mi-a dat putința — ni se confesează filozoful — să alcătuiesc o tablă completă a funcțiilor pure ale intelectului, care erau însă nedeterminate încă în raport cu obiectul".

Încrederea lui Kant în logica formală, afișată și cu alte ocazii, nu se dovedește chiar atît de robustă precum sîntem ținuți să înțelegem din mărturia reprodusă. Exegeții au constatat că modificările aduse în paradigmele clasificatorii frecvente la logicienii germani din secolul al XVIII-lea nu sînt atît de puțin importante cum ni se sugerează. Motivul acestei minimalizări a contribuției proprii în organizarea logică a judecăților nu a scăpat neobservat. El rezidă în aceea că descoperirea tabelei „tuturor" tipurilor de judecăți „urmează", în loc să preceadă, deducția transcendentală" [21], în realitate deducția metafizică avînd ca geneză drumul invers, al reducției categoriilor, dinainte stabilite și sistematizate, la anumite tipuri ale judecății.

Cărui logician s-a adresat Kant pentru a fixa tradiția la care se referă? Părerile comentatorilor, în genere, s-au arătat a fi împărțite. Trendelenburg [22], de exemplu, a putut recunoaște influența lui Reimarus; P. Hauck [23] și alți autori au fixat ca punct de referință logica lui Meier, în timp ce M. Steckelmacher [24] s-a oprit la *Noul Organon*, datorat lui Lambert. Mai plauzibilă ne apare, însă, susținerea lui

---

*S. Gravenhage, 1934—1937, v. 2, p. 98. În cele ce urmează, referințele la lucrare se vor face prin *DT*—1/2/3.

[11] Scrisoarea lui Kant către Jacob, din 11 septembrie (?) 1787, în *Gesammelte Schriften* (indică în notele următoare prin *GS)*, v. X, pp. 471—472. *Apud Ibidem.*

[12] *Religion*, în *GS*, v. VI, pp. 101—102. *Apud Ibidem.*

[13] *Refl.* 6017, în *GS*, v. XVIII, p. 424. *Apud Ibidem.*

[14] *Refl.* 1471 a, în *GS*, v. XV, pp. 650—651. *Apud Ibidem.*

[15] Scrisoare către Jung-Stilling, după 1 martie 1789, în *GS*, v. X, p. 10. *Apud Ibidem.*

[16] *Refl.* 5651—5652, *GS*, v. XVIII, pp. 303—304. *Apud Ibidem.*

[17] *DT*—2, p. 98. Referință la *Krit.*, în *GS*, v. IV, p. 218, notă. Dacă nu greșim e vorba de nota pe care o găsim în ed. rom. la p. 362.

[18] Cf. *Discours on a Method*, în N. Rescher, *Topics in Philosophical Logic*, D. Reidel Publ. C., Dordrecht, 1968, pp. 332—341.

[19] Într-o scrisoare din 12 aprilie 1794, *GS*, v. XI, p. 479. *Apud DT*—1, p. 244.

[20] Ed. rom. a lui Mihail Antoniade, București, Cultura națională, 1924, p. 115.

[21] *DT*—1, p. 245.

[22] *Logische Untersuchungen*, I, Berlin, 1870, p. 273 *apud DT*—1, p. 245.

[23] *Die Entstehung der kantischen Urteilstafel*, în „Kantstudien", t. XI, 1906, pp. 197 și 206. *Apud Idem.*

[24] *Die formale Logik Kants in ihren Beziehungen zur transzendentalen*, Breslau, 1879, p. 61. *Apud Idem.*

Adickes [25], că filozoful s-a slujit de mai multe surse în același timp: manualele și tratatele principalilor logicieni germani ai vremii, care-l vor fi întărit în convingerea că se sprijină pe o muncă colectivă, iar în ceea ce este esențial, definitivă. Găsim potrivit, deci, a trece în revistă lista tuturor distincțiilor care-l vor fi putut orienta pe Kant în decelarea tabelei judecăților.

În privința primei rubrici, a tipurilor de propoziții *după cantitate*, Kant se află în deplină concordanță cu clasificările lui Baumeister, Thomasius [26] și Wolf [27]. Aceleași *membra dividentia* apar la Baumgarten și la Meier [28],

propoziții { singulare; comune { particulare; universale }

într-o expunere succesiv-dihotomică ce pare a prelungi distincția lui Wolf [29], dintre propoziții indefinite (cantitativ) și propoziții definite. La Reimarus [30] și Lambert [31], precum și în variante alternative atribuite lui Wolf și Meier [32], clasificarea cantitativă nu mai face loc propozițiilor singulare, pe care și un apărător de peste timpuri, ca Ion Petrovici [33] la noi, avea să le plaseze sub un regim mai modest, ca subspecie, iar nu „o clasă proprie, definitiv separată și desăvîrșit deosebită". Pe ansamblu, nici Kant și nici prezumtivii săi inspiratori din epocă n-aveau cum să-l depășească la acest capitol pe înaintașul din Stagira, de la care ne-a rămas împărțirea judecăților în nedefinite și definite, acestea din urmă departajate mai departe în judecăți care se referă la o pluralitate (generale și particulare) și judecăți care se referă la un individ [34].

A doua rubrică din tabelul propozițiilor, întocmită după criteriul *calității* [35] și etichetată de A. N. Prior [36] ca „deosebit de absurdă" apare aidoma la Wolff, Baumgarten, Meier [37] și Baumeister [38]. Ca alternative, Kant va fi putut înregistra omiterea de către unii logicieni — Thomasius, de exemplu, sau Lambert [38] — a propoziției infinite, cunoscută lui Aristotel [39] dar numită astfel de Boethius [40], ori considerarea ei ca un caz special al propoziției afirmative, în speță de Reimarus [41], iar în opinia lui Adickes [42], de Wolff, Baumgarten și Meier.

Și pentru al treilea compartiment din tipologia judecății Kant a avut la dispoziție un model anterior, putîndu-l urma, în omologarea formelor *relației*, pe Baumgarten sau pe Meier [43]. Inedit este doar titlul rubricii [44], fondat pe considerarea raporturilor pe care le întreține reprezentările în unitatea actului predicativ, indiferent că ele sînt concepte sau deja judecăți.

Raporturile dintre reprezentări pot fi, după Kant, *interne* (de la subiect la predicat) și *externe*, acestea din urmă de două feluri: *de dependență* (de la condiție la condiționat) și *de simultaneitate* (între întreg și părțile sale constitutive). Primul dintre raporturi întruchipează propoziția categorică, iar valoarea sa se întemeiază pe principiul (non)contradicției. Al doilea raport, exprimînd propoziția ipotetică, este guvernat de principiul rațiunii suficiente, numit de Kant al temeiului și consecinței *(Grund und Folge)*, iar al treilea, relevînd disjuncția (comunitate și, totodată, opoziție), se conformează principiului *exclusi medii inter duo contradictoria* [45]. Printr-o

---

[25] *Kants Systematik als Systembienddler Faktor*, Berlin, 1887, pp. 32—33 și 40. *Apud Idem.*

[26] Redate de Adickes, *op. cit.*, p. 33.

[27] Trendelenburg, *op. cit.*, p. 274.

[28] Hauck, *loc. cit.*, pp. 197—198.

[29] Adickes, *op. cit.* În logica modernă, o discriminare expresă în propoziții universale, particulare, singulare și indefinite găsim, între alții, la Raymond J. McCall, *Basic Logic. The Fundamental Principles of Formal Deductive Reasoning*, second ed., Barnes & Noble, New York, 1952, reprinted 1962, p. 47.

[30] Hauck, *loc. cit.*

[31] *Trendelenburg, op. cit.*; Adickes, *op. cit.*

[32] Adickes, *op. cit.*

[33] *Probleme de logică*, ed. a II-a, București, 1923, p. 20.

[34] Cf. Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, Ed. didactică și pedagogică, București, 1969, p. 153.

[35] Proprietatea unei judecăți de-a fi afirmativă sau negativă a fost numită *calitate* de către Appulejus. Cf. Carl Prantl, *Geschichte der Logik in Abendlande*, Akademie-Verlag, Berlin, 1955, I, p. 581.

[36] *The Heritae of Kant and Mill*, în Paul Edwards, ed. in chief, *The Encyclopedia of Philosophy*, 4, 1967, p. 549.

[37] Hauck, *loc. cit.*, pp. 199—201.

[38] Adickes, *op. cit.*, p. 35.

[39] Cf. A. Dumitriu, *op. cit.*, p. 152.

[40] Cf. Prantl, *op. cit.*, pp. 692—693 Al. Posescu, *Teoria logică a judecății*, București, 1947, p. 111.

[41] Trendelenburg, *op. cit.*, p. 274.

[42] *Op. cit.*

[43] Hauck, *loc. cit.*, pp. 201—203.

[44] Adickes, *op. cit.*, p. 36.

[45] Corespondențele pe care le-am pomenit sînt stabilite de Kant într-o scrisoare, din 19 mai 1789, către Reinhold. *GS*, v. XI, p. 45. *Apud DT*—2, pp. 58—59.

asociere *sui generis* cu formele modalității, Kant susține că judecata categorică n-ar asigura decît posibilitatea logică a raportului dintre reprezentări, că judecata ipotetică ar garanta realitatea logică a unui asemenea raport și doar judecata disjunctivă ar parveni la o valoare apodictică [46].

Alături de trihotomia pe care o adoptă și care se regăsește la Reimarus [47] într-o titulatură puțin modificată și într-o organizare arborescentă,

propoziții { simple; compuse { ipotetice; disjunctive }

Kant va fi cunoscut clasificări după relația cu mai puțin sau cu mai mult de trei termeni,

categorice, ipotetice { Baumgarten, Meier [48] } { Wolff [49]; Baumeister [50] }
copulative
disjunctive

care nici ele nu mențin decît o mică parte a diviziunilor rămase de la stoici [51]:

propoziții { incomplete; complete { simple — departajate mai departe după calitate și cantitate; non-simple { ipotetice („dacă . .”); adjunctive („deoarece . .”); copulative („. . și . .”); disjunctive („sau . . sau . .”); cauzale („fiindcă . .”); comparative; negative etc. } }

Ultima rubrică din tabela kantiană pare îndatorată mai curînd lui Aristotel decît logicienilor germani ai vremii. La unii, ca Wolff și Reimarus [52], clasificarea după modalitate este cu totul absentă. La alții, ea apare prea săracă, reținînd doar propozițiile contingente și necesare [53], sau doar pe cele posibile și imposibile [54]. Să nu-l uităm, însă, pe Lambert, contemporanul și partenerul epistolar al filozofului de la Königsberg, la care figurează, într-o terminologie puțin diferită de cea a lui Kant, aceeași triadă modală: propoziții *posibile, reale* și *necesare* [55]. Din scrierile ce puteau sta la dispoziția lui Kant nu lipsește nici sistematizarea tetradică a Stagiritului, cea în care propozițiile posibile și necesare stau alături de negațiile lor, propozițiile imposibile și contingente, dar din care lipsește propoziția amodală, reală sau simplu-asertorică [56].

Ce notații se impun, acum, la încheierea acestui recensămînt al izvoarelor? În primul rînd constatarea că toate cele 12 forme ale judecății, înscrise în tabela kantiană, figurează de asemenea în manualele și tratatele epocii, dar nu și schema ca atare a clasificării, creație personală a filozofului, în care se ascunde un șir întreg de opțiuni și renunțări, iar nu numai gustul pentru simetrie, atribuit cu malițiozitate de un Schopenhauer, Adickes [57] ș.a. Dintre titlurile rubricilor judecății, doar cel al relației este inventat de Kant, și-aceasta prin analogie cu tabela categoriilor. Odată cu impunerea sistemului clasificatoriu, are loc o ruptură cu obișnuința pur formală de a pune calitatea înaintea cantității. La care logicieni a apelat Kant în mod expres pentru a umple lacunele remarcate în tradiția școlilor, am văzut că nu putem răspunde cu exactitate decît în cazul rubricii modalității, singur *Organon*-ul lui Lambert înfățișînd o diviziune tripartită. În cazul cantității, cele trei forme reportate de Kant erau îndeobște invocate, cu rezervele de rigoare în cazul propoziției singulare, tratată oarecum în afara partenerelor sale din grupă, din cauza comportamentului formal indistinct în cadrul raționamentelor. La observații similare se pretează judecata infinită, din grupa calității, admisă de Kant pentru justificarea *limitației* — o

[46] *DT*—2, pp. 62—63.
[47] Adickes, *op. cit.*
[48] *Ibidem.*
[49] Hauck, *loc. cit.*, pp. 201—203 Trendelenburg, *op. cit.*, p. 274.
[50] Adickes, *op. cit.* La Baumeister, ultimele trei membre ale diviziunii sînt transcrise sub genul proxim, ca propoziții compuse. Cf. *DT*—1, p. 247.
[51] Cf. Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VIII, 96 Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, VII, 71. Anton Dumitriu, *op. cit.*, pp. 212—213.
[52] Trendelenburg, *op. cit.*, pp. 274—275; Hauck, *loc. cit.*, pp. 203—205; Adickes, *op. cit.*, p. 38.
[53] E cazul lui Baumgarten (Hauck, *loc cit.*; Adickes, *op. cit.*) și Thomasius (Adickes, *op. cit.*).
[54] Dihotomia din urmă e repetată de Adickes (*op. cit.*, p. 38) la Baumeister și Meier. Cf. *DT*—1, p. 248.
[55] Hauck, *loc. cit.*,
[56] Trendelenburg identifică la Melanchton o asemenea organizare modală a judecăților. Cf. *DT*—1, p. 248.
[57] *DT*—2, p. 137.

categorie care nu pare mai puțin stranie, în compania *realității* și *negației*. S-a văzut în fine, că formele relației sînt rezultatul unui travaliu de simplificare și numai pe seama categoriei de *comunitate* trebuie pusă alegerea judecății disjunctive dintr-un mare număr de propoziții compuse, familiare tratatelor de logică din epoca lui Kant [58].

MOTIVE ȘI ECOURI ALE CRITICII DE INSPIRAȚIE FILOZOFICĂ

Ne-a preocupat felul cum și-a construit autorul *Criticii rațiunii pure* tabela judecăților. Dacă ea este completă și răspunde exigențelor logice, glasul comentatorilor s-a succedat într-un „nu" categoric. După cum constată K. Joël [59], toți logicienii și filozofii postkantieni apropiați de logică — Lotze, Sigwart, Schuppe, Lask, Rickert, Windelband, Cohen, Wundt, iar lista se poate continua pînă în zilele noastre — o resping, în întregime sau măcar în parte. Critica privește atît tetratomia rubricilor, cît și trihotomia fiecăruia din titluri, iar ceea ce au reproșat unii ca impropriu: adaptarea diviziunilor judecății la necesitățile determinării obiectului, alții au relevat ca insuficient, dată fiind incomunicabilitatea funcțiilor logice ale intelectului puse pe seama tipurilor de judecăți.

Sub impulsul reacțiilor critice din prima categorie, favorabile idealismului transcendental și logicii sale aferente, reclamînd un intelect activ și responsabil pentru valabilitatea cunoștințelor, s-au înregistrat eforturi pe linia unei explicații mai consecvente a titlurilor judecății. Fiecare din cele patru rubrici ale tabelei kantiene ar răspunde, după J. G. Kiesewetter [60], unei anumite întrebări: cum și în ce măsură pot fi sintetizate reprezentările în cadrul conștiinței (în cazul *cantității)*; dacă și în ce fel sînt unificate aceste reprezentări (cînd este vorba de *calitate)*; care este raportul mutual dintre reprezentările inserate în unitatea conștiinței *(relația)* și în ce fel se raportează judecata ca atare la facultatea de cunoaștere *(modalitatea)*.

G. Schenke [61], iar mai tîrziu A. Valensin [62] găsesc cele patru titluri din clasificarea kantiană în corespondență cu tot atîtea puncte de vedere din care poate considera o judecată logica formală. Ar fi vorba de perspectiva subiectului în cazul *cantității* și de cea a predicatului în ceea ce privește *calitatea*, de *relația* ca atare dintre subiect și predicat și-n fine, de raportul între acești doi termeni și cunoașterea umană, ca relevînd *modalitatea* judecății.

Alte patru unghiuri analitice sînt atribuite logicii formale sub aceleași auspicii, ale justificării rubricilor tabelei kantiene, de către A. Riehl [63]: judecata afirmă validitatea raportului dintre termeni în limitele unei extensiuni determinate; enunțul acestei validități are o anumită modalitate; aceeași judecată trebuie să mai releve raportul reprezentărilor pe care le însumează și să pretindă la o valoare determinată de cunoaștere.

După N. Lubnicki [64], întreaga explicație formală se concentrează asupra predicatului. Considerat ca extensiune, acesta trebuie să ne spună cum subordonează subiectul, relevînd astfel cantitatea. Interpretîndu-l în comprehensiune, vom afla în ce manieră inflexionează subiectul, adică tocmai calitatea. Aflat în raport cu subiectul în orice judecată, predicatul va da seamă și de felul relației stabilite, iar întrucît orice raport tinde spre o unitate finală, judecata ne face să receptăm modalitățile uniunii termenilor respectivi.

Ținută în afara transcendentalismului, cea de a doua serie a reinterpretărilor tabelei judecății e dominată de aprecierea lui Hegel. În *Adaos* la § 171 din *Logica* mică [65], acesta atribuie lui Kant meritul de a nu fi înțeles speciile judecății „numai ca o multiplicitate empirică, ci ca o totalitate determinată prin gîndire" dar este de părere în același timp că împărțirea, conform schemei categoriilor, în judecăți ale calității, cantității, relației și modalității „nu poate fi recunoscută ca suficientă, parte din cauza aplicării pur formale a schemei acestor categorii [Hegel luînd, deci, deducția metafizică ca ceea ce este în realitate, încifrarea drumului invers, al reducției categoriilor la tipuri de judecăți din logica formală], parte datorită conținutului ei" [66].

După promotorul logicii obiective, sînt trei specii principale ale judecății și ele cores-

---

[58] Cf. *Idem*, pp. 248—249.

[59] *Das logische Recht der kantischen Tafel der Urteile*, în „Kantstudien", t. XXVII, 1922, pp. 298—327; *DT*—2, p. 51.

[60] *Grundriss einer reinen allgemeinen Logik nach kantischen Grundsätzen*, Berlin, 1791, & 66, pp. XXX—XXXI, *apud Idem*.

[61] *Die logischen Voraussetzungen und ihre Folgerungen in Kants Erkenntnislehre*, Halle, 1876, p. 17; *apud Idem*.

[62] *À travers la Métaphysique*, Paris, 1952, p. 58; *DT*—2, p. 52.

[63] *Der philosophische Kritizismus*, ed.a III-a, 1924, p. 362; *DT*—2, p. 52.

[64] *Critique des Éléments fondamentaux de la Doctrine kantienne*, Paris, 1929, pp. 101—102; *apud Idem*.

[65] Secțiunea a treia: Teoria conceptului; A. Conceptul subiectiv; b. judecata.

[66] Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice*, Partea întîi: *Logica*, București, Edit. Acad., 1962, p. 301.

pund treptelor *ființei, esenței,* și *conceptului.* A doua dintre speciile pomenite cunoaște, la rîndu-i, o dedublare, „potrivit caracterului esenței de a fi treaptă a diferenței" [67]. Este demn de reținut, pentru rezervele unui gînditor care a văzut în devenire cel mai apropiat adevăr al logicii, că „diferitele specii ale judecății nu trebuie considerate ca stînd, cu aceeași valoare, una lîngă alta, ci, dimpotrivă, ca alcătuind o succesiune de trepte", deosebirea lor întemeindu-se „pe semnificația logică a predicatului" [68].

Reconvertite în momente ale afirmării identității conceptului, judecățile omologate de Kant drept funcțiuni intelectuale sînt consfințite onto-logic de Hegel, atît în *Enciclopedie* [69] cît și în *Știința logicii* [70]. Tipurile după calitate devin judecăți „ale ființării de fapt" sau „ale ființei determinate"; cele după cantitate sînt prezentate ca „judecăți de reflexie" sau „ale reflectării"; formele relației apar acum drept „judecăți ale necesității", iar speciile modalității sînt metamorfozate în „judecăți ale conceptului". Ca *exemple obiective* de judecată negativă, Hegel consideră procesul civil și boala; pentru judecata negativ-infinită, el invocă infracțiunea și moartea, iar cînd ajunge să suprindă relația între termenii subiect și predicat ca „unitatea universalității identice cu reflexia negativă în-sine-însuși a subiectului", filozoful devenirii exclamă că „fiecare lucru este o judecată categorică" [71].

În contextul criticilor formulate la adresa tabelei kantiene a judecăților și mai ales printre distanțările constructive cu rezonanță filozofică, o poziție intermediară este ocupată de gînditori neokantieni interesați în reevaluarea tezei criticiste („a fundamentării obiectivității pe legile subiectului" [72]) cu ajutorul noilor mijloace aflate la dispoziția logicianului și matematicianului. Sistematizarea judecății nu mai întruchipează acum un obiectiv preliminar, în vederea deducerii categoriilor, ci se coordonează și încrucișează cu acest demers, cu titlu de ipoteză în fundamentarea științei. Este motivul pentru care stabilirea tipurilor de judecăți coincide la Hermann Cohen [73] cu însuși conturul „logicii cunoașterii pure", considerată, de asemeni, ca „logică a Originii" și, astfel, „a idealismului" [74]. Iată reperele sale de bază, în postura divulgată, a unor tipuri de judecăți, și rubricile care le încadrează: (1) judecata originii (sau de continuitate), (2) judecata de identitate (sau „de confirmare") și (3) judecata de contradicție, toate ca judecăți *ale legilor gîndirii,* în locul fostelor judecăți ale calității; (4) judecata de realitate, (5) judecata de pluralitate sau multiplicitate și (6) judecata de totalitate, ca judecăți *ale matematicii,* înțelese sub zodia cantității; (7) judecata de substanță, (8) judecata ipotetică (de lege, sau de cauzalitate „pe baza funcției") și (9) judecata disjunctivă sau de concept, toate trei ca judecăți *ale științei matematice a naturii,* sub fosta titulatură a relației; (10) judecata de posibilitate (creînd ipoteza), (11) judecata de realitate (înfășurată în categoria de mărime, pe baza principiului egalității) și (12) judecata de necesitate (avînd la bază „dovada"), acestea din urmă ca judecăți *metodice* sau ale metodicii [75].

Într-un alt „sistem al funcțiilor logice fundamentale", propus de P. Natorp [76], vom înregistra: *procedeele gîndirii cantității* ca unitate, multiplicitate și totalitate; *procedeele determinării calitative* ca identitate, deosebire și „unitatea speciei"; *cunoașterea ca „sinteză a sintezelor",* pe făgașul substanței, cauzalității și interacțiunii; *cunoașterea ca proces,* în fine, sub semnul posibilității („locul logic al ipotezei"), sub cel al realității (treaptă a „trecerii" spre principiul adevărului) și al necesității (sau punerii faptului) [77].

Ultima similitudine *vi formae* cu tabela kantiană, cvadruplicitatea rubricilor clasificării și trinitatea diviziunii acestora, se risipește în logica formală pe care o concepe un alt neokantian celebru, W. Windelband [78], drept „disciplină normativă". Afirmare a unei relații între subiect și predicat, judecata n-ar putea accepta cantitatea și modalitatea ca funcții proprii fără a se vedea legată, prin aceasta, de psihologie și individual. Rămîn, după filozoful din școala valoristă, doar criteriile calității și relației, primul conducînd la „normele afirmării și negării" (principiile logice ale gîndirii), celălalt la „punctul maxim

---

[67] *Ibidem,* pp. 301—302.

[68] *Ibidem,* p. 302.

[69] §§ 172—180; pp. 302—311.

[70] Secțiunea I, capitolul al II-lea, A—D; trad. rom. D. D. Roșca, București, 1966, pp. 629—663.

[71] *Enciclopedia,* I, pp. 304—305, 307 și 308.

[72] Alexandru Boboc, *Kant și neokantianismul,* București, Edit. științifică, 1968, p. 119.

[73] *System der Philosophie.* Erster Teil: *Logik der reinen Erkenntnis,* Berlin, 1902.

[74] Cf. A. Boboc, *op. cit.,* p. 128.

[75] *Ibidem,* pp. 120—127; A. Dumitriu, *op. cit.,* p. 568.

[76] *Die logische Grundlagen der exakten Wissenschaften,* B. G. Teubner, Leipzig und Berlin, 1910, pp. 35—95.

[77] Boboc, *op. cit.,* pp. 134—135.

[78] *Die Prinzipien der Logik,* în *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften,* hrsg. von. A. Ruge, Erster Band *Logik,* 1—9, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1912, pp. 23—24.

al oricărei teorii logice", adică la doctrina categoriilor [79].

Revenind, după sumarul periplu logico-filozofic, la contextul kantian, inițial, al clasificării judecăților, care știm că a fost asigurarea unui *fir conducător* în sistematizarea categoriilor, obiecția fundamentală pe care o reținem din șirul *numeros* al criticilor este lipsa unui temei în elaborarea sistemului judecăților înseși [80]. O altă obiecție de fond a fost antrenată de faptul că în desfășurarea triadică a rubricilor clasificării, Kant nu s-a putut abține de la considerații pe marginea conținutului judecăților, dezicînd, astfel, rigorile unui schematism logico-formal, amenajat ca instrument în fundamentarea propriuzisă a cunoașterii, sub semnul universalității și necesității. Pe seama unui asemenea recurs transcendental, la determinări ale obiectului judecăților, ce viciază, prin circularitate, deducția metafizică a categoriilor, au fost puse de comentatori, în strictă conformitate cu înseși precizările filozofului: abilitarea, din punct de vedere formal, a judecății infinite, căreia, pînă la Kant, i se refuzase o funcție logică diferită de cea a judecății afirmative [81]; admiterea unei diferențe de roluri între judecata singulară și cea universală [82]; recunoașterea însăși a unui criteriu cantitativ de tipologizare, ținînd de condiția subiectului, atîta timp cît forma judecății este raportată la copulă, fiind ținută să depindă de felul în care se atribuie predicatul subiectului [83]. La aceste întîmpinări se adaugă o constatare la care ne-am mai referit, faptul că încrederea arătată de Kant logicii formale, ca punct de rezistență în justificarea instrumentarului transcendental, nu este nici pe departe consecventă, de vreme ce tabela judecăților nu are aproape nimic în comun cu logica prewolffiană, iar elementele pe care le ia autorul acesteia din manualele și tratatele epocii sînt organizate în chip inedit [84], motiv pentru care se poartă însăși discuția de față.

VERDICTUL LOGICIENILOR DIN AFARA FILOZOFIEI

În comentariul liber de prejudecăți și de angajamente filozofice, tipologia kantiană a judecăților a inspirat îndeosebi două genuri de obiecții. Precum nota la noi Al. Popescu [85], celebrei clasificări i s-a reproșat mai întîi „că nu este « omogenă », înțelegîndu-se prin aceasta că ea ar schimba criteriul de clasificare de la o grupă de judecăți la alta, ceea ce ar constitui desigur un viciu capital. La calitatea judecăților ar ține socoteală de copulă; la cantitate, de subiect; la relație, și de subiect și de copulă; în fine, la modalitate ar reapărea copula. S-a mai spus, apoi, că ea ar cuprinde « false ferestre », în înțelesul că ar admite subdiviziuni fictive, cu scopul de a păstra uniformitatea și simetria sistemului de clasificare în grupe de cîte trei".

Motivele de critică pe care le redă judicios autorul român sînt prezente în textele logice mai vechi, ca și în cele de dată recentă. Astfel, în timp ce un Ralph Eaton [86] condamnă tabela kantiană pentru absența „oricărui plan consistent", Robert Blanché [87] ne arată de ce este factice regularitatea etalată: „aparența sistematică maschează rău caracterul rapsodic. Nu se vede nici un principiu, în afara unei dorințe arbitrare de simetrie, care să comande repartiția în patru titluri, iar în interiorul fiecăruia din ele, diviziunea ternară. Nimic nu garantează că tabloul ar fi complet, nici că o judecată oarecare ar putea fi situată într-unul din cele trei momente ale fiecărui titlu, și că aceasta s-ar întîmpla concomitent cu încadrarea sa într-un titlu vecin".

Confuziile iscate de susținerea „(a) că orice judecată poate fi plasată într-una dintre cele trei diviziuni din fiecare rubrică și (b) că fiecare diviziune dintr-o rubrică poate fi combinată cu fiecare diviziune din cealaltă rubrică" rezultă, în opinia soților Kneale [88], din incapacitatea lui Kant „de a examina profund relațiile dintre contribuțiile aristotelice și cele stoice în logică — incapacitate care nu este surprinzătoare pentru cineva care presupune că toate părțile valoroase ale logicii tradiționale provin de la Aristotel".

Că speciile judecății nu sînt coordonate, autorii britanici o exemplifică prin faptul că nu putem obține o judecată *ipotetică negativă* (3.2×2.2), prezența negației în antecedentul sau în consecventul unei judecăți ipotetice neinsemnînd c-avem de-a face cu o judecată negativă, așa după cum negația întregii judecăți nu mai păstrează ea însăși o formă ipotetică, ci se preschimbă într-o judecată conjunctivă,

$$-(p \supset q) = (p \,\&\, \bar{q}).$$

---

[79] Boboc, *op. cit.*, p. 162.
[80] B. Bauch, *Immanuel Kant*, ed. a III-a, Berlin, 1923, p. 198; *DT*—2, pp. 49, 128.
[81] *DT*—2, p. 55.
[82] *Idem*, p. 53.
[83] *Idem*, p. 129.
[84] Cf. *Idem*, pp. 50 și 128.
[85] *Op cit.*, p. 107.
[86] *General Logic. An Introductory Survey*, Charles Scribner's Sons, 1959, pp. 78—79.
[87] *La logique et son histoire d'Aristote à Russell*, A. Colin, Paris, 1970, p. 247.
[88] *Dezvoltarea logicii*, trad. din engl. vol. 1, Cluj, Edit. Dacia, 1974, p. 379.

La fel se consideră a nu fi rațional să vorbim de o judecată *disjunctivă particulară* (3.3 × 1.2), căci disjuncția ca întreg nu are subiect în sensul lui Aristotel și deci nu poate să fie subsumată în nici un fel cantității.

Un argument cu totul invers dezvoltase anterior W. E. Johnson [89], găsind „o violare flagrantă a regulilor formale de diviziune" tocmai în împrejurarea că tipologia kantiană îngăduie ca o propoziție categorică să poată fi singulară sau universală, negativă sau afirmativă, problematică sau asertorică etc. Ceea ce realizează Kant n-ar fi, prin urmare, o clasificare a propozițiilor, ci una „a diverselor relații formale care pot intra în structura propozițiilor mai mult sau mai puțin simple ori complexe" [90].

O critică necruțătoare a tabelei kantiene găsim și în logica de orientare materialistă. Pentru Georg Klaus, de exemplu, această clasificare „reunește elemente cu totul neomogene într-o schemă pseudodialectică", fiind, în ciuda venerabilei sale tradiții, „și învechită și obiectiv inexactă și incompletă" [91].

Primei grupe, a tipurilor cantitative, îi lipsește, după autorul german, criteriul de diferențiere esențial, acela că judecățile universale și particulare conțin variabile, iar cele singulare nu. Prezentată sistematic și complet, această rubrică va include: (1) propoziții singulare despre unul sau mai multe obiecte („2 < 3", „Berlinul se găsește între Moscova și Paris", „Berlinul, Moscova și Parisul sînt capitale" etc.); (2) propoziții existențiale cu unul sau mai mulți operatori existențiali; (3) propoziții mixte, existențial-universale, cu mai mulți operatori existențiali, respectiv universali; (4) propoziții universale cu unul sau mai mulți operatori universali.

Cu totul nemulțumitoare este declarată și clasificarea propozițiilor din următoarele două grupe, ale calității și relației. Klaus le remaniază și cumulează sub un registru deschis: (1) propoziții de bază sau elementare (respectiv judecățile categorice afirmative, potrivit tabelei kantiene); (2) negații ale propozițiilor de bază; (3), (4), (5) ș.a.m.d.: conexiuni ale propozițiilor de bază, între ele figurînd, desigur, judecata ipotetică și cea disjunctivă, dar numai ca „o mică selecție din conexiunile propozițiilor realmente posibile și obișnuit folosite" [92].

Despre ultima grupă din sistematizarea kantiană, Klaus susține că „nu aparține cîtuși de puțin logicii formale, în sensul în care ea este expusă în mod obișnuit de logicienii moderni", ținînd mai curînd de logica modală ca parte din logica dialectică formalizată. Pe ansamblu, tabloul kantian al judecăților este socotit a fi „un complex de elemente logice, gnoseologice și ontologice disparate, ce nu poate fi folosit în logica modernă" [93].

Reforma tipologică avînd ca punct expres de referință tabela kantiană a judecăților l-a preocupat și pe cercetătorul bulgar Anghel Bînkov [94]. În opinia sa, distribuția tradițională a rubricilor, consacrată prin *Critica rațiunii pure*, (1) „nu rezultă întotdeauna din atributele logice ale judecății" și (2) „nu aplică un principiu unic", din care cauză în unele puncte se obține o clasificare încrucișată, eterogenă [95]. Noul principiu clasificator (dacă admitem că la Kant ar fi operat un asemenea factor totalizator) se consideră a fi așa-numitul „conținut formal al judecății", prin care sînt antrenate categoriile de *singular* și *general* în cazul subiectului, respectiv cele de *substanță, însușire* și *relație* în cazul predicatului.

În funcție de primul termen, subiectul, al cărui conținut reflectă un obiect sau un sistem de obiecte, judecățile se împart în *singulare* și *generale*, ca varietăți ale acelora din urmă fiind socotite judecățile particulare. Dispare, după cîte ne dăm seama, criteriul cantitativ al discriminării tradiționale, ca unul „în care își găsește reflectarea teza logicii nominaliste" [96]. Ideea în sine nu este nouă. Între alții, l-a preocupat pe F. H. Bradley [97], iar apoi pe H. W. B. Joseph [98]. Acesta ia în considerație nu amploarea indivizilor, ci caracterul logic al subiectului (un individ determinat sau un număr de astfel de individuali, respectiv un concept sau orice altceva caracterizat și determinat de un anumit concept), pentru a distinge între propoziții *singulare*, propoziții colective sau *enumerative* și propoziții *universale*. Rămase în afara grupei, particularele se vor interpreta în extensiune ca referindu-se la indivizi neenumărați, iar în intensiune ca vizînd un universal incomplet determinat.

---

[89] *Logic*, Part I, (London, 1921), Dover Publ., New York, 1964, p. 156.

[90] *Idem*, p. 157.

[91] *Logica modernă. Schiță a logicii formale*, trad. din germ., București, Edit. științifică și enciclopedică, 1977, p. 162.

[92] *Idem*, p. 164.

[93] *Idem*, p. 105.

[94] *Problema structurii și clasificării judecății în exprimarea ei lingvistică*, trad. rom. în vol. col. *Gîndirea filozofică bulgară contemporană*, Edit. Academiei RSR, 1967, pp. 440—444.

[95] *Loc. cit.*, p. 441.

[96] *Idem*, p. 442.

[97] *Principles of Logic*, Bk I, c. II, §§ 6 și 45.

[98] *An Introduction to Logic*, second ed., 1916, reprinted 1967, Oxford, At The Clarendon Press, pp. 176—180.

După natura predicatului, clasificarea lui Binkov, la care revenim, înscrie judecăţile *atributive* şi judecăţile *de relaţie*, în clasa celor din urmă fiind plasate inclusiv judecăţile de modalitate din tabloul kantian (cu excepţia asertoricelor, refuzate ca un tip aparte) şi judecăţile negative.

Ceea ce rămîne efectiv din a doua grupă kantiană, judecăţile afirmative, urmează a fi privite, după caz, ca judecăţi atributive sau ca judecăţi de relaţie. La fel se întîmplă şi cu a treia grupă. Se păstrează sub genericul relaţiei doar judecata ipotetică. Judecata categorică este exclusă din rubrica kantiană pe motiv că nici ea nu exprimă un tip deosebit de judecată („este în acelaşi timp şi judecată atributivă şi de relaţie" [99]), iar judecăţile disjunctive urmează a fi privite separat datorită caracterului care nu le permite „să fie *incluse nici în judecăţile de relaţie, nici în* judecăţile atributive" [100].

REORIENTAREA JUDECĂŢII CRITICE

Oricît de puternice şi numeroase ar fi obiecţiile formulate la adresa tabelei kantiene a tipurilor de propoziţii, respingerea ei ar trebui să constituie urmarea unei noi sistematici. Am văzut, însă, cît de departe se pot afla unul de altul doi reformatori ai clasificării în discuţie, în ciuda faptului că aparţin aceluiaşi spectru metodologic general — dialectica materialistă — şi că îi animă aceeaşi neîncredere în prestaţia moştenită ca termen de referinţă. Dacă ne-am oprit la ei, pentru a exemplifica schimbările de paradigmă din tipologia propoziţiilor, se va pune, desigur, în seama unei decizii mai mult sau mai puţin întîmplătoare. Este caracteristică, însă, divergenţa rezultatelor la care parvin mai toţi criticii sistematizării kantiene de care avem cunoştinţă. Practic, sînt puţine şanse să găsim doi logicieni înfăţişînd acelaşi tablou clasificatoriu. Tipologii la îndemînă, ca acele aparţinînd lui Raymond J. McCall [101] sau P. V. Tavaneţ [102], ne vor convinge o dată în plus de fluctuaţiile ce se înregistrează în privinţa terminologiei, a numărului de elemente şi a criteriilor de distribuire în genuri şi subclase ale acestora. La primul dintre autorii pomeniţi, propoziţiile sînt (1) *categorice* (cu copula verbală) sau (2) *ipotetice*, în sensul general, de propoziţii compuse, cu copula non-verbală. Dihotomia revine şi la celălalt autor, dar se exprimă într-un chip mai ortodox, ca distincţie între propoziţii simple şi compuse.

La McCall, categoria propoziţiilor simple suportă o primă diviziune în: *simplu categorice* (sau asertorice) şi *modale* (de necesitate, contingenţă, posibilitate şi imposibilitate), respectiv o a doua, după criteriul combinat, al calităţii şi cantităţii (universal-afirmative, universal-negative, particular-afirmative, particular-negative, singular-afirmative, singular-negative, indefinit-afirmative şi indefinit-negative). Prin conjugarea punctelor de vedere, apar în total 40 de tipuri propoziţionale. Aceeaşi clasă, a propoziţiilor simple (şi de predicaţie), se departajează în sistematizarea lui Tavaneţ conform criteriilor clasice, ale *calităţii* (afirmative — negative), *cantităţii* (singulare — particulare hotărîte — particulare nehotărîte — universale) şi *modalităţii* (judecăţi de realitate sau asertorice — judecăţi de posibilitate sau problematice — judecăţi de necesitate sau apodictice), precum şi unui criteriu implicit, al *relaţiei intrapropoziţionale* (judecăţi de apartenenţă — judecăţi inclusive — judecăţi exclusive). Acestea sînt judecăţile simple *de predicaţie*, alături de care autorul sovietic mai înscrie propoziţiile *de existenţă* şi pe cele *de relaţie*, fără a ne lămuri în ce măsură toate cele patru criterii pomenite sînt accesibile fiecărei subclase în parte.

Divergenţele între organizările tipologice pe care le parcurgem se amplifică în spaţiul celuilalt compartiment, al propoziţiilor compuse. McCall înregistrează: (2.1) propoziţii *cu adevărat ipotetice* sau secvenţiale, între care condiţionalele, disjunctivele şi anti conjunctivele (ultimele două specii considerate a fi reductibile, *sub anumite împrejurări*, la forma celei dintîi), respectiv (2.2) propoziţii *pur şi simplu compuse* sau *copulative*, subdivizate, mai departe, în: (2.2.1) propoziţii manifest-copulative *(openly copulative)* sau compuse,

— pur-copulative („şi . . şi . . ")
— remotive („nici . . . nici . . . ")
— adversative („. . . .dar . . . ", „cu toate că . . . ")

şi (2.2.2.) propoziţii *exponibile*,

— exceptive („cu excepţia . . . ", „afară de . . . ")
— exclusive („numai . . . ", „exclusiv . . . ")
— reduplicative („astfel . . . ", „în aşa fel . . . ")
— cauzale („deoarece . . . ", „dat fiind că . . . ", „din motiv că . . . ").

La celălalt autor apare subclasa judecăţilor (de predicaţie) compuse *categorice* (conjunctive, disjunctive, de dividere, complexe)

---

[99] Binkov, *loc. cit.*, p. 443.

[100] *Ibidem*, p. 444.

[101] *Basic Logic*, pp. 46—63. O diviziune similară în cadrul unuia din compartimentele clasificării propoziţiilor găsim la Daniel J. Sullivan, în *Fundamentals of Logic*, Mc Graw-Hill Book Comp., New York, 1963, pp. 84 sq.

[102] Cap. IV şi V din *Logica*, sub redacţia lui D. P. Gorski şi P. V. Tavaneţ, trad. din rusă, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1957, pp. 96—136.

și cea a propozițiilor *ipoletice* (neexclusive sau exclusive), restrînse, deopotrivă, în cîmpul analitic tradițional, al relațiilor de tip silogistic. Dovada o găsim în explicații penibile, ca cele pe care le dă Tavaneț propozițiilor conjunctive („se afirmă sau se neagă apartenența mai multor note la un obiect în predicat"), disjunctive („se indică mai multe note (...) dar nu se afirmă apartenența acestora la obiectul judecății") etc.

Obiecțiile și rectificările inspirate de tabela kantiană, la care ne-am putut opri în cursul expunerii, iar de cealaltă parte rezervele sub care ni se impun clasificările alternative aduse în discuție ne conduc la o înțelegere mai exactă a ceea ce trebuie într-adevăr să-i reproșăm lui Kant din punctul de vedere logic și ceea ce urmează a-i recunoaște ca aport viabil în domeniul care ne preocupă.

Defectul major al întreprinderii kantiene de sistematizare a propozițiilor, împărtășit de autorul *Criticii* împreună cu o îndelungată tradiție în logica formală, este, desigur, considerarea în mod exclusiv a structurilor predicative, iar riscurile unei asemenea simplificări în abordarea naturii propozițiilor se extind asupra distincției dintre analitic și sintetic, afectînd foarte grav una din premisele transcendentalismului. Din perspectiva logicii formale, pasul înapoi pe care Kant l-a întreprins în raport cu moștenirea stoico-megarică, nu lipsită de reverberații în logica medievală, a prejudiciat, practic, toate rubricile clasificării, dar cu deosebire pe cea a *relației*. Prelungind o supoziție a lui Peirce [103], că Imm. Kant și-ar fi revizuit ideea sa asupra legăturii dintre matematică și logică dacă ar fi fost contemporan cu teoria sistematică a logicii relațiilor, ne închipuim că în acest caz altul ar fi putut fi însuși profilul filozofiei critice, atît de îndatorată unor categorii și distincții din repertoriul logicii și atît de solidară acestei discipline prin însăși problema fundamentală pe care o ridică: cum sînt valabile enunțurile științei.

Cantonarea logicii în perimetrul propozițiilor de tip predicativ se agravează odată cu ajustarea artificială a fiecărei rubrici din clasificare la trei componente, tot atîtea cîte titluri urmau să apară, „prin deducție metafizică", în tabela categoriilor. Față de această a doua simplificare, dictată de necesitățile unei întemeieri aprioriste și formaliste a cunoașterii, paradigma kantiană se compensează prin meritul de a fi angajat toate criteriile posibile în decelarea „funcțiilor intelectuale" ale judecății. După spectacularele înnoiri care, rînd pe rînd, aveau să-l contrazică dureros pe Kant în convingerea că logica „pare să fie închisă și terminată" [104], analiza propozițiilor relevă aceleași patru repere, pe care pentru prima dată le aflăm coordonate într-un tablou clasificatoriu în cadrul „logicii transcendentale". Discriminarea propozițiilor și schemelor de propoziții după cele patru proprietăți formale la care apelează Kant — cantitatea, calitatea, relația și modalitatea — se dovedește operantă astăzi atît în teritoriul amplu și stratificat al logicii teoretice cît și în diversele logici ale discursului „ateoretic", pe palierul analizei „moleculare" (logica propozițională *stricto sensu*) ca și la nivelul mai avansat al analizelor „atomare", aferente unor logici „ale termenilor" și „relațiilor". În contrast, însă, cu felul în care s-a slujit Kant de temeiurile clasificării, dorind o schemă atotcuprinzătoare, simetric distribuită și definitivă, logicianul actual va proclama caracterul deschis al oricărei liste de determinări calitative, cantitative, relaționale și modale, înăuntrul ca și în afara universului structurilor predicative. Pe firul *cantității*, extrapolările merg mai departe chiar și decît se arată în sistematizarea lui Klaus, ținînd cont nu numai de cazurile cuantificării argumentelor individuale, ci și de felul în care pot fi „legate" predicatele înseși. Se va lua act, de asemenea, de cuantificările *multiple* [105], prin care sînt legate o serie de circumstanțe ale enunțării, precum timpul (crono-logica), poziția (topo-logica) ș.a. În același context analitic, discuția va cîștiga de pe urma luării în considerare a unor formalisme ce se-nfiripă în intenția de a capta *semne indefinite* [106] ale cantității, un exemplu oferindu-ni-l sistemele de logică a propozițiilor plurative.

Relevant oriunde este vorba de afirmație și negație, criteriul *calității* poate fi aplicat la fel de bine și în afara logicii apofantice, a asertării, sub incidența atitudinilor subiective ce-și află o transfigurare în sistemele de logică epistemică și doxastică.

Cel mai puțin exploatat în paradigma kantiană, criteriul *relației* își precizează astăzi operanța prin însăși compartimentarea logicii după niveluri și domenii ale analizei. Formalismele „atomare" ca și cele „moleculare"

---

[103] *Collected Papers*, ed. C. Hartshorne, P. Weiss, A. W. Burks, Cambridge, Mass., 1931—1958. vol. 4, secțiunea 232 și vol. 2, secțiunea 361. Apud Jaako Hintikka, *Kant Vindicated*, în P. Weingartner (ed.), *Deskription, Analytizität und Existenz*, Salzburg and Münich, 1966, p. 247: trad. rom. în Ilie Pârvu (ed.), *Epistemologie. Orientări contemporane*, București, Edit. politică, 1974, p. 178.

[104] *Critica rațiunii pure*, p. 19.

[105] Henry S. Leonard, *Principles of reasoning. An Introduction to Logic, Methodology and The Theory of Signs*, Dover Publication, New York, 1967, p. 544.

[106] Eaton, *op. cit.*, p. 325.

vor conta, deopotrivă, prin elementele propoziționale și prin natura conexării lor. De unde relații predicaționale sau de atribuire, relații clasiale (de includere), relații propoziționale pe linia valorilor de adevăr etc., relații de tip gen-specie, relații de la parte la întreg (mereo-logica), diferite tipuri de relații între fenomene (etio-logica, teleo-logica ș.a.) etc.

Nebănuit de productivă este însăși intervenția criteriului *modalității*. După spargerea cadrului clasic, odată cu impunerea logicii modale, acreditînd reducerea reciprocă și iterarea modalităților, a urmat o nouă extindere a spațiului de acțiune, prin depășirea perspectivei aletice înseși, ce delimita de peste două milenii universul de discurs al analizei propozițiilor. Datorită mai ales lui von Wright [107], ne-am obișnuit a considera noi clase de modalități (obligatoriu, prohibit, permis etc.; verificat, infirmat, plauzibil, contestabil etc.), precum și logicile care le corespund.

Vedem, astfel, cum cele patru puncte de vedere care l-au condus pe Kant la „tabelul transcendental al tuturor momentelor gîndirii în judecăți" [108], ca „momente ale gîndirii în genere" [109], ne ajută să înregistrăm cel mai bine progresul neîntrerupt al cercetărilor din logică. O întorsătură ironică, dacă ne reamintim teza celei de a doua Prefețe a *Criticii rațiunii pure*, că de la Aristotel încoace, logica „nu a putut face nici un pas înainte" [110]. În același timp, un motiv de a reconsidera semnificația *Criticii* în contextul *logicii formale*.

[107] *An Essay in Modal Logic*, North-Holland Publ. C., Amsterdam, 1951, p. 2.

[108] *Cr.*, p. 106.
[109] *Idem*, p. 108.
[110] *Idem*, p. 19.

CU PRIVIRE LA RESPINGEREA KANTIANĂ A IDEALISMULUI
(Adnotări la un text din „Critica rațiunii pure")

DE

VIOREL COLȚESCU

Καὶ μὴν πρός γε τοῦτον παντὶ λόγῳ μαχετέον, ὃς ἂν ἐπιστήμην ἢ φρόνησιν ἢ νοῦν ἀφανίζων ἰσχυρίζηται περὶ τινος ὁπηοῦν

PLATON, *Soph.*, 249 C.

Într-o scrisoare din 1774 către prietenul său Hamann, Kant spunea despre sine că este un „biet fiu al pămîntului", incapabil să înțeleagă „limba divină a rațiunii intuitive" [1], sugerînd astfel, dincolo de intenția ironică evidentă a cuvintelor, un mod specific de a înțelege activitatea filozofică. Este greu să ne reprimăm impresia că autocaracterizarea kantiană păstrează amintirea cunoscutei tipologii platoniciene a filozofilor din dialogul *Sofistul*: eterna γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας care polarizează gîndirea filozofică, îi opune în mod ireductibil pe „prietenii ideilor" (οἱ τῶν εἰδῶν φίλοι) și pe „fiii pămîntului" (οἱ γηγενεῖς). Oricît de mult se vor fi deosebind concepțiile filozofice ale antichității de cele ale epocii moderne, oricît de mare ar fi diferența dintre idealismul antic, de orientare precumpănitor ontologică, și idealismul modern, de orientare esențial gnoseologică, tipologia platoniciană își menține — poate tocmai datorită caracterului ei alegoric, deschis — capacitatea sugestivă în cercetarea gîndirii moderne. Oricum, ea ne ajută să înțelegem mai profund sensul autoaprecierii kantiene: numindu-se „fiu al pămîntului", gînditorul german își *situează* filozofia în spațiul teoretic îi stabilește locul în topografia globală a aces-

[1] An Johann Georg Hamann. 6. April 1774, în Immanuel Kant, *Werke*, hrsg. von Ernst Cassirer, Bd. IX, Berlin, 1922, p. 122: „Denn ich armer Erdensohn bin zu der Göttersprache der anschauender Vernunft gar nicht organisirt".

tuia şi implicit o delimitează faţă de alte concepţii filozofice. E adevărat, avem de-a face aici mai mult cu un program de lucru, ce va fi realizat ulterior, decît cu un rezultat deja dobîndit. Dar adăugată numeroaselor sale declaraţii împotriva metafizicii speculative şi formulării precise a hotărîrii de a nu părăsi niciodată „terenul fertil al experienţei", autocaracterizarea dată de Kant este în cel mai înalt grad relevantă pentru natura proiectului său filozofic. Ea ne oferă de aceea cîteva jaloane orientative în cercetarea poziţiei sale teoretice extrem de complexe, ne deschide un drum într-un teritoriu greu accesibil. Cum scopul încercării de faţă este limitat la analiza unui text din *Critica raţiunii pure*, fără a studia chestiunea în întreaga ei amploare, aceste jaloane sînt suficiente pentru o orientare prealabilă.

★

Către sfîrşitul Analiticii transcendentale, în subdiviziunea consacrată postulatelor gîndirii empirice, se află un scurt capitol intitulat *Respingerea idealismului* (*Widerlegung des Idealismus*, B 274—279) [2], adăugat de Kant cu prilejul celei de a doua ediţii a *Criticii raţiunii pure* din 1787. Introducerea acestui capitol reprezintă una dintre cele mai importante modificări aduse textului din 1781. Kant însuşi îl apreciază, dealtfel, ca singurul „adaos veritabil" *(eigentliche Vermehrung)* la textul primei ediţii, dar „numai în modul de demonstrare" *(nur in der Beweisart)* [3], nu în chiar substanţa ideilor. Ultima parte a aprecierii lasă să se înţeleagă că n-ar fi vorba, propriu-zis, de idei noi, filozoful urmărind în genere să-şi asigure cititorii că noua ediţie n-ar avea alt rost decît să îmbunătăţească forma expunerii, pentru a înlătura pe cît posibil „dificultăţile şi obscuritatea" [4] din care apăruseră neînţelegerile şi interpretările greşite ale lucrării în prima ei formă. În fapt, este vorba de mult mai mult decît atît, cea de a doua ediţie a *Criticii* prezentînd, după cum au observat de multă vreme comentatorii lui Kant, deosebiri esenţiale faţă de prima ediţie, deosebiri al căror sens este dat de accentuarea specificului idealismului kantian faţă de alte forme de idealism. Aceasta s-a putut face numai prin scoaterea în relief a elementului „realist", materialist în anumite limite, al kantianismului. Relevarea specificului idealismului propriu s-a împletit, cum era şi firesc, cu critica altor forme de idealism, fapt ce ne ajută să înţelegem marea însemnătate a capitolului consacrat „respingerii idealismului" în economia de ansamblu a *Criticii raţiunii pure*.

Pentru a desluşi întreaga semnificaţie a acestui capitol foarte dens şi nu odată „enigmatic", este nevoie să amintim cîteva împrejurări care au dus la elaborarea lui.

Prima reacţie publică la apariţia *Criticii raţiunii pure* în primăvara anului 1781, a fost, cum se ştie, recenzia Garve-Feder, tipărită fără semnătură în suplimentul revistei „Göttinger Gelehrten Anzeigen" din 19 ianuarie 1782. Cum s-a dovedit ulterior, recenzia fusese scrisă de filozoful popular Christian Garve, dar a fost modificată, pînă la a o face de nerecunoscut, de către J. G. Feder. Concepţia lui Kant era caracterizată în această recenzie ca un idealism subiectiv apropiat de cel berkeleyan, trecîndu-se cu vederea laturile sale materialiste. Profund nemulţumit de o asemenea apreciere şi dîndu-şi seama, totodată, că o parte din vină pentru neînţelegerea apărută o poartă el însuşi, dată fiind obscuritatea lucrării, Kant se hotărăşte să expună într-o formă mai accesibilă ideile *Criticii* într-o lucrare rezumativă. Aşa s-au născut *Prolegomenele*, publicate în 1783. Tot aici îşi au originea modificările aduse *Criticii raţiunii pure* la cea de a doua ediţie a acesteia. Aşa încît, recenzia Garve-Feder, cu toate inadvertenţele sale, a jucat un anumit rol stimulativ în precizarea şi clarificarea unor idei kantiene de bază. „E regretabil, desigur, scria Nicolae Bagdasar, că prima reacţie publică la *Critica raţiunii pure* a fost o înţelegere a ei atît de eronată, care [l-]a mîhnit şi întristat pe filozof. Să ne gîndim totuşi că fără ea nu am fi avut *Prolegomenele*, care precizează idei fundamentale ale concepţiei kantiene, nu am fi avut ediţia a II-a a *Criticii raţiunii pure* cu amendările ei atît de preţioase" [5].

Într-un apendice la *Prolegomene* recenzia Garve-Feder este discutată pe larg şi respinsă în termeni deosebit de severi. Se simte aproape în fiecare rînd nemulţumirea şi iritarea filozofului în faţa unor aprecierice nu ţineau seama de natura specifică a concepţiei sale şi se cramponau de termenul „idealism trans-

[2] Imm. Kant, *Critica raţiunii pure*, trad rom. N. Bagdasar şi El. Moisuc, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1969, pp. 232—235. Referinţele la textul german se fac după Imm. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Ingeborg Heidemann, Philipp Reclam Jun., Stuttgart, 1966, care indică şi paginaţia originală a primelor două ediţii ale lucrării. Trimiterile se vor face în continuare potrivit uzanţei statornicite, indicîndu-se însă în paranteză pagina corespunzătoare din traducerea românească menţionată mai sus.

[3] B XXXIX, Anm. (35, nota).

[4] B XXXVII (34).

[5] N. Bagdasar, *Studiu introductiv* la *Critica raţiunii pure*, ed. cit., p. LXX.

cendental", greșit înțeles. Idealismul transcendental fusese înțeles pur și simplu ca un „idealism înalt" de tip tradițional. „Nicidecum un idealism înalt — protestează Kant. Turnurile înalte și metafizicienii înalți care seamănă cu ele, căci în jurul lor este totdeauna atît de mult vînt, nu sînt pe placul meu. Locul meu este acel *bathos* rodnic al experienței..." [6].

Cititorul atent al *Prolegomenelor* nu se poate sustrage impresiei că întreaga lucrare este o critică a idealismului subiectiv, îndeosebi a concepției lui Berkeley. Delimitarea iritată de acest idealism se transformă adesea în polemică incisivă. Campania antiidealistă dusă de Kant este călăuzită de următoarele două obiective strategice: 1) punerea în evidență a valorii obiective a lumii fenomenale, a realității experienței externe; și 2) accentuarea substratului noumenal al lumii fenomenale, cu alte cuvinte a lucrului în sine ca temei ontic al fenomenului.

În realizarea primului obiectiv, Kant utilizează „realismul empiric" al concepției sale, făcînd ca „idealismul transcendental" să fie numai un mijloc pentru întemeierea acestuia. Lucrul era posibil întrucît formele apriori au nevoie, pentru a da naștere cunoștințelor, să se aplice unui conținut, pe care nu-l poate oferi decît sensibilitatea prin intuițiile ei. Experiența, cunoașterea reală se constituie prin aplicarea conceptelor pure ale intelectului la materialul intuitiv, fenomenal. În afara acestei aplicări, conceptele pure ale intelectului nu au nici o valoare cognitivă. De aceea Kant se simte îndreptățit să scrie: „Principiul oricărui idealism adevărat, de la școala eleată pînă la episcopul Berkeley este cuprins în această formulă: « Orice cunoștință prin simțuri și experiență nu este decît o pură iluzie; adevărul stă numai în ideile intelectului pur și ale rațiunii pure ». Principiul care domină și determină idealismul meu este dimpotrivă: « Orice cunoștință a lucrurilor numai prin intelectul pur sau rațiunea pură nu este decît iluzie, și numai în experiență stă adevărul ». Aceasta este tocmai contrariul idealismului propriu-zis" [7]. Sau, cel mult, este un idealism de o „natură cu totul particulară" [8], care „răstoarnă idealismul obișnuit", întrucît nu neagă, ci întemeiază, valabilitatea obiectivă a propozițiilor științei. Idealismul transcendental a fost admis de Kant numai pentru că i s-a părut a fi „singurul mijloc" [9] pentru explicarea cunoștinței sintetice a priori. Dacă idealismul subiectiv berkeleyan neagă valoarea obiectivă a lumii fenomenale, considerînd corpurile drept grupe de idei (senzații) ale subiectului *(esse* is *percipi)* și surpînd astfel edificiul științei naturii, idealismul transcendental kantian își propune să întemeieze această valoare și să dea o bază epistemologică de neclintit științei moderne. Idealismul lui Berkeley este apreciat în *Prolegomene* ca un „idealism mistic și fantastic" [10]. Dealtminteri, după părerea lui Kant, „idealismul propriu-zis are întotdeauna un scop mistic și nici nu poate avea altul", în timp ce idealismul său „tinde numai să înțeleagă posibilitatea cunoștinței a apriori pe care o avem despre obiectele experienței" [11]. Pentru Kant, lumea fenomenală, lumea experienței științifice este o lume reală, obiectivă, și nu doar una aparentă sau iluzorie. Trebuie, totuși, să ținem seama de faptul că obiectivitatea acestei lumi nu înseamnă independența ei absolută de subiect, ci numai valabilitatea ei interumană universală și necesară. Structurile apriorice prin care se constituie lumea fenomenală nu depind, e adevărat, de subiectul individual și ca atare sînt comune tuturor oamenilor, dar ele depind de „conștiința în genere" și nu au valoare decît pentru oameni. „Obiectivitatea lumii empirice este fundată pe aprioritate, pe conștiința în genere, pe formele acesteia" [12]. Dar, cum observă același autor, „Kant nu s-a mulțumit niciodată cu obiectivitatea care izvorăște din aparatura apriorică a conștiinței, a subiectului. El a recurs totdeauna la o a doua noțiune a obiectivității cu totul independente de conștiință... Obiectivitatea lumii empirice nu stă numai în factorii transcendentali, în condițiile a priori ale experienței, ci stă, în primul rînd, în raportarea lumii fenomenale la realitatea în sine, la realitatea deplină a lucrului în sine" [13].

Cu aceasta am ajuns la cel de al doilea obiectiv strategic urmărit de Kant în campania sa antiidealistă din *Prolegomene*. Împotriva idealismului subiectiv care transformă obiectele în creații pure ale subiectului, Kant pune în lumină temeiul ontic al obiectelor (fenomenelor), care este lucrul în sine, realitate absolut independentă de subiect. Afirmarea existenței obiective, în sensul deplin al acestui termen, a lucrului în sine reprezintă, după cum se știe, o importantă latură mate-

---

[6] Imm. Kant, *Prolegomene*, trad. rom. M. Antoniade, București, Cultura națională, 1924, p. 189, nota 1.

[7] *Ibid.*, p. 190.

[8] *Ibid.*, p. 192.

[9] *Ibid.*, p. 194.

[10] *Ibid.*, p. 70.

[11] *Ibid.*, p. 191, nota 1.

[12] Mircea Florian, *Elemente viabile în filozofia lui Kant*, în *Scrieri alese*, ediția îngrijită, cu un studiu introductiv și note de N. Gogoneață, București, Edit. Academiei RSR, 1968, p. 340.

[13] *Ibidem.*

rialistă a kantianismului. Sprijinndu-se pe ea, Kant se poate delimita în mod convingător de idealismul subiectiv berkeleyan, care nega existența unei realități obiective, independente de subiect, și totodată de „idealismul empiric" cartezian care o punea la îndoială. „Idealismul, scrie Kant, consistă în afirmarea că nu există alte ființe în afară de ființele cugetătoare și că celelalte lucruri pe care credem că le percepem în intuiție nu sînt decît reprezentări în ființele cugetătoare, fără ca de fapt să le corespundă vreun obiect existent în afară de aceste ființe. Eu spun, dimpotrivă: sînt lucruri care ne sînt date ca obiecte ale simțurilor și ca găsindu-se în afară de noi, însă nu știm nimic despre ceea ce pot fi în sine, ci cunoaștem numai fenomenele lor, adică reprezentările pe care le produc în noi cînd ne afectează simțurile. Admit deci că există într-adevăr în afară de noi corpuri, adică lucruri care, deși ne sînt cu desăvîrșire necunoscute în ceea ce pot fi în sine, le cunoaștem totuși prin reprezentările produse de acțiunea lor asupra sensibilității și cărora le dăm numele de corpuri. Acest termen desemnează prin urmare numai fenomenul unui obiect care ne este cunoscut, dar care, deși necunoscut, este totuși real. Se mai poate numi acesta idealism? Este tocmai contrariul idealismului" [14].

Am reprodus în întregime acest pasaj, pentru că el formulează în mod impecabil deosebirea kantianismului de berkeleysm din unghiul de vedere care ne interesează acum, făcînd de prisos transcrierea altor texte în care este exprimată de fapt aceeași idee [15]. Concluzia lui Kant după care concepția sa ar fi „contrariul idealismului" este într-un anumit sens întemeiată: recunoașterea existenței obiective a lucrului în sine este contrariul idealismului, este materialism. Totuși, kantianismul nu se reduce la teza lucrului în sine. Apriorismul și transcendentalismul nu-i aparțin în mai mică măsură, iar acestea nu mai sînt materialism ci idealism. Un idealism specific, fără îndoială, și tocmai asupra acestei specificități insistă mereu Kant. El merge pînă acolo încît declară că preferă să retragă termenul de „idealism transcendental" prin care-și denumise concepția și care a dat naștere atîtor neînțelegeri, pentru a-l înlocui cu cel de „idealism critic" [16] sau de „idealism formal" [17].

[14] Imm. Kant, *Prolegomene*, pp. 63—64.
[15] Vezi *Prolegomene*, pp. 64, 70.
[16] *Ibid.*, p. 70.
[17] „Să-mi fie deci îngăduit să întrebuințez de aici înainte termenul ... de idealism formal sau, și mai bine, de idealism critic, spre a deosebi sistemul meu de idealismul dogmatic al lui Berkeley și de cel sceptic al lui Cartesius" *(ibid*, p. 192).

Analiza criticii idealismului întreprinsă de Kant în *Prolegomene* ne ajută să înțelegem importanța unora dintre modificările aduse *Criticii rațiunii pure* la a doua ediție și, mai ales, semnificația deosebită a capitolului consacrat „respingerii idealismului". Acesta nu a fost inclus întîmplător în lucrare și nici nu este o simplă digresiune cu valoare periferică, din moment ce problematica sa continuă una dintre preocupările esențiale ale lui Kant în *Prolegomene*. Dealtfel, cum am văzut la început, Kant a atras atenția asupra lui, ba mai mult, a propus în ultima clipă o îmbunătățire de formulare și i-a completat argumentarea în lunga notă finală a prefeței la ediția a doua.

Chiar în această prefață, atitudinea lui Kant este definită cu claritate: teza idealistă după care existența lumii exterioare nu poate fi dovedită științific, ci este numai o problemă de credință, reprezintă „un scandal pentru filozofie și pentru bunul simț comun" *(ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft)* [18]. El își propune, de aceea, să întreprindă „o nouă respingere a idealismului *psihologic*" oferind o „dovadă riguroasă (precum cred și singura posibilă) despre realitatea obiectivă a intuiției externe" [19]. Idealismul pe care-l are în vedere Kant este, aici ca și în *Prolegomene*, cel berkeleyan și cel cartezian. „Idealismul (înțeleg idealismul *material*), scrie el, este teoria care declară existența obiectelor în spațiu în afară de noi, sau numai ca îndoielnică și *indemonstrabilă* sau ca falsă și *imposibilă*; cel dintîi este idealismul *problematic* al lui *Descartes* ...; al *doilea* este idealismul *dogmatic* al lui Berkeley ..." [20]. Atenția lui Kant se concentrează însă asupra idealismului cartezian, mai puțin cercetat în *Prolegomene*, și care este de altfel apreciat ca „rațional și în conformitate cu un mod de gîndire temeinic și filozofic" [21]. El consideră că a distrus „principiul" idealismului dogmatic berkeleyan în Estetica transcendentală, dovedind că fenomenele nu sînt simple aparențe sau ficțiuni subiective, ci realități ale experienței. Totodată, concentrîndu-se asupra idealismului problematic cartezian și formulînd împotriva acestuia dovada realității experienței externe, Kant va da o nouă lovitură și idealismului berkeleyan care contestă această realitate. Rezultatul va avea deci o semnificație mai generală, va fi o „respingere a idealismului" în ambele sale forme.

În *Meditații metafizice* Descartes pornea de la îndoiala radicală, pentru a ajunge în

[18] B XXXIX, Anm. (35, nota).
[19] *Ibidem.*
[20] B 274 (232).
[21] B 275 (232).

cele din urmă la afirmarea existenței lumii externe. Demersul său parcurge următoarele momente esențiale: *dubito* → *cogito* → *sum* → *deus est* → *mundus est*. Punctul de plecare este deci conștiința, iar punctul final lumea externă (lumea corpurilor întinse). Fără a avea caracterul linear pe care, simplificînd lucrurile, îl presupunem aici, demersul cartezian are totuși un *sens fundamental*: de la conștiință la existență. Precizăm, pentru a evita orice neînțelegere, că este vorba aici despre un demers *gnoseologic*, iar nu despre unul ontologic: Descartes nu afirmă că *existența* depinde de conștiință, ci numai că *cunoașterea* existenței este, în ordinea certitudinii, dependentă de cunoașterea eului.

Kant contestă însă dependența cunoașterii existenței de cea a eului. „Conștiința simplă, dar determinată empiric, a propriei mele existențe dovedește existența obiectelor exterioare mie în spațiu", scrie el în „teorema" din acest capitol [22]. Formularea aceasta nu pune încă suficient în evidență întreaga deosebire față de Descartes. Drumul pare același: de la conștiință la existență. Dar lucrurile stau numai în aparență astfel: căci dacă la Descartes cunoașterea existenței externe este, în ordinea certitudinii, ulterioară și dependentă de cunoașterea eului, la Kant, dimpotrivă, experiența externă este *condiția* experienței interne. Așadar, drumul pare același, dar *sensul* său este altul: se pornește de la conștiință, de la experiența internă, pentru a se ajunge la existență, la experiența externă: *dar dacă pentru Descartes acesta este drumul de la condiție la condiționat, pentru Kant este drumul de la condiționat la condiția lui.* Sîntem aici în fața unei foarte interesante aplicări a metodei transcendentale, căci în expresia ei cea mai generală, ca variantă a metodei analitice, aceasta înseamnă ascensiunea de la un dat oarecare la condițiile posibilității lui. În cazul de față datul este experiența internă, considerată de însuși Descartes ca indubitabilă. Kant va dovedi că experiența internă nu e posibilă decît sub condiția experienței externe și că deci experiența externă este primordială. Are loc aici o *răsturnare materialistă* a concepției carteziene, în cadrul unei argumentări „care dă întîietate materiei față de conștiință" [23].

Ca să ne convingem că este într-adevăr așa, să urmărim argumentarea lui Kant. Vom avea în vedere în prezentarea acesteia atît textul capitolului consacrat „respingerii idealismului" cît și corectările și completările făcute în nota finală a prefeței la ediția a doua. Vom încerca în același timp să explicăm cît mai clar și mai complet ideile lui Kant, înlăturînd pe cît posibil dificultățile de care abundă acest capitol într-adevăr enigmatic.

Conștiința este o succesiune de reprezentări, o înlănțuire de stări schimbătoare. Desigur, cu fiecare stare a conștiinței este dată și existența mea: *cogito ergo sum*. Numai că acest *sum* este o reprezentare *intelectuală* foarte generală, iar nu o *cunoaștere* propriuzisă cu privire la existența mea. Kant face, cum se știe, o distincție hotărîtă între a *gîndi* un lucru și a *cunoaște* un lucru. Pentru gîndire este suficient conceptul noncontradictoriu al lucrului. A cunoaște un lucru presupune însă raportarea conceptului la o intuiție, care trebuie să-mi fie dată. Așa încît, o *cunoaștere* a existenței mele sau, cum am văzut că se exprimă Kant, *conștiința empirică* a acesteia, presupune să-mi fie dată o *intuiție* despre mine însumi, o intuiție internă. Eu nu pot intui stările conștiinței mele decît ca stări succesive; intuiția internă e posibilă așadar numai sub condiția timpului. Determinarea de timp presupune însă o *permanență* în raport cu care succesiunea, schimbarea pot fi percepute. Dacă ar lipsi orice permanență, perceperea timpului ne-ar fi imposibilă. Permanența în raport cu care putem determina succesiunea reprezentărilor noastre, nu se poate găsi *în noi*, căci tot ceea ce este în noi e supus schimbării. Permanența nu poate fi așadar ea însăși o *reprezentare*. Ea trebuie să se afle *în afara* noastră, să fie, cu alte cuvinte, un *obiect*. Perceperea permanenței obiectelor externe *condiționează* perceperea schimbării reprezentărilor noastre interne și face posibilă astfel deterimnarea existenței noastre în timpul acestei schimbări. Experiența externă este astfel *condiția posibilității* experienței interne: „experiența internă însăși nu este posibilă decît mijlocit și decît cu ajutorul experienței externe" [24]. Permanența externă mai e numită și *materie*. Așadar, materia condiționează experiența internă.

Să rezumăm: dacă la Descartes cunoașterea lumii externe ca materie întinsă era condiționată de cunoașterea propriului eu ca activitate de gîndire, la Kant permanența externă (materia) este condiția cunoașterii eului. Nemijlocită este, așadar, nu experiența internă, cum credea Descartes, ci experiența externă. De aici rezultă că argumentarea idealismului („jocul cu care se îndeletnicea idealismul") se întoarce împotriva propriilor sale premise. „Acesta susținea că singura experiență nemijlocită este experiența internă și că numai de la ea se *conchide* la lucruri externe, dar numai în mod nesigur, ca totdeauna cînd se conchide de la efecte date la cauze determinate, deoarece cauza reprezentărilor, pe care o atribuim poate eronat obiectelor

[22] B 275 (233).

[23] Mircea Florian, *op. cit.*, p. 333.

[24] B 277 (234).

externe, poate să fie și în noi înșine. Aici e demonstrat că experiența externă este propriu-zis nemijlocită, că numai cu ajutorul ei este posibilă... experiența internă" [25]. Iată o *răsturnare* perfectă a filozofiei cogito-ului și a idealismului subiectiv tradițional în genere.

În argumentarea lui Kant se dovedește: 1) *realitatea* experienței externe, a lumii fenomenale; și 2) *primatul* ei asupra experienței interne. De aceea, ea infirmă deopotrivă idealismul cartezian și pe cel berkeleyan, ca și alte variante ale idealismului subiectiv (Hume, Jacobi). Argumentarea kantiană este, dincolo de dificultățile terminologice, simplă și eficientă. Ea poate fi apreciată, fără discuție, ca „materialistă" [26]. Nu este mai puțin adevărat însă că „oscilația" cunoscută a lui Kant survine și aici: materia, considerată, cum am văzut adineaori, drept condiție a experienței interne, „nu este scoasă — afirmă acum Kant — din experiența externă, ci este presupusă apriori ca condiție necesară a oricărei determinări de timp..." [27]. Apriorismul îl îndepărtează astfel din nou de materialism, pe ale cărui poziții se situase în „respingerea idealismului". Așa stînd lucrurile, putem spune că poziția kantiană în critica idealismului coincide numai parțial cu poziția materialismului. Chiar dacă pe o bună porțiune a traiectului argumentării sale Kant este materialist, ar fi o eroare să nu ținem seama de deosebirile importante care-l separă în rest de materialism. Ceea ce a urmărit Kant a fost nu apărarea materialismului, ci a propriului său idealism. Vleeschauwer avea, fără îndoială, dreptate atunci cînd scria că filozoful „n-a vrut în 1787 să riposteze în principal împotriva acuzației de idealism, ci înainte de toate împotriva epitetului de subiectiv care însoțea cuvîntul «idealism»" [28]. Dar, obiectiv vorbind, argumentele lui Kant împotriva altor forme de idealism decît cel propriu slujesc, independent de intențiile sale, materialismului. „Cînd un idealist critică bazele idealismului altui idealist, din aceasta cîștigă întotdeauna materialismul" [29]. Din unghiul de vedere al materialismului, și îndeosebi din cel al materialismului dialectic, critica idealismului, întreprinsă de Kant, reprezintă o contribuție pozitivă care merită să fie cunoscută și valorificată. Ea poate oferi sugestii fecunde pentru critica unor variante contemporane ale subiectivismului și este cu atît mai importantă cu cît vine de la un gînditor a cărui probitate intelectuală și dragoste de adevăr sînt mai presus de orice îndoială.

[25] B 276—277 (233—234).

[26] Mircea Florian, *op. cit.*, p. 334.

[27] B 278 (234).

[28] H.-J. de Vleeschauwer, *L'Évolution de la pensée kantienne*, Libraire Félix Alcan, Paris, 1939, p. 120.

[29] V. I. Lenin, *Caiete filosofice*, București, E.S.P.L.P., 1956, p. 256.

KANT ȘI PEIRCE. DE LA „CANONUL RAȚIUNII PURE" LA „MAXIMA PRAGMATICĂ"

DE

ALEXANDRU BOBOC

1. O încercare de evidențiere a unei continuități dintre Immanuel Kant, cel mai tipic reprezentant al „filozofiei conștiinței", caracteristică pentru gîndirea modernă, și Ch. S. Peirce, întemeietorul de fapt al filozofiei limbajului și al tendinței de a substitui-o pe aceasta „filozofiei transcendentale", pare a fi, de la bun început sortită eșecului. Și totuși, unii dintre contemporanii noștri au propus „transformarea semiotică a filozofiei transcendentale" [1], ceea ce dovedește prezența unor valențe mai puțin cunoscute ale marii opere critice.

[1] „Problema la care a condus gîndirea modernă — scrie K.-O. Apel — pare a consta în următoarele: a reînnoi întrebarea kantiană despre condițiile posibilității și valabilității cunoașterii științifice ca întrebare

Kant apare astfel, încă o dată, ca un veritabil început pentru tot ceea ce este cu adevărat nou în cugetarea filozofică modernă. De aici și admirația, pe alocuri nemărginită: „la început a fost Kant". „De fapt, într-un anumit fel totul a început cu Kant, totul, adică marea și poate ultima mutație a timpurilor moderne" [2]. Sau, în altă formulare, „doctrina critică" înseamnă „începutul unei noi epoci în desfășurarea formelor spirituale", „poartă în sine germenul temelor științifice și filozofice ale propriei noastre epoci" [3].

2. Atunci cînd Peirce se preocupa de precizarea sensului „pragmatismului" său, în 1905, el punea în lumină contingențele cu doctrina kantiană și vorbea de un „Critical Common-sensist"; „pragmaticul" „nu face decît să exprime relația de instituire a unor scopuri umane clar delimitate", iar „pragmaticismul constă în concepția după care conținutul de semnificație al fiecărui concept este inteligibil numai în referire la comportamentul nostru" [4].

Comportamentul, acțiunea, omul — probleme ce au stat în atenția *Criticii* — rămîn centrale și în „pragmaticism". Într-adevăr, „pragmatic" și „practic", cele două concepte-cheie în pragmatism, se află în *Critica rațiunii pure*. „Practic — scria Kant — este tot ceea ce este posibil prin libertate. Dacă însă condițiile de aplicare a voinței noastre libere sînt empirice, rațiunea nu poate avea aici altă folosire decît regulativă și nu poate servi decît pentru a efectua unitatea legilor empirice, după cum, de exemplu, în doctrina prudenței reunirea tuturor scopurilor, care ne sînt date de înclinările noastre, în unul singur, *fericirea*, și concordanța mijloacelor pentru a ajunge la ea constituie întreaga operă a rațiunii, care de aceea nu poate procura alte legi decît cele *pragmatice* ale comportării libere, pentru atingerea scopurilor recomandate nouă de simțuri, și deci nu legi pure, determinate complet apriori" [5].

În același context al „Canonului rațiunii pure" din *Critica*, ilustrul filozof oferă texte ce conturează, *avant la lettre*, peirceana „the pragmatic Maxim". „Considerarea a ceva ca adevărat *(das Fürwahrhalten)* este un fapt al intelectului nostru, care se poate baza pe principii obiective, dar care reclamă și cauze subiective în simțirea celui ce judecă. Dacă ea este valabilă pentru oricine, în măsura în care posedă rațiune, principiul ei este obiectiv suficient și atunci considerarea a ceva ca adevărat se numește *convingere*. Dacă ea nu-și are fundamentul decît în natura particulară a subiectului, ea se numește persuasiune" [6]. Deosebirea dintre convingere și „persuasiune" se fundează în procesul comunicării. „Piatra de încercare, cu ajutorul căreia putem distinge dacă considerarea a ceva ca adevărat este convingere sau simplă persuasiune, este deci, privind dinafară, posibilitatea de a o comunica și de a găsi considerarea a ceva ca adevărat valabilă pentru rațiunea oricărui om" [7].

Ceea ce Kant numește „das Fürwahrhalten" sau „valabilitatea subiectivă a judecății" prezintă, în raportul cu „convingerea" (obiectiv valabilă) următoarele trepte: *părere*, *știință* și *credință*. Prima nu este suficientă nici subiectiv nici obiectiv; a doua este suficientă și din punct de vedere subiectiv și din punct de vedere obiectiv. „Credința", în schimb, este considerată ca suficientă numai din punct de vedere subiectiv. Așa cum scrie Kant, „numai *din punct de vedere practic*, considerarea a ceva ca adevărat, insuficientă din punct de vedere teoretic, poate fi numită oricînd credință. Acest punct de vedere practic este sau cel al *abilității*, sau cel al *moralității*, primul raportîndu-se la scopuri arbitrare și contingente, iar cel de-al doilea, la scopuri absolut necesare" [8].

De fapt, după Kant, „odată ce un scop este propus, condițiile atingerii lui sînt ipotetic necesare. Această necesitate este subiectivă, dar totuși numai relativ suficientă, dacă nu cunosc alte condiții în care scopul ar putea fi atins; dar ea este suficientă absolut și pentru oricine, dacă știm cu certitudine că nimeni nu poate cunoaște alte condiții care duc la scopul propus. În primul caz, supoziția mea și considerarea unor anumite condiții ca adevărate este o credință pur contingentă, în al doilea caz este o credință necesară. Me-

---

despre posibilitatea unui acord *(Verständigung)* asupra sensului și adevărului propozițiilor, mai exact sistemelor de propoziții. Aceasta ar vrea să însemne că s-ar putea transforma critica kantiană a cunoașterii, înțeleasă ca analiză a conștiinței, într-o critică a sensului, înțeleasă ca analiză de semne" *(Transformation der Philosophie*, Bd. II: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1973, p. 162).

[2] H. Birault, *Heidegger et l'expérience de la penseé*, Gallimard, Paris, 1978, p. 49.

[3] Th. Valentiner, *Kant und seine Lehre*, 4. Aufl., Philipp Reclam Jun., Stuttgart, 1960, p. 101.

[4] *Collected Papers of Ch. S. Peirce*, ed. by Ch. Hartshorne and P. Weiss, Harvard University Press, 1960, 5.452; 5.412.

[5] Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. N. Bagdasar și Elena Moisiuc, București, Edit. științifică, 1969, p. 598—599.

[6] *Ibidem*, p. 610—611.

[7] *Ibidem*, p. 611.

[8] *Ibidem*, p. 613.

dicul trebuie să facă ceva pentru un bolnav care se află în primejdie, deși el nu cunoaște boala... Credința lui, chiar în propria-i judecată, este pur contingentă, un altul ar nimeri-o poate mai bine. Numesc *credință pragmatică* o credință de acest fel, dar care servește ca fundament folosirii reale a mijloacelor pentru anumite acțiuni" [9].

3. În celebrul său studiu: *How to Make Our Ideas Clear (1878)*, Peirce oferă două formulări ale „maximei pragmatice", formulări ce continuă, credem, analiza kantiană a numitului „Fürwahrhalten" și a conceptului de „credință pragmatică", ce „servește ca fundament folosirii reale a mijloacelor pentru anumite acțiuni". Căci sînt implicate aci ideile de contingență și provizorat, de așteptare a consecințelor și, ca urmare, de „deprindere".

Iată formulările peirciene: (1) „esența încrederii *(belief)* în ceva ca adevărat constă în pregătirea unui comportament *(habit)*, iar diferitele încrederi se deosebesc prin diferitele modalități de acțiune pe care le prilejuiesc"; 2) „să considerăm ce acțiuni care ar putea să aibă raporturi practice convenabile trimit în gîndire la obiectul conceptului nostru. Atunci conceptul nostru despre aceste acțiuni este întregul conceptului nostru complet despre obiect" [10].

Ambele formule evidențiază caracterul metodologic al „maximei pragmatice", solicitată îndeosebi pentru nevoile unei teorii a definiției și nu ale unei „teorii genetice a adevărului" sau ale unei transformări în „principiul pragmatismului": „pentru a determina conținutul unei idei (cunoștințe — *n.n.*) este de ajuns a determina conduita pe care ea e în stare să o suscite: semnificația sa pentru noi nici nu constă în altceva" [11]. Spre deosebire de James, care a transformat „maxima pragmatică" în pragmatism și l-a legat pe acesta de un empirism idealist *sui generis* („valoarea practică a ideilor adevărate ține, în primul rînd de importanța practică pe care o are obiectul lor pentru noi" [12]) Peirce încearcă formula unei „transformări semiotice a kantianismului", conturînd „concepția normativ-metodologică de bază a unei logici a cercetării științifice" și deci „o finalizare și delimitare metaștiințifică" [13].

„*Pragmaticul*" — preciza Peirce — „exprimă relația cu *un scop uman* (subl. n.) clar delimitat", după cum *pragmatismul* constă în ideea după care „conținutul de semnificație al fiecărui concept este inteligibil dar prin referire la comportamentul nostru"; „pragmaticismul nu este un sistem filozofic", este „o metodă de a gîndi" nu „o nouă modalitate a gîndirii" [14]. Peirce propune „deosebirea metodologică dintre știința empirică și cea normativă", propune „logica semiotică a cercetării", bazată pe „ideea tridimensionalității (Dreistelligkeit) tuturor operațiilor spirituale", aplicabilă, mai întîi, la „relația cognitivă concepută semiotic", în care „Interpretantul apare în primul plan" [15].

„Relația de semne", o „relație triadică ireductibilă" constă din următoarele: „un semn (I) desemnează pentru un interpret (II) ceva (III)", pe aceste baze fiind posibilă „o critică și o reciprocă sinteză a filozofiei transcendentale clasice și a logicii analitico-lingvistice a științei" [16]. Aci propoziția-cheie a „Interpretantului" conservă o transcendentalitate *sui generis* și, prin ea, ideea critică a fundării relațiilor semiotice-cognitive în autoactivitatea subiectului.

Acesta din urmă nu mai este subiectul gnoseologic kantian, ci „comunitatea de interpretare", care trebuie însă „să păstreze o poziție valorică transcendentală", să reprezinte „o metadimensiune pentru orice obiectivare teoretico-sistematică a operațiilor umane sociale" [17].

4. K.-O. Apel propune astfel, pe temeiuri peirceene, o „transformare semiotică a logicii transcendentale", transformare prin care și cea mai modernă „Logic of Science" e nevoită să păstreze „dimensiunea transcendentală". Căci nu atît „problema verificării", cît mai ales „înlocuirea funcțiilor transcendentale ale subiectului prin regulile sintactico-semantice" face necesară „așa-numita *dimensiune pragmatică a interpretării* semnelor prin oameni", dimensiune ce constituie „analogul semiotic al « sintezei apercepției transcendentale » postulată de Kant" [18].

---

[9] *Ibidem.*

[10] *Collected Papers of Ch. S. Peirce*, 5.398; 5.402.

[11] W. James, *Le Pragmatisme*, E. Flamarion, Paris, 1912, p. 57.

[12] *Ibidem*, p. 187.

[13] K.-O. Apel, *Der Denkweg von Ch. S Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1975, p. 347.

[14] *Collected Papers of Ch. S. Peirce*, 5.412; 8.206.

[15] K.-O. Apel, *Einführung*, în: Ch. S. Peirce, *Schriften*, II, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1970, p. 53—54; 79.

[16] K.-O. Apel, *Zur Idee einer transzendentaler Sprachpragmatik*, în: *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, hrsg. von J. Simon, K. Alber, Freiburg i. Br., 1974, p. 285.

[17] K.-O. Apel, *Einführung*, în: Ch. S. Peirce, *Schriften*, II, p. 206.

[18] K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. II: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Suhrkamp, 1973, p. 159,

Aceasta întrucît „critica kantiană a cunoașterii" este transformată „într-o critică a sensului înțeleasă ca analiză de semne" [19]. Peirce, „Kant al filozofiei americane, cum s-ar putea spune, a fost cel care a inaugurat semiotica tridimensională introdusă de Ch. W. Morris în moderna « Logic of Science » ca fundament al unei « Logic of Inquiry ». Și această fundare a apărut de la început, de cînd Peirce a oferit, în 1867, deducerea semiotică a unei « New List of Categories » — ca o reconstrucție a *Criticii rațiunii pure*" [20].

De aceea, „logica semiotică a științei", propusă de Peirce, a contribuit nu numai la o depășire dialectică a lui Kant, ci și a numitei „Logic of Science", forma sintactico-semiotică a logicii științei, care, sub dominația elaborărilor pe teren neopozitivist, implica un convenționalism *sui generis*. „Punctul maxim" al „transformării peirceene a « logicii transcendentale »" a lui Kant îl constituie *„comunitatea nelimitată de experimentare*, care este, în același timp, *comunitatea nelimitată de interpretare*"; cu aceasta, Peirce ajunge la „punctul de vedere al practicii", înțeles ca „identificare logic-necesar postulată a particularului cu interesul unei « indefinite Community », așteaptă ca oamenii „să se angajeze în mod practic" în „raționalizarea modalităților umane de comportament" [21].

În opoziție cu interpretarea convențională a noii „Logic of Science", Peirce sublinia următoarele: (1) „orice teorie filozofică a științei trebuie să răspundă la întrebarea pusă de Kant cu privire la condițiile transcendentale ale posibilității și valabilității științei"; (2) acest răspuns nu trebuie să ducă înapoi la „conștiința în genere", deoarece la „subiectul transcendental al științei" se poate ajunge „numai prin recunoașterea valorii poziției transcendentale a limbii și, cu aceasta, a comunității de limbă" [22].

5. Implicațiile numitei „cotituri pragmatice" pentru cunoaștere și teoria științei sînt de mare importanță. Aceasta cu atît mai mult cu cît Peirce caută să unească „pragmatica concretă a unei comunități de interpretare" cu concepția kantiană a unor norme transcendentale și reguli „practice".

Sprijinită pe *Critică* și pe pragmatica kantiană, „pragmatica transcendentală a limbajului" se opune și psihologismului și convenționalismului și face ca filozofia limbajului să ocupe poziția centrală în cîmpul filozofiei, fiind pentru epoca actuală ceea ce a fost vestita "Bewusstseinsphilosophie" pentru timpurile moderne. Căci *filozofia limbajului* este „aceea *disciplină filozofică* ce se ocupă cu studiul limbajului"; ea se deosebește „de restul ramurilor filozofiei" întrucît *„este știința care cercetează semnificația limbii pentru omul ca om"* [23].

Prin aceasta „transformarea semiotică a filozofiei transcendentale" îndeplinește o funcție constructivă nu numai în resemnificarea sintaxei și a semanticii într-o semiotică tridimensională, ci și în resemnificarea filozofiei științei și a limbajului. Transcendentalismul implicat în sus-numita „transformare" reorientează orice demers teoretic spre om și acțiunea umană, Kant rămînînd astfel o permanență a gîndirii veritabile.

Prin forța lucrurilor, capătă rezonanță profetică ideile de bază din capitolul „Istoria rațiunii pure", cu care se încheie *Critica*: „În ce-i privește pe cei ce urmează metoda *științifică*, ei au aci alegerea de a proceda sau *dogmatic* sau *sceptic*, în toate cazurile însă ei au obligația să procedeze *sistematic*... *Numai calea* **critică** *rămîne deschisă* (subl. n.)[24].

---

[19] *Ibidem*, p. 162.
[20] *Ibidem*. p. 164.
[21] *Ibidem*, p. 173, 177.
[22] *Ibidem*, p. 220.
[23] A. Keller, *Sprachphilosophie*, K. Alber, Freiburg/München, 1979, p. 12, 13.
[24] Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 632.

OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv:

Gh. Enescu

FUNDAMENTELE GÎNDIRII LOGICE

BUCUREŞTI, EDIT. ŞTIINŢIFICĂ
ŞI ENCICLOPEDICĂ, 1980, 320 p.

Participă:

P. BIELTZ,
PETRU IOAN

LOGICA — INSTRUMENT INDISPENSABIL AL CUNOAŞTERII ŞI ACŢIUNII

DE

P. BIELTZ

Bibliografia românească de logică s-a îmbogăţit cu o nouă carte a lui Gheorghe Enescu, profesor la Universitatea din Bucureşti — *Fundamentele logice ale gîndirii* (Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1980) — lucrare ce se remarcă prin marea diversitate a temelor ce le abordează, prin dimensiunea nemijlocit aplicativ-metodologică pe care autorul o dezvăluie cu o deosebită acurateţe pentru aproape fiecare problemă de logică abordată, prin ideile şi soluţiile personale, prin sugestiile pe care le face autorul pe linia rezolvării unor probleme controversate de logică. Aceste trei particularităţi, în acelaşi timp trei merite ale lucrării, desigur nu singurele, ni se par principale în definirea cărţii de faţă. Modul în care ele se întrepătrund şi se determină reciproc, conferă acestei cărţi o notă de distincţie şi explică totodată de ce ea poate fi considerată ca o dovadă convingătoare pentru interesul de care trebuie să se bucure însuşirea

Rev. filoz., XXVIII, 4, p. 471—489, Bucureşti, 1981.

temeinică a cunoștințelor de logică modernă, mai ales în școală.

Lucrarea este o încercare reușită de a extinde bazele logicii dincolo de limitele cuprinse de regulă în manuale. Ea nu se oprește doar la o analiză a propozițiilor cognitive și a raționamentelor corespunzătoare lor. Într-o manieră clară și temeinică cartea acordă atenția cuvenită tuturor tipurilor de propoziții (cognitive, normative, axiologice etc.) fiind, în acest sens, un mic tratat de logică formală în cel mai larg înțeles al cuvîntului. Preocupat de dimensiunea aplicativ-metodologică a logicii moderne, autorul acordă o atenție deosebită problemelor d e f i n i ț i e i și c l a s i f i c ă r i i, cărora le dedică aproape două treimi din lucrare, în timp ce alte chestiuni, ca de exemplu cele legate de raționamente d e d u c t i v e sau de *erori de raționare* sînt doar schițate în liniile lor fundamentale. În sfîrșit, viziunea personală a autorului asupra multora din problemele abordate l-a obligat ca pe lîngă informația fundamentală cunoscută să introducă „redefiniri, clasificări, completări, generalizări, precizări, corectări, argumentări" personale. (p. 6). Prin toate acestea, cartea de față se deosebește, din cîte știm cel puțin de lucrările de același fel apărute pînă în prezent la noi și sîntem de părere că ea este de un mare interes pentru o arie deosebit de largă de profesori, cercetători, studenți și chiar elevi, extrem de diferiți prin domeniile particulare de cunoaștere ce le sînt familiare.

În „I n t r o d u c e r e" autorul expune succint concepția sa cu privire la locul pe care-l ocupă logica în sistemul științelor, în primul rînd în raport cu filozofia și cu matematica, la rolul logicii în analiza fundamentelor gîndirii, în perspectivă teoretică și practică. El este de părere că dezvoltarea fără precedent pe care a înregistrat-o logica mai ales în ultimul secol, în cea mai mare măsură datorită colaborării ei fructuoase cu matematica, nu a avut ca efect desprinderea ei de filozofie.

Pentru a înțelege semnificația acestei concluzii, să ne reamintim că logica s-a născut și a continuat să se dezvolte vreme îndelungată ca o disciplină pur filozofică, mai exact ca o componentă de prim ordin a corpului disciplinelor filozofice.

În timpul care a trecut de la jumătatea secolului al XIX-lea, cînd G. Boole a avut inițiativa de a trata problemele de logică prin metode algebrice, logica s-a transformat într-o știință exactă, iar cooperarea dintre logică și matematică a devenit constantă și realmente avantajoasă pentru progresul cercetărilor din ambele domenii. Dar, precizează Gh. Enescu, nu este vorba numai de forma nouă pe care a luat-o logica, pentru că „progresul ei în conținut, stimulat de metodele exacte utilizate, depășește tot ce s-a făcut timp de două mii de ani" (p. 7). Pe de altă parte, au apărut numeroase discipline logice noi *(logicile polivalente* de exemplu) și au fost reluate cu noile metode și dezvoltate simțitor multe din secțiunile „clasice" ale logicii (de pildă, *teoria silogismului categoric* sau *teoria modalităților aletice)*. Din păcate, mulți logicieni contemporani, situați pe poziția idealismului filozofic, au perceput aceste schimbări fundamentale într-o manieră total greșită. Unii din ei au conchis de aici că dezvoltarea acestei științe poate avea loc numai prin eliberarea ei de „substanțialismul (a se citi „fundamentul filozofic") care domina logica lui Aristotel" (B. Russell), militînd astfel pentru o ruptură între logică și filozofie. Alții au înțeles aceste transformări ca o dovadă că „logica nu are nimic de a face cu gîndirea" (J. Łukasiewicz), încercînd astfel a rupe logica de gîndire și drept urmare, a nega principala finalitate a logicii, aceea de a studia fundamentele gîndirii, de a fi instrument al cunoașterii și al activității practice. Dînd glas tocmai unor asemenea poziții, o serie de logicieni reduc logica la construirea de calcule abstracte, considerînd că orice finalitate aplicativă a lor este total lipsită de interes. Or, tocmai existența unor puncte de vedere eronate referitoare la natura științei logicii scoate mai bine în evidență meritul lui Gh. Enescu de a dezvălui *conținutul filozofic* al logicii moderne, legătura ei cu fundamentele gîndirii și valoarea ei metodologică.

În mod just, Gh. Enescu consideră că progresul pe care l-au înregistrat cercetările de logică în ultima sută de ani a scos și mai mult în evidență tocmai această caracteristică definitorie a logicii întrevăzută încă de antici: logică înseamnă *organon* (instrument) al oricărei investigații teoretice sau activități practice, așa cum au intitulat chiar elevii lui Aristotel opera sa de logică. În argumentarea statutului de metodă al logicii, autorul *Fundamentelor logice ale gîndirii* pornește de la rolul efectiv pe care-l are logica în integrarea omului în natură și în societate: „nu putem să nu recunoaștem — scrie Gh. Enescu — că «ordinea logică» constituie unul din temeiurile existenței umane individuale sau colective, o condiție fundamentală a organizării vieții sociale, nu numai a cunoașterii; pe scurt, logica este un instrument de adaptare și rezistență la mediul înconjurător, este mijlocul de integrare în natură, este baza comunicării dintre oameni și forma pe care o ia, în ultimă instanță, rezolvarea problemelor pentru ca această rezolvare să devină un bun colectiv (p. 8). Pînă și simpla enumerare a cîtorva din problemele logice de bază — de exemplu, (1) Cum să definim?, (2) Cum să formulăm corect propozițiile?, (3) Cum să punem corect problemele (întrebările)?,

(4) Cum să clasificăm?, (5) Cum să generalizăm?, (6) Cum să formulăm ipoteze și probleme de lucru?, (7) Cum să argumentăm și să combatem?, (8) Cum să sistematizăm cunoștințele?, (9) Cum să simbolizăm și să formalizăm? etc. — este în măsură să ne arate că logica își află în studiul fundamentelor gîndirii însăși rațiunea ei de existență, dar și utilitatea logicii, deoarece, în afara principiilor generale necesare pentru a răspunde la aceste întrebări, logica contemporană, cercetează și regulile speciale în funcție de particularitatea domeniilor, de pildă, felul deosebit în care operăm cu *concepte vagi* față de cel în care operăm cu *concepte precise* (p. 16).

Problema utilității logicii se pune și în alți termeni. Unii încearcă să justifice concluzia falsă că logica n-ar fi instrument indispensabil, pornind de la cel puțin una din următoarele premise: a) în cunoaștere ca și în acțiunea practică totul se rezolvă prin *intuiție* sau prin așa numitele „metode euristice"; b) „logica internă" proprie fiecărui domeniu este suficientă; c) educația vorbirii poate înlocui (sau coincide cu) educația gîndirii. Identificînd aceste premise, autorul le dovedește falsitatea. În legătură cu prima din ele, în care se vede una din sursele gîndirii idealiste asupra cunoașterii, fără a nega importanța pe care o au intuiția sau numitele metode euristice și fără a absolutiza cumva rolul logicii în cunoaștere, Gh. Enescu ne oferă o analiză interesantă, cu multe note personale, a raportului dintre logică și intuiție și o soluție corectă a acestui raport (p. 8—14).

Falsitatea celorlalte două premise este dovedită la fel de convingător și amănunțit, prin diversitatea domeniilor și exemplelor la care se apelează. Legat de cea de a doua, notăm că în conceptele lui Gh. Enescu ordinea logică necesară oricărei teorii depinde de următorii factori: (1) *natura obiectului* (de la caz la caz obiectul se caracterizează prin grade diferite de ordine internă), (2) *facultățile naturale* ale cercetătorului, (3) *experiența dobîndită* de el *prin învățare* (a tot ceea ce este necesar pentru specializarea sa în domeniul în cauză, inclusiv a logicii) și (4) *experiența dobîndită prin acțiunea propriu-zisă de cercetare*. Analiza temeinică pe care o întreprinde Gh. Enescu ne arată că nici unul din acești factori nu poate fi absolutizat, nici unul din ei nu poate fi neglijat. „Adevărul aci, arată autorul, revine la a da fiecăruia ce i se cuvine" (p. 11).

Discutarea falsității celei de a treia premise îi prilejuiește autorului o analiză a fondului logic care explică sensul și funcția fundamentală a pronumelor, a substantivelor și verbelor, în relația practic-socială de comunicare. Gh. Enescu este de părere că „acest fond comun logic, ontologic și practic este baza traductibilității" și ne dovedește că „regulile de limbaj nu asigură o «adecvare» la acest fond prin simpla lor manipulare", fiind necesare (pînă și în cazul limbajelor ideografice ale științelor) „*condiții logice* și *condiții generale*, de *conținut*" (mai ales în cazul limbii naturale) (p. 19). Rezultă că însuși studiul limbii nu poate ajunge la rezultate satisfăcătoare fără ca el să se bazeze pe o solidă informație în domeniul logicii moderne, concluzie dovedită de numeroase studii contemporane de lingvistică, dar și de apariția, alături de lingvistică matematică, a *logicii textului* — disciplină care abordează textele scrise cu mijloacele unora din ramurile logicii contemporane.

În primul capitol al cărții, semnificativ intitulat „Cum definim"? urmărind pentru început un răspuns la întrebarea „Ce definim?", Gh. Enescu precizează că în știință și în general în gîndire noi operăm cu entități numite *constructe* (în sens de obiecte construite mintal). În raport cu *obiectul real*, autorul deosebește trei mari tipuri de constructe: *lingvistic* (cuvînt sau expresie, ca succesiune de sunete sau semne grafice), *rațional* (un înțeles sau o noțiune ca totalitate de înțelesuri corelate) și *formal* (varietate de construct lingvistic utilizat în matematică și în logică, confecționat după anumite reguli și considerat ca independent de orice înțeles), arătînd că fiecare din ele poate fi obiect al definiției (p. 28). Pe această bază el distinge mai întîi operații ce poartă nemijlocit asupra obiectului real, numite „operații practice" și altele care antrenează direct constructele menționate, numite „operații intelectuale". În continuare, reluînd o clasificare pe care a introdus-o și a justificat-o pe larg într-o lucrare anterioară (*Teoria sistemelor logice*, București, 1976, p. 10—13; de aici înainte pentru această lucrare vom folosi prescurtarea TSL), Gh. Enescu arată că, după constructul presupus, pentru operațiile intelectuale avem trei *moduri*, în ordinea de mai sus: *semiotic*, *conceptual* și *formal*, definiția fiind un exemplu de operație mentală de oricare din modurile de operare (inclusiv de exprimare) delimitate. După tipul de construct care este obiect al definiției, în exact aceeași ordine, „a defini" înseamnă „a da semnificații", „a dezvălui caracteristici" și respectiv, „a da reguli de construcție". Notînd relația dintre *definit* (definiendum) și *definitor (definiens) (relația de definire)* cu $= df$, care se citește „. . . .este echivalent prin definiție cu . . .", Gh. Enescu arată că ea nu este reflexivă, nici simetrică, dar este tranzitivă și ca atare, deși implică o relație de echivalență, ea se deosebește net de aceasta (p. 30).

Pentru a răspunde satisfăcător la întrebarea „Ce definim?", se impun, arată auto

rul, precizări suplimentare în legătură cu constructul lingvistic, deoarece, se pare că nu orice cuvînt poate fi obiect al definiției: „sub raport lingvistic noi am asociat definiția cu termenul, declară el, ori nu poate fi în acord cu utilizarea din logică (în speță, din semantica logică) să considerăm orice cuvînt drept termen"; autorul citează aici exemplul prepozițiilor (p. 29).

În legătură cu răspunsul la întrebarea „Ce este un termen?", Gh. Enescu reia aici într-o formă concisă analiza detaliată pe care a făcut-o anterior (TSL, p. 278—294), analiză caracterizată prin multe note originale și susține că „este permis a numi *termen* orice combinație lingvistică despre care putem spune că desemnează (denotă, denumește) ceva" (p. 31), de unde rezultă că, după opinia sa, există o sinonimie între „termen" și „nume". Pentru a delimita mai exact termenul, autorul apelează la ideea de *denotat* (entitatea la care se referă termenul, numită și „referent") și la aceea de *sens* (informația pe care o dă termenul despre denotat, altfel spus „felul" în care termenul se referă la denotat). „Sensul se mai numește și concept", este de părere Gh. Enescu, care mai precizează și că „sensul este dat de o definiție asociată termenului" (p. 31). Legat de problema denotatului reținem propunerea autorului după care „pentru termenii generali (de natură inductivă) putem adopta ca denotat *genul* (p. 32). Această idee este întru totul nouă fiind bine cunoscut că în accepțiune clasică prin denotatul oricărui termen general înțelegem indivizii despre care el poate fi predicat, luați unul cîte unul.

Se pare că în viziunea autorului, care, apelînd la termenul general *om*, ține să precizeze și că „genul este ceea ce este *comun* în toți indivizii umani, *unul în multiplu*, este totalitatea de însușiri comună fiecărui individ" („totalitate de însușiri" — „agregat logic") (p. 32), denotatul termenului general este ceea ce în perspectivă filozofică spunem că este universalul existent în și prin particular. Pentru o cît mai clară delimitare, Gh. Enescu introduce și ideea de *aplicație* a termenului, prin care are în vedere indivizii care față de un anumit gen reprezintă tocmai particularul prin care există acel gen, de unde rezultă că *aplicația* termenului, în concepția lui Gh. Enescu, coincide cu *denotația* sa, în sensul tradițional. În același scop, se ia în considerație și categoria de *extensiune* a termenului, care coincide cu „sfera de aplicație" a termenului, precum și aceea de *intensiune* a termenului, pe care Gh. Enescu o identifică cu proprietatea prin care definim clasa-extensiune.

Apelînd la *extensiune* și la *denotat* drept criterii, autorul ne oferă o clasificare proprie a termenilor, în care aflăm unele tipuri noi, extrem de utile în vederea aplicațiilor metodologice ale logicii moderne. Notăm perechile *precis-imprecis*, și *omogen-difuz*, după criteriul extensiunii, ca și *real-ideal*, *statistic-nestatistic* și mai ales *cognitiv-pragmatic*, după criteriul denotatului. Probabil că o eventuală încercare de clasificare a termenilor și după *sens*, ar fi permis desprinderea altor clase de termeni, din care cel puțin unele sînt semnificative pentru definiție. Avem în vedere deosebirea termenilor în *independenți* și *corelativi*, unde doi termeni sînt independenți numai dacă nici unul din ei nu-l implică pe celălalt și nici negația lui. Perechi de termeni ca *absolut-relativ*, *pozitiv-negativ*, *cauză-efect*, ar fi exemple de termeni corelativi, în timp ce *roșu*, *rotund*, *vast*, ar fi exemple de termeni independenți. Este important de reținut că pentru evitarea unor definiții circulare termenii corelativi trebuie să facă obiect al definiției numai împreună. Menționăm că autorul nu are în vedere și o clasificare a noțiunilor, deoarece consideră că ea ar coincide cel puțin în parte cu cea a termenilor (p. 36).

Un important număr de pagini (de la 37 la 90) este dedicat definițiilor. Ideile de aici referitoare la problema *genului proxim și a diferenței specifice*, analizată în corelație cu idealul ca definiția să dea *esența lucrului definit*, chestiune la care se revine în discuția naturii definitoriului, cele privind definițiile nominale și clasificarea acestor definiții după poziția lor în procesul cunoașterii, raportul dintre definițiile reale și chestiunea adevărului și falsului, distincția dintre pragmatic și cognitiv în definiție, prezintă un interes cu totul deosebit atît pentru teoria logică propriu-zisă, cît și în direcția aplicațiilor acestei teorii. Astfel, din paragraful dedicat definițiilor obiectelor formale, o atenție deosebită merită tratarea acestor definiții în raport cu aspectul pragmatic, ca și felul în care autorul discută și justifică distincția lor față de definițiile reale și de cele nominale. Mai notăm distincția pe care o propune Gh. Enescu între *definițiile genetice* (care descriu procesul natural prin care ia naștere obiectul definiției) și *definițiile constructive* (care descriu un proces artificial, de pildă o tehnologie, prin care poate fi obținut obiectul definiției), de o mare importanță sub aspect metodologic. Insistența asupra acestei distincții ne pare cu atît mai justificată cu cît există autori, ca D. P. Gorski de pildă, care confundă aceste două feluri de definiții. Este un merit a lui Gh. Enescu de a ne atrage atenția asupra sursei acestei confuzii și asupra efectului ei negativ arătînd că „D. P. Gorski nu observă că în acest fel deplasează atenția de la relația de echivalență spre «comunul» vag și că în acest sens se pierde caracterul univoc al definiției" (p. 50)

Abordînd problema *definițiilor operaționale*, Gh. Enescu analizează și respinge în mod justificat opinia avansată de K. Popper, după care aceste definiții sînt obligatoriu circulare, analiza fiind un interes deosebit, printre altele, pentru epistemologia și filozofia științei. În final, autorul prezintă posibilitatea de a aplica aceste definiții în diferite domenii ca fizica, chimia sau lingvistica, în ultimul caz pe probleme de fonologie. Faptul că noțiunea de operație nu trebuie redusă la aceea de „operație empirică" este folosit pentru a impune și deosebirea dintre definiții *predicative și nepredicative*, care este importantă, pentru că ea ne atrage atenția asupra alteia, și anume, dintre *cercul vicios* în sensul clasic și „cercul de tip", specific teoriei tipurilor (B. Russell) și totodată pentru că, apărută pe terenul matematicii și logicii, distincția predicativ-nepredicativ s-a dovedit că poate fi extinsă dincolo de limitele acestor științe (p. 63). Notăm că autorul se oprește în amănunt și asupra *definițiilor ostensive*, discutînd particularitățile lor în diferite domenii.

Un loc deosebit în cadrul acestui capitol îl ocupă paragraful larg dedicat *definițiilor în limbajele formalizate*, în cadrul căreia autorul arată că în aceste limbaje revine un loc aparte prescurtărilor, descripțiilor, definițiilor contextuale, definițiilor inductive și celor recursive. Particularitățile acestor definiții sînt analizate în legătură cu cinci probleme fundamentale: cerințele generale impuse definițiilor, tipuri de definiții, introducerea de entități în sistem, eliminarea de entități și problema creativității (p. 68). Paragraful se distinge, în primul rînd, prin valoarea lui informativă, dar el conține și contribuții interesante ale autorului, cum ar fi cele legate de deosebirea inductiv-recursiv (a se vedea și TSL, p. 78—90).

Capitolul se încheie cu un paragraf în care autorul discută diferite aspecte ale definițiilor în limbajele neformalizate, în care se oprește asupra dificultăților pe care le întîmpină definirea în cazul acestor limbaje și oferă o serie de sugestii în vederea depășirii acestor dificultăți, acordînd o atenție aparte plurivocității și tipurilor de plurivocitate. Insistînd asupra descrierii, autorul analizează complexitatea ei pe un caz din biologie și evidențiază efectul pe care îl are la nivelul limbajelor neformalizate amestecarea punctelor de vedere. Paragraful are un puternic caracter aplicativ-metodologic, exemplu fiind și analiza amănunțită a *problemei nomenclaturii* în chimie și în aritmetică. Se fac de asemenea referiri la științele sociale, iar în final aflăm interesante observații asupra definiției științei (p. 99).

Cel de al doilea capitol al lucrării — dedicat c l a s i f i c ă r i i — debutează printr-o analiză comparată a sensurilor termenului „clasificare". Autorul introduce clasificarea ca operație logică de sistematizare a termenilor (noțiunilor) în corelație cu *diviziunea* care, deși este o operație inversă clasificării, are totuși o valoare mai redusă, deoarece spre deosebire de clasificare, diviziunea nu are un caracter creator. Încă de la început (p. 101) este evidentă intenția autorului de a discuta problematica clasificării în perspectivă nemijlocit metodologică. Pentru a da o bază riguroasă teoriei logice a clasificării, autorul face o succintă incursiune în teoria mulțimilor (p. 102—113), pe care o încheie cu o aplicație legată de noțiunea de mulțime în științele naturii (p. 114—116) și în cadrul căreia insistă asupra tipurilor de mulțimi (precise, vagi și aleatoare), asupra rolului procesului de idealizare în legătură cu noțiunea de mulțime. În același scop, el se oprește cu observații interesante asupra *relației de asemănare*, esențială în vederea grupării indivizilor în clase. Remarcăm dezvăluirea sensurilor diferite pe care le are asemănarea (relație de prechivalență, relația de echivalență, relație biunivocă și relație *n*-ară) și a gradelor diferite de asemănare, ce culminează cu *relația de identitate*, pe care autorul o deosebește de *relația de definiție*, ca și de cea de *echivalență*.

Reluînd problematica clasificării, autorul se oprește în principal asupra caracterului inductiv al acestei operații, discută categoriile clasificării, raportul dintre teoria tipurilor și clasificare, problema grupării obiectelor în clase după criteriul asemănării. Un interes deosebit îl trezește felul în care Gh. Enescu analizează noțiunea de *criteriu de clasificare*, pe care el o deosebește de aceea de proprietate (p. 126). Autorul mai distinge aici între *clasificarea obiectelor* și *clasificarea criteriilor*, prezintă relațiile dintre criterii (p. 130—135) și pe baza lor se oprește asupra *intersecției claselor*. Pornind de la deficiența claselor negative, autorul arată că dihotomia nu este acceptabilă în sensul unei clasificări valoroase.

Se acordă o atenție deosebită interpretării clasificării în perspectiva ierarhiei claselor, operîndu-se distincția între *clasificare orizontală* și *verticală*, ultima fiind singura ce are drept efect o *ierarhie a claselor*, pe care autorul o discută în raport cu *incluziunea* și *filiația*. În cadrul paragrafului „A r b o r e l e d e c l a s i f i c a r e", pe baza deosebirilor proprietăți-însușiri, proprietăți-relație și proprietăți-operație, autorul ia în considerație și alte criterii de clasificare. Tot aici, discutînd *relațiile*, autorul deosebește relații între elemente ale mulțimii, relația de la parte la întreg și relații între mulțimi ca întreg (p. 143) și se ocupă de modul specific în care el pot interveni în cadrul operației de clasificare. Menționăm că în viziunea autorului *relația*

parte-întreg dobîndește o semnificație aparte, întregul nereducîndu-se la o îmbinare mecanică a părților. Acesta este probabil și motivul pentru care la Gh. Enescu *logica părții-întregului* poartă denumirea de „logica integralității" și nu pe cea tradițională de „mereologie". În sfîrșit, autorul introduce în discuție *supoziția idealizatoare*, în raport cu care prezintă principalele aspecte legate de clasele imprecise și ne informează despre una din cele mai noi idei în domeniul clasificării, *clasificare în funcție de distanță* (p. 150—153).

Capitolul se încheie cu trei paragrafe de aplicații vizînd succesiv *clasificarea în biologie*, în *chimie*, în *domeniul social în genere*, în *estetică*, în *drept* și *morală*. Din paragraful dedicat clasificării în biologie, în fapt un vast exercițiu de aplicație, reținem atenția, în primul rînd, caracteristicile ideii de *clasă*, relația *proprietăți-elemente* și definiția noțiunii de *specie* în biologie, despre care autorul arată că nu e o simplă mulțime, ci un sistem. În continuare el se oprește asupra dificultăților definirii conceptului de specie și ne oferă interesante sugestii pentru rezolvarea lor, introducînd în acest scop noțiunea de „criterii intersubstituibile". De o atenție deosebită se bucură o idee centrală a biologiei contemporane, *taxonul*, pe care autorul o analizează în perspectiva clasificării, pornind de la identificarea principalelor *relații între taxoni*. Dintre sugestiile autorului pentru depășirea greutăților pe care le prezintă clasificarea în biologie reținem cu deosebire pe cele privind fundamentarea clasificării pe rezultatele *logicii polivalente*.

Cu privire la domeniul social, autorul deosebește, fapt de mare însemnătate metodologică, între *clasificare teoretică* și *pragmatică*, identifică principalele probleme pe care le ridică sistematizarea terminologiei științelor sociale, analizează principalele dificultăți legate în special de „imprecizia" multora dintre conceptele cu care operează sociologia, estetica, morala, dreptul etc. (p. 183), pentru a căror depășire trebuie să apelăm la rezultatele obținute recent de matematica și logica modernă în studiul *mulțimilor vagi*.

Ultimul capitol al lucrării, menit să răspundă la întrebarea C u m r a ț i o n ă m?, este alcătuit practic din trei părți, din care prima analizează o vastă problematică preliminară studiului propriu-zis al raționamentelor (ideea de propoziție, tipurile principale de propoziții, raporturile dintre ele, principiile logice, mulțimile vagi și principiile logicii). Autorul debutează printr-o clasificare a propozițiilor în *cognitive* și *pragmatice* și indică scopul studierii propozițiilor: (a) în vederea formulării lor precise (corecte), (b) pentru formularea criteriilor de admitere sau de respingere și (c) în vederea „trecerii logice" de la unele propoziții la altele (p. 185). Semnalăm analiza semnificațiilor verbului „a fi" în structura diferitelor tipuri de propoziții, ideile autorului legate de noțiunile de *inerență*, *extensiune*, și *intensiune*, ca și prezentarea condițiilor de corectitudine ale tipurilor de propoziții menționate. În legătură cu ideea de *propoziții de valoare* și *declarativ-subiective*, Gh. Enescu se ocupă de raportul *obiectiv-subiectiv* în conținutul lor, de modul de stabilire a valorii lor logice și insistă asupra ierarhiei sistemului de valori în raport cu care are loc discuția lor, specificînd principiile care guvernează această ierarhie. O idee deosebit de interesantă privind propozițiile declarativ-subiective este, în opinia noastră, sublinierea caracterului *modal* al acestor propoziții.

Un interes aparte îl prezintă analiza pe care autorul o face formei gramaticale a propozițiilor, în cadrul căreia ne atrage atenția asupra unui caz special, cel al *propozițiilor de plan*, a căror semnificație presupune în principal ideea de previziune (p. 219). Analizînd raporturile dintre propoziții, Gh. Enescu valorifică rezultatele obținute în acest domeniu de Fl. Tuțugan *(Silogistica judecăților de predicație*, București, 1957) și realizează o generalizare a lor în care aflăm importante elemente originale legate de caracterizarea raporturilor prin *relația între forme* și de exemplificarea formelor. Tot aici autorul introduce și o caracterizare a raporturilor între propoziții prin *relațiile de valoare* (necesar, contingent etc.).

Referitor la *principiile logice*, semnalăm felul în care Gh. Enescu discută relația *raporturi între propoziții — principii logice*, diferitele formulări ale principiilor logice, raportul principiilor logice cu dialectica. Alături de principiile cunoscute *(identitate, noncontradicție, terț exclus* și *rațiune suficientă)* întîlnim un principiu nou (al alternativei), care, avînd în vedere formulările ce i se dau (de pildă, „este imposibil să fie falsă și propoziția și negația ei") nu pare să fie altceva decît o formulare „indirectă" a principiului noncontradicției din care poate fi derivat prin *dualizare* (P. Bieltz, *Principiul dualității în logica formală*, București, 1974, p. 132—145). Dealtfel, chiar Gh. Enescu notează: „se vede simetria între acest principiu și principiul noncontradicției" (p. 245). Paragraful despre *mulțimile vagi* și *principiile logicii* îi oferă autorului prilejul de a extinde ideile sale despre legile logice fundamentale în legătură cu unul dintre cele mai actuale domenii de investigații ale logicii și matematicii moderne.

În partea a doua a ultimului capitol, autorul abordează explicit și într-o manieră concisă raționamentele inductive și cele deductive. Aici ne reține atenția ideea după care se impune să deosebim între *legea inducției*, lege logică în sensul cel mai strict al cuvîn-

tului și *aplicarea ei*, care, cu excepția inducției complete (în sens aristotelic), este practic imposibil de realizat. ca și enumerarea și analiza factorilor de probabilitate. Autorul dă o prezentare succintă deducției, în cadrul căreia, după inventarierea tipurilor fundamentale de raționamente deductive, specifică numai acelor *legi logice* care sînt esențiale în perspectivă metodologică.

În ultima parte a capitolului, autorul dedică cîteva pagini unei probleme, deși importantă, mai puțin discutată în manuale, mai ales, sub forma unui capitol de sine-stătător: *erori în procesul de raționare*. Gh. Enescu dă o clasificare personală erorilor în *erori de definiție, de clasificare, de inducție* și *de demonstrație*, indicînd în fiecare caz mecanismul apariției și respingerii lor. Remarcăm că autorul a introdus și un scurt paragraf consacrat *logicii pragmatice*, care valorifică inclusiv elemente legate de experiența cotidiană. Ca o continuare firească a acestui paragraf, autorul acordă atenție unei teme centrale, atît sub aspect teoretic, cît și nemijlocit practic, analizată în raport cu procedurile de rezolvare. Tratarea chestiunilor strict teoretice se întrepătrunde și aici cu dezvoltarea unor exemple care vizează aplicațiile logicii în diverse domenii de cercetare, ca și în planul acțiunii. Ca o întregire a cărții autorul ne propune în final și cîteva *probleme de logică*, atractive și interesante, indicîndu-ne totodată metodele de rezolvare și soluțiile corespunzătoare.

Acestea sînt o parte din motivele pe care ne întemeiem pentru a susține că lucrarea *Fundamentele logice ale gîndirii* se dovedește, deopotrivă, o contribuție notabilă pe linia clarificării și soluționării unor importante probleme de logică la nivelul rezultatelor contemporane ale acestei științe, și o convingătoare dezvăluire a dimensiunii fundamentale a logicii din toate timpurile, aceea de *organon* indispensabil gîndirii teoretice și acțiunii practice.

CUM OPERĂM LOGIC?

DE

PETRU IOAN

Ultima carte a profesorului Gh. Enescu, *Fundamentele logice ale gîndirii* *, ni se recomandă ca prezentare a logicii formale „în calitate de *organon*, adică de instrument al gîndirii" (p. 5). Din „Introducere", din configurația sumarului și din unele explicații pe parcursul expunerii înțelegem că scopul este unul metodologic (p. 264) sau mai degrabă logico-metodologic (p. 254): filtrarea unor teorii logice cu intenția de a degaja sau aprofunda „principii utile gîndirii aplicate" (p. 264), aceasta văzută prin prisma operațiilor din care constă *„procesul de raționare* luat într-o accepție mai largă" (p. 273), la relevarea cărora este firesc să parvină analiza logică (p. 290). În ordinea abordării lor de către autor, acestea sînt definirea (partea I: *Cum definim?)*, clasificarea (partea II-a: *Cum clasificăm?)*, inducția, deducția și demonstrația (partea III-a: *Cum raționăm?)*.

În stadiul relativ avansat în care se află literatura logică actuală, prin acumularea de traduceri și studii sau sinteze proprii, era de așteptat ca rostul cărții, destinată în primul rînd celor care se ocupă de cercetare și de predarea științelor (p. 5), să nu fie acela „de a face o expunere completă a logicii, ci de a pune accentul pe unele lucruri mai puțin cunoscute sau de o importanță deosebită" (p. 273). Asupra acestei intenții sîntem preveniți în Prefață: „mai la tot pasul, pe lîngă informația fundamentală, cunoscută, a trebuit să facem redefiniri, clasificări, completări, precizări, corectări, argumentări pe scurt să formulăm multe idei noi, rezultat al unor reflecții îndelungate" (p. 6).

Adevărul celor spuse va dobîndi o confirmare în șirul de notații pe care ni le-a prilejuit lectura instructivă a cărții. Vom însoți pe autor în decupajul pe care ni-l propune ca răspuns la întrebarea *în ce măsură logica este un „discurs contemporan al metodei"?* (p. 7), înfiripînd un dialog acolo unde credem că opinia curentă sau punctul de vedere susținut nu exclude o alternativă. Fără iluzii,

* În cele ce urmează, referirile la această lucrare se vor face în text, prin indicarea paginilor.

însă, căci, așa cum remarca în chip generos Gh. Enescu, „este mai ușor să ai « spirit critic » în logică (să sesizezi erorile altuia prin confruntare cu regulile de logică) decît « spirit autocritic » și deprindere de a evita erorile proprii" (p. 21). *Mutatis mutandis:* este mult mai simplu să întrevezi alternative la soluțiile propuse, decît să faci alegerea cea mai bună în propria poziție. Dar, dacă din jocul unor „exagerări" inevitabile va fi mai ușor „părții a III-a" să degaje pe punctele de sprijin, atît cartea cît și „critica" acesteia și vor fi îndeplinit misiunea constructivă.

CUM DEFINIM? Răspunzînd sub coordonatele unei concepții care, parțial, își are începutul într-o altă carte [1], Gh. Enescu insistă asupra *obiectului* definiției, asupra *definirii* definiției însăși și asupra *clasificării* definițiilor.

Ceea ce definim sînt termenii, iar prin intermediul lor: noțiunile. Prin *termen*, autorul înțelege „orice combinație lingvistică despre care putem spune că desemnează (denotă, denumește) ceva" însă, întrucît referința la *denotat* (referent etc.) se face „într-un anumit *mod*", adică cu un anumit sens (p. 31), am putea spune la fel de bine că obiectul definiției este numele (ca la Frege) sau designatorul (ca la R. Carnap). Definițiile lexicale pentru expresii sincategorematice ar urma să le luăm ca „simple *reguli de utilizare*" (p. 29). Cît privește distincția dintre termeni omogeni și neomogeni sau neextensivi, categoriali (p. 34), ne gîndim c-ar cîștiga în interes prin raportare la tripartiția lucruri — proprietăți — relații [2].

Ce înseamnă, însă a defini? Operația revine, după autor, la „a indica o *determinare proprie* (caracteristică) unui obiect (. .) sau *a da semnificația unui termen* (a arăta la ce se referă . .) sau a arăta caracteristicile pe care trebuie să le aibă o clasă de obiecte pe care urmează să o *construim*" (p. 29). Va fi interesant de urmărit dacă tipurile definiției luate în discuție confirmă sau extind aceste trei roluri.

Cît privește clasificarea definițiilor, la care expunerea se oprește îndelung, sînt utilizate criteriile cele mai frecvente pe moment, chiar dacă se interferă, în sensul că „una și aceeași definiție poate fi clasificată în mod diferit după cum criteriile diferă" (p. 39). După natura entităților definite, sînt înregistrate definițiile *reale* (pentru concepte care se referă la obiecte concrete sau abstracte), *nominale* (pentru termeni) și *formale* (pentru obiecte formale care urmează a fi construite). După natura definiens-ului sau definitorului se disting definiții *de esență, genetice, de relație, operaționale* și *predicative* sau *nepredicative*. După modul de stabilire a definitorului: definiții *ostensive, prin înregistrarea unor determinări caracteristice, prin indicarea sistemului de relații* din care obiectul face parte (contextuale, axiomatice), *constructive* (inductive sau recursive), *prin modele*. După forma logico-lingvistică sînt admise definițiile *simple* (printr-o propoziție), *complexe* (printr-un sistem de propoziții sau de reguli), *contextuale, explicite, implicite* (în contextul unor formule, de exemplu, fără a se da explicit entitatea), *prin propoziții de abstracție* (cu ajutorul relației de echivalență), *prin operatori speciali* (ι, λ, ε ș.a.). În fine, după poziția în procesul cunoașterii, se discern definițiile *stipulative* (de introducere a unui termen sau concept nou), *explicative* și *de precizare* (prin clarificări, extinderi sau restricții).

În cea mai mare parte, capitolul prim al cărții aprofundează schemele redate. Sînt discutate definițiile nominale și definițiile reale, definițiile operaționale, aspecte ale definirii în sistemele formalizate și în limbajele comprehensive. În legătură cu sublinierea că ceea ce consideră un Carnap ca explicație nu este altceva decît o precizare sau redefinire (p.41), nu trebuie eludată accepția specială a termenului *explication* în mediul anglo-saxon. În sens de clarificare conceptuală, este folosit complementar cu *explanation* — explicația în sensul mai pretențios, al clarificării de enunțuri în contexte teoretice [3].

Parcurgînd tabloul cuprinzător al tipurilor definiției, ne-a reținut problema pusă în treacăt de autor, dacă putem stabili relații între definițiile nominale, reale și pragmatice (p. 48). Însăși acceptarea unor definiții pragmatice — cele formale (p. 44) sau constructive (p. 48), apoi admiterea faptului că definițiile reale sînt, fără excepție, propoziții adevărate sau false, pe cînd definițiile nominale pot fi și convenții de utilizare (p. 42) și instituirea regulei că „oricărei definiții nominale îi putem asocia o definiție reală * (și reciproc)", dar că „nu oricărei definiții reale (sau nominale) îi putem asocia o definiție constructivă (p. 48) ne duc cu gîndul la șansele unui *model ordonator* în multitudinea de tipuri definiționale. „Criteriul criteriilor" l-ar putea furniza clasa modurilor de operații mentale. Nu, însă în alegerea pro-

---

[1] *Filozofie și logică*, București, Edit. științifică, 1973, I, I, §. „O nouă concepție despre definiție", pp. 27—31.

[2] A. I. Ujomow, *Dinge, Eigenschaften und Relationen*, Akademie-Verlag, Berlin, 1965.

[3] Cf. T. Dima, *Explicație și înțelegere*, I, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1980, pp. 74—75.

* Opțiune platonistă sau reistă?

pusă de autor în *Teoria sistemelor logice* [4] și reluată acum: modul conceptual, modul semiotic și modul formal (p. 27). Mai bine spus, nu în denumirile alese [5], căci, dacă urmărim felul în care-și rezuma distincțiile autorul — *abstracție fără semn* (modul conceptual), *abstracție cu semn* (modul semiotic), *semnul fără abstracție, luat ca obiect artificial* (modul formalizat ori sintactic) [6] — și ținem cont de caracterizarea actuală a definițiilor formale (ale obiectelor formale) — ca definiții pragmatice prin excelență (p. 44), în cazul cărora „obiectul trebuie să se conformeze conceptului" (p. 43) — sîntem încurajați să restituim termenului *semiotic* extensiunile metodologice pe care i le-a asociat Ch. Morris și să vorbim de operații *semantice* în cazul modului „conceptual", de operații *sintactice* în cazul modului „semiotic" și de operații *pragmatice* în cazul modului „formal". Sub incidența modelului angajat, am putea considera că țin de nivelul sintactic definițiile *nominale* (de introducere sau de precizare a unor termeni) și în genere definițiile „prin relații", fie ele lexicale, contextuale, inductive, recursive, explicative, de precizare etc. Ar corespunde nivelului semantic definițiile *reale:* de esență, genetice-reale (p. 49), prin modele, iar la limită înseși definițiile ostensive, asociate de A. Church premiselor logicii (p. 64) și ale gîndirii, am adăuga noi. În fine, ar releva orizontul pragmatic definițiile *formale* (în aceeași măsură în care ele țin și de sintaxă!) și definițiile constructive, în genere, respectiv definițiile operaționale.

Aranjarea sugerată este cît se poate de relativă, de vreme ce înseși tipurile de definiție nu sînt ireductibile. Modelul semiotic ne sugerează, doar, că, asemenea adevărului — coerență, există *definiții contextuale* în sensul traducerii intralingvistice, amînînd sau compensînd referința extralingvistică; că, asemenea adevărului — corespondență, există definiții *prin raportare la obiectul extralingvistic* (delimitat de obiectele congenere prin indicarea genului proxim și diferenței specifice, a întregului proxim și diferenței funcționale, a genezei reale, a contextului dispozițional real etc.) și, în genere, *prin modelare interlingvistică;* că, asemenea adevărului — acceptabilitate (credibilitate), există, în fine, definiții ale unor „constructe" (p. 43), *prin raportare la subiect,* „după metoda de fixare practică, metodologică, a obiectului" (p. 51). Cazul cel mai fericit ni-l oferă entitățile care-au putut fi definite sub incidența fiecărui orizont semiotic. Altminteri, calificarea unei definiții ca fiind sintactică, semantică sau pragmatică, ori ca ținînd în chip preponderent de un fel sau altul, este relativă la carcasa de presupoziții. Postularea „obiectelor abstracte" transformă în definiții „reale" definițiile sintactice interlingvistice, după cum, în presupunerea c-a fost produsă, deja, „clasa inductivă", definiția constructivă (pragmatică) se convertește și ea într-o definiție reală (p. 48).

CUM CLASIFICĂM? Edificarea răspunsului prilejuiește autorului o apreciabilă deschidere către problemele pe care le ridică clasificarea în discipline prin excelență taxonomice — biologia și chimia — , ca și în domeniile în care au pondere factorii pragmatici — sociologie, estetică, drept și morală. Două sînt presupozițiile de bază în dezvoltarea topicii clasificării. Una reamintește de aristotelicul ἀνάγχη στῆναι: „ca și în cazul definiției și demonstrației, în clasificare trebuie să acceptăm deja un sistem de clasificare (de un *ordin* mai înalt), o 'clasificare primă' (de exemplu a criteriilor)" (p. 126). Cealaltă ne previne asupra limitării considerațiilor la domeniul ideal, al claselor precise, bine definite (p. 120), cu elemente discrete, bine delimitate, și proprietăți bine definite (p. 147). Pe parcurs, această concepție tradițională „antropomorfică" — a obiectului „macroscopic", „artificial" și „static" — sau, cel mult, supus unor „transformări discrete" (p. 148) — va fi pusă în contrast cu unele direcții de naturalizare a demersului clasificatoriu, cum ar fi: promovarea „clasei", de către biologi, nu ca simplă pluralitate de elemente, ci ca „sistem", iar a „speciei" ca „mulțime fazică" * (p. 158); tendința — în biologie și chimie — de a se crea clase după principiul convergenței cît mai multor proprietăți (p. 177); interferarea — în domeniul social — a ordinii descoperite (clasificarea naturală) cu cea introdusă sau generalizată (clasificare „artificială") (p. 181); etc.

La operația inversă, a diviziunii, autorul nu face referințe exprese. Se precizează, doar, că-n acest caz avem de-a face cu o clasificare analitică (p. 119). Regretăm, însă, absența unei raportări frontale la o teorie a obiectelor logice. Este drept, autorul are în vedere modul distinct de a opera cu mulțimile în natură (p. 114) și în societate (p. 118), că dezvoltă distincția dintre mulțimile precise, mulțimile vagi și mulțimile aleatoare [7] și că pune pro-

[4] Edit. științifică și enciclopedică, 1976, pp. 10—13.

[5] Ne-am exprimat rezerve în legătură cu acestea în *Metalogical Periplum,* „An. Univ. Iași", III-b, 1979, pp. 131—132.

[6] Cf. *Teoria sistemelor logice,* p. 13.

* În alte pagini, autorul se folosește de sintagma uzitată, mulțime *fuzzy,* care ne previne de conotația adjectivului propus.

[7] Mulțimile vagi (sau „fizice" cum transcrie autorul sînt caracterizate de autor prin „grade de apartenență", iar mulțimile aleatoa-

blema clasificării *în funcție de natura obiectelor și mulțimilor* (p. 147). În ciuda acestor preocupări și a convingerii de ansamblu că problema generală a clasificării trebuie racordată la specificul „claselor" (p. 183), receptarea înnoirilor se rezumă la: 1) a recupera alte criterii de clasificare (decît proprietățile sau însușirile, funcționînd pe circuitul relației dintre element și mulțime), anume relațiile de la parte la întreg și relațiile între mulțimi concepute ca „întreg" (p. 143) sau, cum spunea Russell, „ca unu" (p. 145); 2) la a considera „sistemul de elemente" ca o caracterizare ulterioară a *clasei* în calitate de „mulțime de elemente" — „clasa în biologie, notează autorul, nu este o simplă pluralitate (de elemente independente), ea este un sistem" (p. 155) — , iar „clasa ca întreg" ca fiind superioară atît „clasei ca simplă multiplicitate", cît și „clasei ca sistem" (p. 145), de unde aprecierea că în societate „clasele nu sînt simple sisteme (ca speciile de pe treptele zoologice inferioare), ele sînt în plus întregi" (p. 146); 3) la a constata că, în biologie, criteriile de clasificare sînt în funcție de nivelele de abordare a organismelor vii: „clasele ca mulțimi de indivizi organici care se aseamănă și respectiv diferă prin proprietăți „monadice" (însușiri), clase ca mulțimi de indivizi considerați „atomistic" (compuși din „particule" celule sau chiar molecule), clasele ca mulțimi de indivizi aflați în anumite relații (ex. filogenetice)" (p. 154). De ce, însă, atît de puțin și, mai ales, de ce prin atîtea ocolișuri? Pentru că raportul parte — întreg „nu și-a găsit dezvoltarea corespunzătoare în tratatele de logică" (p. 192)? Chiar în logica românească dispunem de o teorie elaborată a obiectelor logice și a operațiilor cu acestea, între care clasificarea, ca inferență de tip constructiv. În logica operatorie naturală, la care facem aluzie, se distinge foarte clar între noțiunile *generice* („clasele ca simple multiplicități") și cele *partitive* („clasele ca întreg"), iar în cazul acestora din urmă se admit cel puțin patru tipuri de unitate integrativă: între elemente și agregat, indivizi și colectiv, organe și sistem, constituenți și compus [8]. Dacă sistemul din accepția TGS (p. 159) nu se regăsește în nici unul din aceste tipuri de întregi, nu este nici un impediment în consacrarea lui alături de tipurile introduse. În plus, logica operatorie constructivă ia în considerație și o a treia clasă de obiecte — fenomenele —, tocmai obiectele „difuze" sau „evenimentele" aflate „undeva la marginea concepției (tradiționale)" (p. 148), dar nu mai puțin relevante pentru clasificarea *naturală*.

Cu cele anterior semnalate ajungem la întrebarea dacă modelul semiotic și-ar putea extinde virtuțile ordonatoare în topica clasificării. Cu privire la unul dintre orizonturile analizei găsim sprijin în chiar distincțiile autorului. În mai multe rînduri, Gh. Enescu se referă la clasificarea *preferențială*, „în care sînt implicați oamenii și interesele lor" (p. 177), și *pragmatică*, respectiv la „criterii practice" (p. 131), la „elementul pragmatic" al clasificării (p. 181) cît și la „factorii pragmatici" care intervin atît în alegerea criteriilor și în determinarea claselor, cît și în decizia de apartenență a elementului (individului) la clasă (p. 178). La ce nivel vom plasa, însă, clasificările „teoretice" (p. 120) sau „predominant teoretice" (p. 181)? Riscînd o simplă ipoteză, am putea să raportăm clasificarea noțiunilor generice (ca entități abstracte sau, mai pe scurt, abstracțiuni) la criteriul sintactic, apropiind orizontului semantic clasificarea noțiunilor partitive, înțelese ca totalități sau lucruri, în sensul de entități concrete. Nu știm, însă, pînă la ce punct clasificăm specii în genuri (sau dividem genuri în specii) și sintetizăm întregii din părți (sau analizăm întregii în părți). Însăși distincția dintre „obiectul" concret și cel abstract, dintre obiectul real și cel ideal, ne întoarce la denotația termenilor, pe drept cuvînt „problema cea mai dificilă a semanticii logice" (p. 31).

CUM RAȚIONĂM? Această a treia întrebare este aprofundată de autor sub semnul mai multor chestiuni, degajate, ca și anterior, pe temeiul aspectelor metodologice.

Cu ce raționăm? Răspunsul pare simplu. Cu propoziții. Numai că, astăzi logica, s-a distanțat de opțiunea tradițională, aristotelică, a privilegierii intelectului „apofantic", enunțiativ, respectiv a discursului „teoretic". S-a înfiripat, deja, o clasă de formalisme „ateoretice" iar rațiunea lor de a fi rezidă în existența mai multor tipuri de propoziții. Avînd în atenție această profundă mutație în cercetările logice din ultimile decenii, care ne-a făcut simțitori la întrebarea dacă nu cumva „logica teoretică este o aplicație a

---

re prin „grade de probabilitate" (p. 105). La pagina următoare se consideră și mulțimi M_1, în care elementele aparțin cu incertitudine. După cîte ne dăm seama, în înțelegerea mulțimii vagi (pp. 107, 118, 148), autorul se apropie de abordarea lui Y. Gentilhomme. Pentru comparație cf. C. V. Negoiță, D. A. Ralescu, *Mulțimi vagi și aplicațiile lor*, Edit. tehnică, 1974, pp. 53 sq.

[8] P. Botezatu, *Schiță a unei logici manuale. Logică operatorie*, Edit. științifică, 1969, pp. 212—213.

logicii practice" [9] într-un chip mai esențial decît poate apare logica practică drept aplicație a logicii teoretice, Gh. Enescu desfășoară un tablou al tipurilor de propoziții „după intenție": *cognitive* [10] (cu intenția de a comunica o informație), în raport cu care sînt denunțate o serie de reducționisme logice, precum substanțialismul, relaționismul, extensivismul și comprehensivismul (p. 193); *pragmatice* [11] (cu intenția de a determina o acțiune) prin imperative, recomandări, norme, rugăminți etc.); *interogative* (cu intenția de a determina un răspuns); *evaluative* [12] (cu intenția de a da o apreciere). Problema crucială în analiza logică a tipurilor de enunțuri nedescriptive, omologarea criteriilor de corectitudine, este atacată de autor în mod eficient, prin tripla raportare la „poziția logică" a faptului, subiectului emițător și a celui receptor (p. 201). Constatările care decurg din această analiză sînt întru totul pertinente și-ar fi interesantă confruntarea lor cu „regulile de întrebuințare a indicatorilor de forță ilocuționară" și cu ipotezele generale pe care le adjudecă R. Searle [13] în analiza actelor de limbaj, dată fiind evoluția cercetătorului american către aspecte logice [14] ale analiticii acționaliste datorate lui J. Austin.

Exercițiile de negare și compunere a tipurilor de propoziții luate în discuție îl pun pe cititor în fața unei predilecții pentru trecerea în revistă a tuturor posibilităților, manifestată exemplar de autor atunci cînd introduce în capitolele anterioare, matricea tipurilor de funcții (în cazul cînd în domeniu și codomeniu pot figura numere sau valori logice) [15], respectiv a tipurilor de operații între mulțimi (precise, vagi, aleatorii etc.) [16]. În ceea ce privește relațiile dintre propoziții, ele sînt aprofundate după tabloul care l-a pasionat la noi pe Fl. Țuțugan în domeniul privilegiat al predicațiilor de tip silogistic. Generalizările sau mai corect extrapolările relațiilor de opoziție, condiționare și indiferență implicativă sînt practicate corect la alte tipuri de propoziții, pe temeiul criteriului de evaluare. Nu rezultă, însă, că acesta este criteriul general de recunoaștere a raporturilor dintre propoziții și că numai în anumite cazuri acțiunea sa e suplinită de criteriul structural-sintactic, al formei sub care se prezintă enunțurile comparate. De aici o serie întreagă de confuzii. La pp. 227—228, de pildă, sînt date ca echivalente propozițiile (de fapt, formele propoziționale) „$x + 3 = 7$" și „$x + 5 = 9$" pe motiv că „orice valoare care face adevărată pe prima face adevărată și pe a doua (și reciproc)" iar mai departe (p. 229) se notează că echivalența „nu se confundă cu simpla identitate de valoare logică", ea presupunînd „că se poate ajunge logic (prin „derivare") de la una la alta". De ce apelul la „derivare", fie ea de tipul construcției aritmetice, cum se arată în cursul paginii 228, cînd era suficientă decelarea parcursului valoric al formelor propoziționale date sau a „spațiului de joc" (Carnap), care se întîmplă să fie cel al echivalenței (AA și FF), în condițiile în care presupoziția contingutății informaționale între relate este asigurată. După o caracterizare

---

[9] P. Botezatu, *Note de trecător*, Ed. Junimea, 1979, p. 50.

[10] Apelația curentă, propoziții *descriptive* (constatative), ni se pare mai potrivită, întrucît putem vorbi de un rol cognitiv și-n cazul celorlalte tipuri, nu propozitia în sine, ci folosirea ei putînd avea valoare cognitivă, imperativă, evaluativă etc. Autorul însuși vorbește de faptul că între tipurile admise există „corelații de echivalență" și utilizări „sistematic ambigue" (p. 184).

[11] Expresia *enunțuri performative* s-ar părea ceva mai cuprinzătoare și mai ferită de conotații.

[12] Autorul vorbește de *enunțuri axiologice*, care poate sugera un nivel-meta. În plus, ar întrerupe simetria cu expresiile „discurs evaluativ" și „logică a evaluării".

[13] *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage*, trad. din engl., Hermann, Paris, 1972, pp. 105—113.

[14] Ultima lucrare a lui Searle, în colaborare cu D. Vanderveken: *Foundations of Illocutionary Logic*.

[15] Autorul vorbește de funcții aritmetice (N—N), predicate (N—V), funcții de adevăr (V—V) și funcții reprezentative (V—N) (p. 86). Folosind intrări mai generale, „nume" și „enunț", Zygmunt Ziembiński (*Practical Logic*, PWN, Warszawa, Reidel P. C., Dordrecht, 1976, p. 93) construiește matricea functorilor: operatori (n-n), predicatori (n-s), conectori (s-s) și subnectori (s-n).

[16] Regretăm că nu s-a făcut o analiză mai detaliată a mulțimilor M_g, M_p, M_l și a impactului acestora asupra teoriei logice a clasificării.

formal sintactică corectă (p. 188) și o detectare anevoioasă în cazul conceptelor valorice (p. 208), *contrarietatea* este admisă între „două propoziții de formele p și respectiv q (..) dacă și numai dacă este imposibil să dăm simultan exemple adevărate pentru ambele forme" (p. 232). Evident și aici și în definirea subcontrarelor (p. 233) sau a contradictorilor (p. 229) autorul are în vedere relații între forme propoziționale. Nu era un motiv, însă, pentru ocultarea bruscă a criteriului semantic general — jocul combinațiilor valorice în presupunerea contiguității de sens a relatelor — pentru a îngusta discuția la cazul enunțurilor cu constituenți comuni, în cazul cărora operează și criteriul structural. Mai ales că diversele considerații nu sînt aduse sub lumina unei reguli de procedură. Să-l urmărim pe autor: „este important să remarcăm faptul că p și q nu se referă la propoziții concrete (..., ci la clase de propoziții de o anumită formă" (p. 229); „dacă *a* este de forma p și *b* este de forma q și între formele p și q există raport de contradicție atunci *a* și *b* sînt contradictorii" (p. 230); dacă termenii propozițiilor n-ar fi comuni „am putea pleca de la formă și valoare fără a ajunge la contradicție" (p. 230); „odată ce ne-am convins că propozițiile sînt contrare (prin forma lor), putem aplica regulile de evaluare corespunzătoare" (p. 233). Cum stau, însă, lucrurile? Tocmai invers. Propozițiile care se dovedesc prin formă a se afla într-o anumită relație sînt astfel și după regulile de evaluare, dar reciproca nu se-ntîmplă întotdeauna. Dovadă ilustrația oferită în cazul relației de implicație: *dacă se face cald în cameră mercurul urcă în termometru* (p. 232). Constituenții p și q din cadrul frazei nu au nici un termen comun iar criteriul structural n-are cum interveni. Dacă însuși criteriul evaluării este corect aplicat este o altă problemă! În presupunerea că termometrul nu este defect, cele două enunțuri „se face cald în cameră" și „termometrul urcă" nu pot fi decît în situațiile AA sau FF, ilustrînd echivalența, iar nu implicația [17], care este o relație mai slabă, tolerînd trei combinații valorice (p. 231, 236), AA, FA și FF, cum este cea între enunțurile „se face foc în cameră" și „termometrul urcă". Nici parcursul identificat pentru *indiferența implicativă*, AA—AF—FA—FF (p. 236) nu este cel mai fericit ilustrat prin enunțurile „2 + 3= 7" și „toate metalele sînt nobile". Dacă ar fi comparabile, ele ar releva *rejecția*, ca unele ce confirmă doar combinația FF. Întrucît enunțuri ca „plouă" și „iau umbrela" parcurg toate cele patru combinații valorice și totodată se corelează cu sens, ar trebui să vorbim mai degrabă de *implicație contingentă* în locul *indiferenței implicative*. Prima, ca relație cu spațiu logic maximal, este o condiționară minimă, nici necesară, nici suficientă. Cealaltă, ca relație cu spațiu logic nul, este opoziția cea mai slabă, nici contrară, nici subcontrară, ca în cazul oricărui cuplu de enunțuri-disparate. La serviciul acestora din urmă au recurs mari logicieni ai timpului, ca Hilbert, Tarski ș.a., pentru a ilustra implicația *materială* (!) și alte funcții de adevăr, degradîndu-le, astfel, la condiția unor funcții de nonsensuri și întreținînd o falsă problemă a paradoxurilor.

Unele neajunsuri din prezentarea relațiilor dintre propoziții se perpetuează, cum era de așteptat, în expunerea interferențelor. Semnalăm, astfel, că între „a = b", „a < b" și „a > b" avem o relație de contrarietate (p/q/r), iar nu una de subcontrarietate (disjuncție), cum apare la p. 269. Tot acolo, în formula $A_1 + A_2 + \ldots + A_n$ semnul + nu poate sta pentru disjuncția exclusivă, aceasta fiind o relație diadică. Este drept, disjuncția „v" poate fi exhaustivă, dar nu este exclusivă. Nu ne rămîne, pentru refacerea formulei, decît relația de contrarietate, $A_1/A_2 \ldots /A_n$, care este exclusivă, dar nu exhaustivă. La rigoare, între „1<2" și „(1 + 1) > 2" nu se instaurează implicația (AA, FA, FF) ci rejecția, enunțurile fiind constant-false (FF).

Supozițiile raționamentului? După cum ni se sugerează la p. 249, acestea sînt înseși *principiile* logice, pe care autorul le acceptă în formula, nu lipsită de riscuri, a unor legi tautologice. În prezentarea lor se pleacă, inspirat, de la corespondența cu relațiile logice. Echivalenței i se corelează, astfel, „principiul identității", iar contrarietății „principiul necontradicției". Nu mai înțelegem, însă, de ce *contradicției logice* i-ar corespunde „principiul terțului exclus", iar *subcontrarietății* „principiul alternativei" (p. 237). Dacă lăsăm în seama lui *Tertium non datur* cerința comprehensivă că „enunțurile opuse nu pot fi deopotrivă false", este clar că raportul normat de acest principiu este subcontrarietatea.

[17] La p. 59 însuși autorul deplînge aplicarea incorectă a matricei implicației!

Contradicției îi rămîne principiul mai tare, al bivalenței sau al alternativei, prin care se preconizează excluziunea și exhaustiunea opuselor. Din păcate, angajarea negației logice în exprimarea formală a tuturor principiilor opoziției anulează distincțiile de grad și calitate între contradicție, contrarietate și subcontrarietate, aducîndu-le pe toate la tensiunea maximală a celei dintîi. În aceste condiții, nu este de mirare că se recunoaște „legătura terțului exclus cu raportul de contradicție" (p. 243), că „uneori terțul exclus este dat în forma excluderii contradicției" (p. 245) iar în alte formulări se „identifică terțul exclus cu „principiul bivalenței" (p. 242).

Reține atenția o idee reluată din *Filosofie și logică*[18], că nu poate fi vorba de a asigura o singură formulare a principiilor, ci de o clasă de formulări (p. 327). Am fi dorit-o dezvoltată nu în sensul relativizării la subiect, al „restrîngerii" sau „deplasării" aplicabilității unui principiu sau altul „în raport cu anumite cazuri" (p. 247), ci prin reformularea lor funcție de criterii valorice și constructe logice distincte.

Formele de raționare, inductive și deductive, sînt delimitate după criteriul clasic, dar nu întru totul operant la scara logicii contemporane, al mișcării gîndirii : ascendent, prin generalizare, sau descendent, prin particularizare. Tipurile principale ale inferenței inductive sînt prezentate în ținuta formală la care a ajuns astăzi analiza traiectelor respective și sub incidența factorilor de care depinde gradul de probabilitate al concluziei. Observația, reluată din *Introducere în logica matematică*, că „toate schemele inductive presupun în aplicație raționamentul ipotetic" ar trebui atenuată, credem, la dimensiunea simplei analogii, căci altfel alăturarea (p. 264) schemelor $P(j) \rightarrow P(j+1)$;$P(i_1)\& \ldots \& P(i_n)\ldots$ $\ldots (j)\, P(j)$ și $A \rightarrow B$; $A \cdot B$ nu anulează prin nimic natura diferită a celor două demersuri. La o observație similară se pretează și sugestia că toate silogismele se subordonează principiului *ponendo ponens* și substituției (p. 266). Este vorba, după cum a semnalat Lewis Carroll [19], de un regres la infinit, căruia i se supune însăși schema modului *ponendo ponens*. În chip salutar, capitolul în atenție tratează și erorile care survin în procesul demonstrației. Utile sînt, de asemenea, considerațiile cu privire la problema și la rezolvarea de probleme. Ca un corolar al întregii expuneri, autorul înfățișează 28 de probleme logice și soluțiile lor.

În acord cu spiritul aplicativ și formativ al lucrării, credem că cititorul ar fi avut de cîștigat dintr-o organizare mai riguroasă a trimiterilor. În foarte multe rînduri, referințele bibliografice se limitează la indicarea autorilor, fără opere, sau la menționarea operelor, fără semnalarea paginilor. Apoi, întrucît nu este vorba de primul contact al cercetătorilor din domeniul științei cu literatura logică, raportarea la cîteva contribuții de seamă precum *Logica operatorie* a lui P. Botezatu (pentru teoria raționamentului întemeiată pe structura obiectelor), *Teoria definiției* a lui C. Popa și *Lecții*-le *despre logica raționamentului nuanțat* ale regretatului Moisil (mai ales pentru problemele clasificării) ar fi asigurat o imagine mai exactă asupra paradigmelor și schimbărilor de paradigmă din analiza logică românească, pusă de toți promotorii ei în serviciul cunoașterii și al gîndirii aplicate.

Rămîne o problemă de principiu ce pondere poate să ia limbajul formal în economia expunerii. În cîteva locuri s-ar fi cerut, însă, explicații. În cazul formulei $L\&Z \rightarrow E$, de exemplu (p. 94), deoarece implicația și conjuncția se aplică aici termenilor („legume", „zarzavaturi", respectiv „extensiune"), sau în contextul formulelor $A \equiv A$ (p. 238) și $Ot_i r_j \equiv Ot_i r_j$ (p. 239) pentru că însăși echivalența este o funcție propozițională, iar A și O se referă la lucruri (sau concepte ale lucrurilor).

Firește, cele de mai sus sînt observații, judecăți și mai ale modalități de receptare care nu fac decît să confirme interesul stîrnit de discursul dens al *Fundamentelor* în atenție. Cartea se vrea și se dovedește rodul unor meditații și reflecții personale. Sperăm că în emnările noastre se constituie într-o meditație inspirată de carte. Ar fi un omagiu adus autorului ei.

---

[18] Cf. pp. 187—188. Clasele de formulări pentru fiecare principiu sînt divizate în: ontologice, semantice, strict-logice, pur sintactice, metateoretice etc. Principiile nu diferă, însă, de legile logice.

[19] *What the Tortoise said to Achilles*, în „Mind", IV, 1895, pp. 278—280.

În obiectiv:

Mihai Coman

IZVOARE MITICE

BUCUREȘTI, EDIT. CARTEA ROMÂNEASCĂ, 1980, 302 p.

IZVOARE MITICE ALE FOLCLORULUI ROMÂNESC

DE

ION GOIAN

O problemă care revine în mod constant în folcloristica românească este aceea a *rădăcinilor mitologice ale culturii noastre populare*. De la Dimitrie Cantemir la Hașdeu, de la G. Dem. Teodorescu, Lazăr Șeineanu, Elena Niculiță Voronca ș.a. la studiile moderne de folclor, sînt puțini cercetătorii care nu au fost atrași, măcar într-un moment al carierei lor științifice, de dorința de a sublinia acel filon arhaic al culturii populare care atestă o continuitate neîntreruptă a civilizației în spațiul carpatic. Atrasă de o idee care își are geneza în romantismul generației de la 1848, folcloristica românească s-a găsit mereu în primele rînduri ale unei direcții patriotice în cultură, cu riscul, însă, de a nu se putea desface întotdeauna de un anume aer de diletantism științific. De aici provin interpretările lipsite de spirit critic ale unui N. Densușianu, în *Dacia preistorică* (deși acribia sa folcloristică ne-a pus la îndemînă, totuși, datele bogate ale unui chestionar de folclor aplicat la scară națională), ale unui Th. D. Speranția, care arată „legătura dintre cultul cabirilor egipteni, jocul călușarilor, caloianul și poezia populară Miorița" în *Miorița și călușarii, urme de la daci*, 1914, ca și unele exagerări mai recente.

Obsesia mitologicului în folclor s-a dovedit adesea o adevărată piedică în calea cercetării oneste și obiective a problemelor reale ale culturii noastre populare, a cărei adîncime spirituală și valoare estetică ar putea, totuși, constitui un motiv suficient pentru o abordare în spiritul celei mai depline probități. Abuzul care s-a făcut, într-o vreme, cu Eminescu, în literatura cultă, s-a repetat adesea și cu celălalt pol al spiritualității românești, folclorul, deși n-am putea face o regulă din aceasta, desigur. Constatăm, de la o vreme, poate și datorită reintroducerii operei lui M. Eliade în circuitul valorilor citate, intensificarea acestei preocupări pentru filonul arhaic al culturii populare, preocupare care nu este întotdeauna acoperită și cu o reală competență științifică.

Ne putem întreba dacă această dorință de a vedea în folclor aspectul său străvechi și ținînd de cu totul alt plan de gîndire decît cultura noastră actuală (ceea ce pare să constituie connotația termenului de mit în multe abordări arhaizante) nu este, de fapt, altceva decît un reflex al faptului că, la noi, folclorul mai reprezintă încă o formă de cultură foarte viabilă, de care ne distanțăm „mitologizînd-o" cu orice preț. Așa cum arăta M. Eliade

în *Histoire des croyances et des idées religieuses* (în cuvîntul introductiv la volumul I), fenomenele religioase se caracterizează prin continuitate, dar şi printr-o inepuizabilă originalitate. Dar această originalitate poate fi relevată şi în cazul unor aparente preluări de motive mai vechi, prin studierea raporturilor speciale dintre acestea şi contextul socio-istoric în care vechile teme cunosc o nouă viaţă. O mitologie românească presupune, deci, mai întîi, o antropologie românească.

De aceea, o carte de o bună ţinută teoretică şi amplu documentată, aşa cum este aceea a lui Mihai Coman, reprezintă o contribuţie utilă la literatura problemei, care s-a îmbogăţit în ultimii ani cu o serie de lucrări semnificative, printre care *Mică enciclopedie a poveştilor româneşti* de O. Bîrlea, *Forme străvechi de cultură poporană românească* a lui T. Herseni, *Folclorul de iarnă, ziorile şi poezia păstorească* de O. Buhociu (apărută mai întîi la Wiesbaden sub titlul *Die rumänische Volkskultur und ihre Mythologie*). *Lingvistică şi mitologie* de Anca Irina Ionescu, *Mic dicţionar folcloric* de Tache Papahagi, *Ethosul folcloric-sistem deschis* de Vasile T. Creţu, *Grădina de dincolo* de A. Oişteanu ş.a.

Problema centrală care apare în toate operele amintite mai sus este, de fapt, aceea de a desprinde din sistemul complex al culturii populare româneşti acele aspecte care redau, fie în forma literaturii populare, fie în aceea a „dece-ului" (cum îi spunea Haşdeu, adică a legendei etiologice), fie în ritual, fie în evoluţii lingvistice, etc. ceva din sistemul categoriilor mitologice la care se referă mentalitatea folclorică în mod constant.

Cartea lui Mihai Coman *Izvoare mitice* este, de fapt, o însumare de eseuri care explorează, conjugat, anumite arii tematice aparţinînd în special colindului şi baladei populare. Unitatea volumului, însă, este dată de un punct de vedere *metodologic* bine precizat, care trebuie discutat în primul rînd. Autorul se situează pe o poziţie metodologică modernă, însă nu ostentativă, preluînd unele dintre cele mai consistente cuceriri ale metodei structurale, fie în versiunea lui Cl. Lévi-Strauss (se fac referiri la *Antropologia structurală* şi la *Gîndirea sălbatică*), fie în versiunea lui G. Dumézil de la care pleacă, de altfel însăşi ideea centrală a cărţii, aceea de reconstituire a unui „scenariu mitologic". Într-adevăr, în *Le festin d'immortalité* (1924), Dumézil propunea ca punct de plecare în mitologia comparată căutarea unui „ciclu tematic, complex şi bine precizat", ceea ce ar aduce o oarecare lumină în complexitatea metodei comparative, aşa cum am arătat în studiul „De la mit la mitologie comparată" (în „Secolul 20", nr. 2—3/1978. p. 116 — 122). De la Dumézil, prin Eliade şi alţii, conceptul de scenariu mitologic s-a bucurat de o largă răspîndire. De asemenea, prin referirile la M. Herskovits pătrunde în carte şi o aluzie la problemele metodologice ale antropologiei culturale.

În programul autorului un rol central îl deţine problema descoperirii în diferite zone tematice a unui „model originar", „nu în ordinea timpului şi a istoriei, ci în aceea a abstracţiei, a construcţiei teoretice". Acesta va trebui să cuprindă „determinările generale, liniile de forţă care unesc toate manifestările citate". „Structura prezentată, precizează în continuare M. Coman, nu aparţine nici unui text, nici unui mit, nici unui ritual: ea este sistemul conceptual realizat din punerea lor în paralel, din extragerea notelor comune, din interrelaţionarea trăsăturilor generale. Modelul prezentat are un rost cognitiv bine precizat: cu ajutorul lui putem explica semnificaţia de profunzime şi valoarea simbolică, originară, specifică unor texte populare româneşti" (pp. 143—144).

După Mihai Coman, o valoare euristică specială pentru constituirea unui asemenea model o are raportarea constantă a temelor folclorului românesc la mitologia greacă. Autorul, e drept, nu caută decît „în al doilea rînd" posibile filiaţii; el se interesează, în primul rînd, de analogii posibile, justificate de o situaţie asemănătoare a folclorului mitologic românesc şi a celui antic grec. Aşa cum precizează M. Coman, „situaţia Greciei este interesantă, deoarece ea este identică cu aceea a culturii noastre populare. Ne găsim în faţa unei literaturi de factură mitologică (nu mai posedăm deci miturile primare) în care trebuie să descifrăm substratul originar" (p. 15). Iată o judecată discutabilă!

Pe de o parte, situaţia etnică a Greciei antice este foarte complexă şi deloc asemănătoare cu aceea de pe teritoriul Daciei. În afara unor suprapuneri complicate de valuri etnice (ceea ce, se ştie, aduce o permanentă reinterpretare a straturilor mitologice mai vechi), grecii erau şi mari importatori de teme mitologice din Orient (ceea ce dă sincretismului grec o coloratură specială). Dar (mai e nevoie să o spunem?), însăşi ideea pe care şi-o făceau grecii antici despre diferitele zeităţi şi despre raportul dintre acestea şi destinul uman este foarte îndepărtată de modul în care este concepută relaţia cu sacrul în folclorul românesc. Confuzia mi se pare că se datoreşte termenului de „literatură", pe care autorul îl aplică atît unor culegeri ale mitografilor antici, cît şi culegerilor (din secolele XIX şi XX) de folclor, de la care, de fapt, plecăm în mod obligatoriu în reconstituirea mitologiei populare. Însă locul şi funcţiile acestora sînt cu totul diferite, optica celui care culege este cu totul alta. Mitografia greacă din epoca

alexandrină (şi, pînă la un punct, cea romană) ilustrează adesea, cum spune şi Aristotel în *Poetica* (1454 a), un conflict care opune familia *polis*-ului, conflict care îmbracă forma dramatică a tragediei. Aceasta are şi un substrat sociologic, la care este sensibil antropologul, dintr-o perspectivă pe care încearcă, uneori, să o folosească şi M. Coman. De pildă, Gernet şi Boulanger, într-o lucrare pe care o citează şi Mihai Coman, *Le génie grec dans la religion*, subliniază caracterul agonistic al folclorului antic grec (pp. 50—52), ceea ce nu pare a fi potrivit şi pentru folclorul românesc. Familia şi cultele familiale (Gernet şi Boulanger, *op. cit.*, pp. 289—300) iau în Grecia antică forme pe care istoria nu le atestă la noi. În fine, anumite gesturi rituale au un substrat antropologic atît de larg, fac parte dintr-un repertoriu atît de larg răspîndit, încît a mai face comparaţii pare inutil. De pildă, Mihai Coman compară obiceiul de a tăia o şuviţă din părul miresei, în zona Pădurenilor, cu obiceiul feciorilor *(kouroi)* şi al fetelor *(kourai)* de a-şi consacra o parte din păr unei divinităţi protectoare. Dar ideea este atît de generală (Fraser o explică prin teama de magia homeopatică, vezi *Creanga de aur*, trad. rom. 1980, vol. II, pp. 202—213) încît poate fi regăsită aproape peste tot. Tylor enumeră *(Primitive culture*, 1873, vol. II, p. 402) o serie de alte culturi unde întîlnim acelaşi obicei. Mi se pare mai logic să comparăm tăierea şuviţei de păr cu o secvenţă analoagă din copilărie, ca un mod de a marca o nouă etapă de trecere, a cărei accentuare este necesară, la Pădureni, din motive pe care o cercetare atentă ni le poate dezvălui. Tema incestului, de exemplu, este atît de generală în mitologiile sud-americane (v. Lévi-Strauss, *Mythologiques)*, încît nu văd de ce mitologia greacă ar juca un rol euristic special în comparaţie (doar dacă nu ne propunem stabilirea unor filiaţii directe, ceea ce Mihai Coman respinge, pe bună dreptate).

Ca să rezumăm aceste obiecţii, ideea de a compara (euristic) mitologia greacă şi folclorul românesc se izbeşte de două dificultăţi: 1) luînd temele mitice individual, ele sînt cunoscute (eventual mai bine cunoscute) şi în alte mitologii, 2) dacă facem o comparaţie de ansamblu, modul de funcţionare al celor două universuri mitologice şi raporturile acestora cu sfera socialului sînt citeodată foarte diferite.

Un contraargument ar fi acela, sugerat de autor, al unei posibile origini comune indoeuropene. Pentru aceasta, însă, trebuie înlocuită raportarea exclusivă la mitologia greacă printr-o raportare comparativă la cel puţin trei tipuri mitologice, aşa cum procedează şi Dumézil: la tipul indian, la cel germanic si la cel mediteranian (greco-roman), cu sublinierea particularităţilor şi nuanţelor în fiecare caz. Altfel ne reîntoarcem la metodele lui Speranţia, care vedea în jocul căluşarilor ritualul uciderii lui Osiris.

Ne-am referit pe larg la aceste probleme de metodologie nu pentru a discredita încercările comparative ale autorului, ci pentru a sublinia şi meritele acestuia în definirea şi utilizarea unor scenarii mitologice abstrase din materialul folcloric printr-un demers care este, cum precizează Mihai Coman în cuvîntul introductiv la cartea sa, simultan reductiv şi constructiv, cu caracter probabilist şi totalizator, preocupat de structură, dar şi de aspectul genetic. Autorul îşi propune o sarcină dificilă, fiind (aşa cum se defineşte singur la p. 175) un entuziast. Conştient de faptul că păşeşte pe un teren destul de puţin cercetat la noi, el se bucură să găsească „asemănări mai mult sau mai puţin izbitoare" şi această bucurie a sa are şi un înţeles estetic, ca aceea a unui artist care descoperă un nou raport de culori pe pînza sa. Disecînd element cu element raţionamentele sale prin analogie înainte de a cunoaşte schema de ansamblu, riscăm de multe ori să rămînem în afara planului de discuţie pe care încearcă să ne situeze autorul. În realitate, Mihai Coman este pasionat de ideea de a structura materialul folcloric pe care îl cercetează într-un mod mai puţin convenţional, dar mai eficient sub raportul sugestiilor euristice. Tăria argumentelor sale trebuie judecată în primul rînd în raport cu imaginea totalizatoare a scenariilor mitologice pe care ni le propune spre discuţie.

O primă secţiune a cărţii priveşte „Rezonanţele mitului în spaţiul colindei laice". Colindul, laic sau religios, este unul dintre genurile cele mai problematice ale literaturii noastre populare. După Mihai Coman, colinda laică are un sens iniţiatic, în care „vom întrezări profilul unei arhaice mitologii zoomorfe, păgine, pe care sistemele religioase ulterioare, deşi au proiectat-o către periferia vieţii spirituale, nu au putut-o distruge nici pînă în zilele noastre" (p. 33). Aici, modelul de analiză pare a fi cel utilizat de Propp în *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, deci prin raportarea unui gen al literaturii populare (care aici este colindul, în vreme ce la cercetătorul sovietic este basmul fantastic) la o anumită secvenţă a destinului individual, aceea dintre iniţiere şi căsătorie.

În principiu, putem accepta ideea că obiceiul colindatului este precreştin şi se leagă poate, am adăuga, de vechiul început al anului, primăvara, (de unde ar rezulta o explicaţie a „florilor dalbe de măr" asupra cărora se opreşte şi T. Papahagi în *Mic dicţionar folcloric* (1979, p. 160). Proba vînătorii iniţiatice este dublată de cucerirea miresei şi am putea considera că tipologia motivelor vînătorii reflectă, probabil, existenţa a două serii iniţiatice, una a feciorilor şi alta a fete-

lor, așa cum ar rezulta din eseul *Labirintul de simboluri*, care trebuie citit în conexiune cu primul eseu, *Eroul și vînătoarea rituală*.

Să refacem, pe scurt, raționamentele autorului. Pornind de la observația (expusă încă de Dumézil în *Le problème des Centaures*, 1929) că în cele 12 zile „suplimentare" ale calendarului solar (în concepția indoeuropenilor) asistăm la năvălirea unor ființe fantastice în sat (ceea ce ar reprezenta „transfigurarea legendară a corporațiilor arhaice de inițiere și a faptelor rituale ale inițiaților"),Mihai Coman presupune că un moment central al inițierii îl reprezenta uciderea (fără arme: tipul Hercule și Leul din Nemeea) a animalului totemic sau vînarea (cu arcul sau altă armă) a unui animal de excepție. După această probă, tînărul care era considerat inițiat avea dreptul să-și aleagă (eventual să răpească?) o mireasă din comunitate, fără a întîmpina rezistența rudelor, reprezentate prin frații miresei (care își împărțeau, poate, animalul vînat; așa s-ar explica, cred, motivul ciudat al cerbului care își enumeră pe rînd părțile corpului). Mitologic, aceste obiceiuri se reflectă prin motivul uciderii leului (pe care autorul îl identifică, discutabil, cu lupul sacru, totemic; se face un anumit abuz cu acest termen de totemism, care are în antropologie o semnificație precisă) sau prin vînarea cerbului fantastic, care apare, citeodată, ca un fel de ghid către tărîmul de dincolo, de unde eroul se va întoarce ca și în basme, însoțit de viitoarea sa soție.

În eseul *Labirintul de simboluri*, autorul încearcă să ne convingă că fiecare secvență a scenariului urmăririi ciutei năzdrăvane se poate pune în paralel, cu unele echivalente grecești antice. Scena răpirii, peisajul floral, „somnul nepomenit", saltul disperat al celei răpite care își caută moartea, toate acestea își găsesc, într-adevăr, numeroase paralele în lumea greacă, deși aici semnificația lor pare a fi alta. Acolo ele întovărășesc adulterul divin (al cărui sens profund nu-l putem discuta aici), în vreme ce în colindă ele simbolizează o căsătorie (dacă acceptăm premisele inițiale ale autorului). Să presupunem cu Mihai Coman o confrerie feminină românească asemănătoare celei a menadelor trace? Dar acelea erau confrerii religioase ale femeilor, în vreme ce caracterul orgiastic se exclude *ipso facto* în cazul inițierii în grupurile de fete.

Unele elemente centrale în demonstrație sînt conținute în capitolul *Cerbul cu leagăn de aur în coarne*, în care se analizează, cu aceeași risipă de erudiție, „două planuri paralele: a) arborele cu leagăn — simbol al renașterii; b) cerbul cu leagăn — simbol al căsătoriei. O trăsătură comună le unește: imaginile saltului, ale trecerii peste ceva, ale integrării în alt orizont" (p. 140). După o amplă excursie în lumea miturilor și riturilor grecești, care servesc drept instrument euristic așa cum am mai spus, Mihai Coman ajunge la următoarea concluzie: „Metaforic vorbind, oricine vrea să depășească nivelul său ontologic, trebuie să treacă printre coarnele cerbului călător. Faptul că acesta aduce o mireasă este explicabil dacă ne gîndim la atributele sale psihopompe, precum și la valențele mitice ale leagănului" (p. 140). Însă, s-ar putea observa, atributele psihopompe se referă la legăturile cu lumea de dincolo, iar corelația dintre acest plan al mitului și problema miresei este dificil de întrezărit.

La aceasta, autorul răspunde făcînd apel la ideea lui Mircea Eliade că mitul cosmogonic îndeplinește funcția de mit exemplar (*Traité d'histoire des religions*, cap. XII, „Morphologie et fonction des mythes", trad. rom. în „Secolul 20", nr. 2—3/1978). Însă acolo era vorba de exemplaritatea mitului cosmogonic în raport cu orice *creație*, cu hierogamia ca act al conceperii unei noi ființe, în vreme ce căsătoria este, așa cum arată în altă parte Mihai Coman, un contract între două grupuri sociale, nefiind vorba de o „creație din haos", ci de un schimb.

Putem extrage de aici o primă concluzie provizorie. Dificultățile pe care le ridică eseurile despre fundamentele mitologice ale colindei laice ale lui Mihai Coman confirmă, de fapt, complexitatea problemelor, caracterul inextricabil al relațiilor simbiotice și sincretice (cum spune Eliade) dintre imaginile mitice pe care le putem detecta în folclor. Chiar noțiunea de scenariu mitic, utilă din multe puncte de vedere, nu este întotdeauna suficientă pentru a delimita cu precizie o temă a mitologiei populare. Deoarece numărul acelor *topoi* mitologici prin care umanitatea se raportează la propria sa condiție cosmică este finit, caracterul lor recurent pune probleme adesea insolubile. Este, deci, necesară o raportare a temelor la spațiul social în care ele își realizează sensul lor funcțional. Așa cum spuneam și mai sus, *antropologicul* va trebui să preceadă, cel puțin în cazul unei analize a folclorului, *mitologicul*, ca perspectivă metodică. Desigur, în cazul în care mitologia este consemnată într-un *text* (scris sau memorat, ceea ce nu e cazul în folclor), mito-logica nu mai este supusă presiunilor logicii socialului și capătă o relativă autonomie. În acest caz, paralela motivelor poate fi operată și în afara contextului, în mod justificat.

O demonstrație în acest sens ne oferă problematica baladei haiducești, la care se referă în continuare autorul *Izvoarelor mitice*. Într-un prim eseu, intitulat *Model eroic în balada haiducească*, Mihai Coman utilizează modelul tripartiției funcționale al lui Dumézil, pentru a explica unele motive ale baladei

haiducești. O cercetare a literaturii folcloristice (de pildă, A. Fochi, *Coordonate sud-est europene ale baladei populare românești*, 1975) i-ar fi arătat autorului că majoritatea motivelor analizate de el se regăsesc și în spațiul slav, și chiar în cel grec și albanez. Asemănările sînt prea izbitoare pentru a explica aceasta doar pe baza unui scenariu mitologic multimilenar indo-european. Pare admisibilă ideea că balada haiducească este o creație mai recentă, care apare mult după dizolvarea presupuselor confrerii de războinici de care amintește Mihai Coman. Dar, fără acest substrat sociologic, cum se explică menținerea vechiului scenariu mitologic?

Un caz particular este acela al motivului scoaterii șarpelui din sîn ca „probă a iubirii", analizat în *Balada Milea și alte sugestii pentru o mitologie a zeului șarpe*. Autorul amintește de exhibarea simbolică a șarpelui în cadrul cultului lui Sabazios. În fond, cultul șarpelui (legat de al strămoșilor) este atît de răspîndit încît e greu de spus de ce s-a oprit autorul la Sabazios. Dacă iubita este cea care scoate șarpele din sînul eroului, aceasta mi se pare a fi mai puțin o „exacerbare a prezenței" șarpelui (p. 194), cît o ilustrare a opoziției rudeniei de sînge/rudenie prin căsătorie, care, analizată din perspectiva structuralistă ar da, cred, frumoase rezultate. Dacă ritualul exhibării șarpelui a dispărut de mult, este problematic să credem că s-ar fi putut păstra doar amintirea gestului în acest mod, mai degrabă misterios, pe care îl sugerează autorul.

A doua secțiune a cărții se încheie cu un subiect care constituie, de la o vreme, o piatră de încercare pentru majoritatea exegeților mitologiei tradiționale românești: balada „Miorița". Subiectul este atît de des abordat, încît s-a propus chiar constituirea unei discipline aparte, numită cu numele neplăcut de „miorițologie". După unele judicioase considerații cu privire la raportul dintre principalele tipuri de interpretare a „Mioriței", autorul accentuează situația oarecum specială a ciobanilor în comunitatea sătească. Prin specificul ocupației lor, „în momentele cruciale ale existenței ei sînt frustrați de o seamă din ritualurile respective. În consecință, spațiul lor profesional (natura și uneltele de muncă) reprezintă adevăratul lor spațiu social" (pag. 209). Dacă acceptăm, deci, aceste lucruri (totuși discutabile sub raport etnografic), ajungem împreună cu Mihai Coman la concluzia că „Miorița" ar fi o transpunere epică a unui ritual funebru specific ciobanilor, după cum ar reieși din următoarea afirmație: „În casele unde murise de curînd un cioban se cînta varianta-colind a *Mioriței*" (p. 205). Din păcate, această perspectivă, destul de revoluționară în „miorițologie" nu poate fi susținută faptic, deoarece „Miorița" pare a fi un text *despre* păstori și nu al păstorilor, așa cum a arătat Fochi (*Miorița. Tipologie, geneză, circulație, texte*, 1964). În fine, se presupune că sensul mitic al „Mioriței" ar fi constituit în jurul distincției dintre „nunta mortului" (obicei atestat etnografic) și „moartea ca nuntă" (sens simbolic derivat din marile mituri ale reînvierii vegetației). Prin aceasta, momentul apoteotic al baladei este arătat a fi adevăratul vehicul al sensului mitologic al acesteia.

Interpretarea aceasta nu e, de fapt, nouă, deși n-a fost susținută întotdeauna cu același material comparativ. Este vorba, de fapt, de nivelul la care plasăm problema autenticității spirituale a baladei. Dacă rămînem, împreună cu știința folclorului, la nivelul unor fapte constatabile și verificabile, tema apoteozei este, după cum constată și Fochi (*op. cit.*), mai degrabă periferică. Dacă, însă, pretindem să restituim baladei un sens arhaic care a dispărut din circulație, orice asemenea speculație poate fi susținută prin referiri la nivelul ontologic, echilibru cosmic, totemism etc. Dar atunci ar trebui, desigur, ca autorul să se refere (poate în primul rînd) și la conceptul lui Blaga de „spațiu mioritic".

Fără îndoială, oricare ar fi poziția (și opoziția) oamenilor de știință, asemenea speculații *din birou vor renaște periodic*. Ele sînt, am îndrăzni să spunem, chiar utile, deoarece atrag atenția asupra unei probleme reale, anume imperfecta valorificare în filozofia culturii a marilor producții folclorice. Dacă este să privim lucrurile mai pozitiv, cred că această situație se datorește mai multor factori. În primul rînd, este evidentă lipsa unor sinteze la nivelul superior al științei folclorului, care să ne permită să îmbrățișăm cu privirea în întregime sfera culturii populare. Nu se poate pretinde filozofului culturii să se documenteze pe teren sau să răsfoiască arhivele de folclor. Un al doilea nivel, care lipsește aproape total, este acela al disciplinelor care generalizează și corelează datele etnografice și folcloristice dintr-o perspectivă comparativă: etnologia, antropologia culturală.

În acest fel, asistăm la această curiozitate: pe de o parte, un grup restrîns de cercetători studiază cu aparatul științific complex al științei lor teme foarte particulare, generalizînd cu mare prudență și, cu cîteva excepții, într-o cvasiclandestinitate. Pe de altă parte, unele reviste săptămînale își fac un titlu de glorie din a descoperi și prezenta interpretări din cele mai neobișnuite ale culturii geto-dace sau mitologiei populare, care hrănesc un anumit gust pentru senzațional al unui public ce trebuie educat în respectul unor valori autentice ale științei.

O ultimă secțiune a volumului *Izvoare mitice* se intitulează „La confluența mitului cu literatura". Cele cîteva scurte (poate prea

scurte) eseuri cuprinse aici sînt un bun exemplu de aplicare a metodei autorului la textul literar şi concluziile care rezultă sînt mai puţin contestabile.

Într-adevăr, oricine şi-ar fi propus să trateze despre *Mitos eminescian şi mitologie populară* ar fi vorbit, fără îndoială, în primul rînd despre viziunea poetului asupra miturilor fundamentale ale poporului român (din care derivă, de altfel, şi perspectiva călinesciană din *Istoria literaturii române*...). Poate urmînd exemplul Kalevalei, în mod sigur după exemplul unor sinteze de mitologie nordică, Eminescu şi-a propus definirea în folclor, cu mijloacele vremii sale, a substratului mitologic. Fără a cerceta aceste probleme, Mihai Coman se interesează de descoperirea substratului mitico-ritual al ploii cu flori de măr (sau de tei) care se întîlneşte în special în poeziile „cantabile" ale lui Eminescu. Fondul imaginii eminesciene pare, desigur, a fi influenţat de obiceiul arhaic al sorcovitului, dar acesta rămîne un elemente lateral al „mitos-ului eminescian".

Studiul, la fel de sumar, despre *Sadoveanu-epos şi mitos* pune în evidenţă o anumită continuitate între atmosfera sadoveniană a romanului istoric (în primul rînd) şi anumite aspecte ale eposului războinic şi haiducesc popular.

Mai interesant ni se pare a fi capitolul intitulat *Marin Preda — mitul regăsit* (aluzia proustiană pare împrumutată din *Gîndirea sălbatică* a lui Lévi-Strauss, dar acolo are un alt sens). Într-adevăr, prin Marin Preda apare în literatura noastră marea complexitate a ţăranului, tendinţa spre ritualizare a gesturilor lui elementare, pe care nu o putem percepe corect decît dinlăuntrul comunităţii rurale. Am putea, urmînd pînă la absurd metoda lui Mihai Coman, să vedem în *Moromeţii* o repetare a scenariului mitologic al detronării şi emasculării zeului-părinte (Uranos, Cronos) de către fiii săi. Procedînd mai cuminte, autorul se opreşte asupra unor particularităţi ale înţelegerii lumii în orizontul culturii tradiţionale, precum şi asupra iremediabilei opoziţii dintre aceasta şi cultura urbană. Iată un citat caracteristic: „De unde poate şti un doctor (deci cineva străin de universul rural) nişte adevăruri de sorginte magică, pe care doar cei născuţi şi trăiţi aici le pot înţelege?... Toată nuvela *Înainte de moarte*, simplă şi stranie în acelaşi timp, se construieşte prin jocul dintre spus (epic) şi presupus (mitic)" (p. 267—268).

Cu cartea *Izvoare mitice* apare în cultura noastră o nouă încercare de a surprinde izvorul adînc al creaţiei populare în stratul mentalităţii arhaice. Fără a fi o excepţională reuşită, cartea este gîndită cu seriozitate în coordonatele teoretice în care autorul şi-a propus să se situeze, chiar dacă acestea sînt uneori contestabile. Dacă este adevărat că orice autor îşi doreşte în primul rînd ca opera sa să fie discutată în premisele ei fundamentale, Mihai Coman va vedea în analiza pe care am încercat-o aici în primul rînd semnul unei mari preţuiri pentru sarcina dificilă pe care şi-a asumat-o, ca şi pentru unele izbînzi incontestabile, într-un domeniu de o mare dificultate.

Pacific philosophical Quarterly

(U.S.A.)

Nr. 1, 2/1980

Din sumar: WILFRID SELLARS, Behaviorism, limbaj şi semnificaţie; W.V. QUINE, Sellars despre behaviorism, limbaj şi semnificaţie; RODERICK M. CHISHOLM, Logica opiniei; WESLEY C. SALMON, Cauzalitatea probabilistă; NANCY CARTWRIGHT, Oare legile fizicii enunţă fapte?; BRIAN ELLIS, Adevărul ca mod de evaluare; ANTONY FLEW, Parapsihologia: ştiinţă sau pseudoştiinţă? J.J.C. SMART, Utilitarismul şi bunăvoinţa generalizată; VIRGIL ALDRICH, Categorii şi atributele lui Spinoza: FREDERICK A. OLAFSON, „Ontologia vizibilului" a lui Merleau Ponty: comentarii critice şi exegetice.

Filosofskie Nauki

(U.R.S.S.)

Nr. 1/1981

Din sumar: V.S. GOTT, E.P. SEMENKOV, A.D. URSUL, Revoluţia ştiinţifico-tehnică şi ştiinţa contemporană; V.N. ŞEVCENKO, Cu privire la specificul dialecticii trecerii de la capitalism la socialism: V.I. IASTREBOV, Personalitatea în sistemul democraţiei socialiste; D.A. GUŞCIN, L.A. MIKEŞINA, Cercetarea problemelor dialecticii materialiste după cel de-al XXV-lea Congres al P.C.U.S.; A.D. KOSICEV, Direcţii fundamentale ale cercetării ştiinţifice la facultatea de filozofie a Universităţii din Moscova, Rezultate şi perspective; I.S. NARSKI, Contradicţiile — forţă motrice a dezvoltării cunoaşterii ştiinţifice; U.A. RADJABOV, Cunoaşterea teoretică-ştiinţifică şi unele probleme ale dezvoltării sale; A. TURSUNOV, Filozofia lui Ibn-Sina: origini, probleme, destin istoric; M.A. ABRAMOV, Despre filozofia scoţiană din secolul al XVIII-lea; V.G. KAPUSTIN, Concepţia lui Weber despre tipurile ideale şi cunoaşterea complexităţii realităţii sociale.

Nr. 2/1981

Din sumar: B.M. SMIRNOV, Cu privire la metoda materialist-dialectică în studierea muncii socialiste; I.D. KRASOVSKI, Esenţa moral-psihologică a interacţiunilor din domeniul administraţiei; B.V. BIRIUKOV, Probleme actuale ale cercetării filozofico-cibernetice; V.I. JOG, V. KANKE, Problema realităţii şi a statutului formelor timpului şi spaţiului; T.V. BOGOMOLOVA, V.I. KIRILOV, Problema interdependenţei categoriilor dialecticii; M.S. KELNER, Antipsihiatria şi filozofia socială a radicalismului de stînga; R.T. RAKOVA, Catolicismul şi cultura actuală; N.I. ZAIKIN, Evoluţia noţiunii de calitate a vieţii în sociologia vest-germană; M.T. KOCIARIAN, Despre problema formării şi dezvoltării concepţiei despre lume a lui d'Holbach; HALAF AL-JARAD, Discuţii în literatura filozofică şi sociologică arabă despre utilizarea rezultatelor revoluţiei ştiinţifice şi tehnice; I.V. SACIKOV, Stilul de gîndire şi metodele de cercetare; A.D. URSUL, Legătura dintre ştiinţele naturii, ştiinţele sociale şi cele tehnice. Probleme filozofico-metodologice.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

MANIFESTĂRI ŞTIINŢIFICE PRILEJUITE DE ANIVERSAREA A 60 DE ANI DE LA FĂURIREA PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

În ziua de 5 mai a.c., la Muzeul de istorie a partidului comunist, a mişcării revoluţionare şi democratice din România a avut loc sesiunea ştiinţifică pe tema: *Partidul Comunist Român — forţa politică conducătoare în opera de transformare revoluţionară a societăţii în România*, organizată de Academia Republicii Socialiste România, Academia de Ştiinţe Sociale şi Politice a Republicii Socialiste România, Academia „Ştefan Gheorghiu" şi Institutul de studii istorice şi social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R.

La lucrări au participat tovarăşi din conducerea superioară de partid şi de stat, precum şi membri ai C.C. al P.C.R., vechi militanţi ai mişcării muncitoreşti din ţara noastră, activişti de partid, cadre didactice şi cercetători din domeniul ştiinţelor sociale şi politice, studenţi.

În deschiderea lucrărilor sesiunii, tovarăşul Ilie Verdeţ, membru al Comitetului Politic Executiv al C.C. al P.C.R., prim-ministru al guvernului, a subliniat însemnătatea istorică în viaţa clasei muncitoare, a întregului nostru popor, a făuririi, în mai 1921, a Partidului Comunist Român, a evidenţiat luptele conduse de P.C.R. pentru înfăptuirea marilor transformări revoluţionare din ultimii 36 de ani, rolul decisiv al partidului ca forţă politică conducătoare a societăţii, misiunea sa istorică în conducerea destinelor naţiunii noastre spre înfăptuirea marilor obiective de înflorire a patriei, de dezvoltare multilaterală a personalităţii umane. În realizarea operei de edificare a societăţii socialiste, a arătat vorbitorul, Congresul al IX-lea al P.C.R., din iulie 1965, alegerea tovarăşului Nicolae Ceauşescu în fruntea partidului şi statului au marcat o perioadă de însemnătate deosebită în viaţa partidului şi a ţării, au dat un suflu nou înaintării României pe drumul socialismului şi comunismului. Începutul făcut la Congresul al IX-lea a fost amplificat de congresele al X-lea, al XI-lea şi al XII-lea, ca şi de conferinţele naţionale ale partidului, care au determinat progrese grandioase în dezvoltarea României socialiste. Politica partidului a fost validată de viaţă, iar perioada istorică marcată de aceste congrese s-a dovedit a fi cea mai dinamică şi cea mai fertilă din istoria poporului nostru. Înfăţişînd tabloul României de azi, marile realizări obţinute de poporul român în toate domeniile de activitate, precum şi perspectivele măreţe ce se deschid ţării noastre, vorbitorul a arătat că toate aceste mari realizări sînt indisolubil legate de personalitatea şi activitatea prodigioasă a tovarăşului Nicolae Ceauşescu, care a adus şi aduce o contribuţie hotărîtoare la elaborarea programelor construcţiei socialiste, a întregii politici interne şi externe a partidului şi statului nostru.

În continuare, au fost prezentate următoarele comunicări:

Constantin Dăscălescu, membru al Comitetului Politic Executiv, secretar al C.C. al P.C.R.: *Partidul Comunist Român — centrul vital al naţiunii*;

Cornelia Filipaş, membru al Comitetului Politic Executiv al C.C. al P.C.R., viceprim-ministru al guvernului: *Problemele ridicării nivelului de trai, ale realizării unei noi calităţi a vieţii în politica şi activitatea partidului şi statului nostru*;

Leonte Răutu, membru al Comitetului Politic Executiv al C.C. al P.C.R., preşedintele Consiliului de conducere şi rector al Academiei „Ştefan Gheorghiu": *Abordarea creatoare a problemelor construcţiei socialismului în activitatea Partidului Comunist Român, a secretarului său general, tovarăşul Nicolae Ceauşescu*;

Aneta Spornic, membru al Comitetului Politic Executiv al C.C. al P.C.R., ministrul educaţiei şi învăţămîntului: *Concepţia Partidului Comunist Român cu privire la rolul învăţămîntului în formarea şi perfecţionarea pregătirii cadrelor*;

Mihai Gere, membru supleant al Comitetului Politic Executiv al C.C. al P.C.R.: *Politica Partidului Comunist Român de întă-*

Rev. filoz., **XXVIII**, *4*, p. 491—502, Bucureşti, 1981.

rire a unității și frăției dintre toți cetățenii patriei, fără deosebire de naționalitate, pe temelia deplinei egalități;

Cornel Onescu, membru supleant al Comitetului Politic Executiv al C.C. al P.C.R., președintele Consiliului Central al Uniunii Generale a Sindicatelor: *Unitatea clasei muncitoare, temelia forței și dezvoltării societății noastre;*

Ion Popescu-Puțuri, membru al C.C. al P.C.R., directorul Institutului de studii istorice și social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R.: *Importanța istorică a făuririi Partidului Comunist Român pentru dezvoltarea luptei revoluționare a maselor muncitoare din România;*

Tamara Dobrin, membru al C.C. al P.C.R., președintele executiv al Consiliului Național al Frontului Democrației și Unității Socialiste: *Partidul Comunist Român în sistemul democrației socialiste. Concepția P.C.R. privind participarea maselor la conducerea societății;*

Mihnea Gheorghiu, membru al C.C. al P.C.R., președintele Academiei de Științe Sociale și Politice: *Făurirea omului nou, cu o înaltă conștiință revoluționară, în lumina concepției Partidului Comunist Român privind afirmarea multilaterală a personalității umane;*

Petre Gigea, membru al C.C. al P.C.R., ministrul finanțelor: *Concepția Partidului Comunist Român cu privire la mecanismul economico-financiar, autoconducerea muncitorească și autogestiunea economică;*

Ilie Bologa, membru al C.C. al P.C.R., secretarul comitetului de partid al Întreprinderii de utilaj chimic „Griviția Roșie": *Concepția Partidului Comunist Român privind democrația muncitorească;*

Gheorghe Mihoc, președintele Academiei Republicii Socialiste România: *Revoluția științifică-tehnică și rolul său în dezvoltarea forțelor de producție, în progresul continuu al societății românești;*

Gheorghe Dolgu, adjunct al ministrului afacerilor externe: *Politica internațională a partidului și statului nostru — expresie a aspirațiilor de colaborare, pace și independență ale poporului român;*

În încheierea lucrărilor, participanții la sesiune au adoptat următoarea telegramă adresată tovarășului Nicolae Ceaușescu, secretar general al Partidului Comunist Român, președintele Republicii Socialiste România:

Participanții la sesiunea științifică omagială, organizată în cinstea celei de-a 60-a aniversări a făuririi Partidului Comunist Român, își îndreaptă, în aceste momente de sărbătoare, gîndurile și sentimentele de nețărmurită dragoste și recunoștință față de dumneavoastră, mult stimate tovarășe Nicolae Ceaușescu, ilustru conducător al partidului și statului, adu-

cîndu-vă cu acest prilej jubiliar un cald și vibrant omagiu comunist.

În cadrul sesiunii au fost puse în evidență glorioasele tradiții revoluționare ale clasei noastre muncitoare, ale Partidului Comunist Român — stegarul luptei revoluționare împotriva exploatării și asupririi, pentru eliberarea socială și libertatea națională, conducătorul încercat al poporului în opera de edificare a României socialiste.

Mărețele transformări revoluționare pe care le-a cunoscut societatea noastră în ascensiunea sa socialistă, puternica dezvoltare a economiei naționale, a științei, artei și culturii, creșterea nivelului de trai al poporului, viața democratică a întregii societăți, afirmarea prestigioasă a României pe arena internațională, toate înfăptuirile constructive ale poporului nostru reprezintă cea mai strălucită atestare a justeței politicii Partidului Comunist Român, caracterizată prin aplicarea creatoare a principiilor socialismului științific la condițiile social-istorice din România.

Reunind în rîndurile sale peste trei milioane de membri, Partidul Comunist Român reprezintă centrul vital și forța dinamică a societății noastre, îndeplinindu-și cu înaltă răspundere misiunea istorică în conducerea destinelor poporului pe drumul societății socialiste multilateral dezvoltate, al înaintării spre comunism. O preocupare constantă manifestă partidul nostru pentru întărirea solidarității internaționaliste cu popoarele țărilor socialiste, cu partidele comuniste și muncitorești, cu toate popoarele și forțele revoluționare angajate în lupta împotriva imperialismului, pentru pace și progres social.

Trăim, alături de întregul popor, sentimente de îndreptățită mîndrie patriotică, știind că la conducerea partidului și statului vă aflați dumneavoastră, cel mai de seamă și prețuit fiu al poporului român, revoluționar încercat și patriot înflăcărat, militant de frunte al mișcării comuniste și muncitorești internaționale, personalitate proeminentă a lumii contemporane. Întreaga dezvoltare economico-socială a țării din perioada deschisă de Congresul al IX-lea, continua întărire și afirmare a rolului politic conducător al partidului, avîntul pe care l-a cunoscut construcția socialistă în toate domeniile poartă amprenta personalității, gîndirii și activității dumneavoastră creatoare, profunde și originale. Pentru întregul partid, pentru întregul popor, prodigioasa dumneavoastră activitate revoluționară, de aproape cinci decenii, reprezintă o pildă vie de cutezanță comunistă, de devotament nețărmurit față de popor, de luptă neînfricată pentru triumful socialismului și comunismului, pentru o Românie demnă, liberă, independentă și suverană, stăpînă pe destinele sale, într-o lume a păcii, a înțelegerii și colaborării între popoare.

Urmînd exemplul dumneavoastră minunat de muncă și luptă neobosită pentru binele și

prosperitatea patriei, pentru fericirea poporului, participanții la sesiunea omagială vă asigură, mult iubite și stimate tovarășe Nicolae Ceaușescu, că nu vor precupeți nici un efort pentru ca, alături de toți oamenii muncii, români, maghiari, germani și de alte naționalități, să-și aducă contribuția la transpunerea în viață a hotărîrilor Congresului al XII-lea al partidului, la înălțarea patriei noastre pe noi culmi ale civilizației socialiste și comuniste.

★

La Academia de Științe Sociale și Politice a avut loc, în zilele de 24—25 aprilie a. c., sesiunea științifică anuală a Institutului de filozofie cu tema: *Cunoaștere — valoare — practică socială*, manifestare consacrată împlinirii a 60 de ani de la crearea Partidului Comunist Român.

Lucrările s-au desfășurat în cadrul unei ședințe plenare și pe secții. După cuvîntul de deschidere rostit, în ședința plenară, de prof. univ. dr. Dumitru Ghișe, președintele Secției de filozofie și logică a Academiei de Științe Sociale și Politice, au fost prezentate următoarele comunicări:

Cercet. șt. pr. Gheorghe Epure, *Raportul cultură-civilizație în opera tovarășului Nicolae Ceaușescu*; prof. univ. dr. Dumitru Ghișe, *Existența umană — existență în cîmpul valorii*; prof. univ. dr. doc. Alexandru Tănase, *Drepturile omului și dimensiunea umanistă a culturii moderne;* prof. univ. dr. Constantin Borgeanu, *Timpul istoric și orizonturile progresului;* prof. univ. dr. Ion Tudosescu, *Aspecte ale strategiei făuririi modului de viață socialist în țara noastră;* cercet. șt. dr. Angela Botez. *Valoarea științei în concepția Partidului Comunist Român;* cercet. șt. pr. Vasile Popescu, *Tradiții umaniste în etica proletariatului revoluționar.*

În cadrul ședințelor pe secții, lucrările sesiunii s-au desfășurat după cum urmează:

Secția a I-a: MATERIALISM ISTORIC

Lector univ. dr. Dana Savu, *Contribuția teoretică a Partidului Comunist Român, a tovarășului Nicolae Ceaușescu, la elaborarea conceptului de umanism revoluționar;* prof. univ. dr. Ion Rebedeu, *Direcții și perspective în constituirea și evoluția modului socialist de viață;* conf. univ. dr. Cătălin Zamfir, *Raționalitatea socială — indicator al calității vieții;* conf. univ. dr. Gheorghița Pop, *Știința — factor de bază în optimizarea calității vieții;* conf. univ. dr. Ioana Smirnov, *Orientări de valoare privind calitatea vieții studențești;* lect. univ. Vasile Văcar, *Umanismul socialist și drepturile fundamentale ale omului;* conf. univ. dr. Aneta Busuioc, lect. univ. dr. Angela Vasiliu, *Creativitatea și condiția umană*; asist. univ. dr. Afilică Ganci, *Despre înstrăinarea neosocială:* lect. univ. Traian Podgoreanu, *Caracterul subiectiv al lumii religioase;* cercet. șt. Ion Goian, *Aspecte ale ento-religiei în lumea contemporană;* conf. univ. dr. Gheorghe Vlăduțescu, *Numărul în cosmogoniile populare românești;* conf. univ. dr. Aurelian Tache, *Aspecte ale raportului stat-culte religioase, reflectate în legislația românească;* conf. univ. dr. Florin Georgescu, *Exigența educării materialist-științifice și libertatea de credință;* prof. univ. dr. Nicolae Novac, *Fenomenul religios și opțiunile culturale. Concluzii cu privire la optimizarea muncii educative;* asist. univ. Miron Roman, *Contribuția cercetării concrete la perfecționarea muncii de educație materialist-științifică și umanist-revoluționară*; lect. univ. dr. Dumitru Cristea, *Profilul psihologic al personalității credinciosului și implicațiile educaționale ale acestuia.*

Secția a II-a: MATERIALISM DIALECTIC

Conf. univ. dr. Alexandru Florian, *Filozofia și strategia științei în condițiile revoluției științifico-tehnice*; prof. Vasile Pîrău, *Sînt revoluțiile științifice conservatoare?;* cercet. șt. dr. Ion Stroie, *Adevărurile dialecticii în concepția lui Engels;* conf. univ. dr. Elena Bellu, *Engels despre semnificația dialectică a electro-chimiei;* lect. univ. Octavian Băncilă, asist. univ. Ioan Stepanescu, *Dialectică și raționalitate;* conf. univ. dr. Ion Drăghici, *„Logica" naturii;* asist. univ. Viorel Chirilă, *Dialectică și ideologie;* lect. univ. dr. Ilie Pârvu, *Argumentul transcedental în epistemologia contemporană și premisele lui științifice;* conf. univ. dr. Mircea Flonta, *Sensul „naiv" și sensul „științific" al conceptului cauzalitate;* prof. univ. dr. Ștefan Georgescu *Informația nediscursivă, rolul ei în cunoaștere;* cercet. șt. pr. dr. Sorin Vieru, *Cunoașterea propozițională virtuală;* lect. univ. Damian Teodosiu, *Intuiția cognitivă;* prof. Ilie Dragomir, *Despre necesitatea dinamică și necesitatea statistică în fizica contemporană;* prof. Constanța Niță, *„Teorie bună" și „teorie adevărată" în polemica Popper -Hempel;* prof. Adrian Miroiu, *Completitudinea semantică a unei teorii științifice;* student (anul III) Dan Pavel, *Raportul ontologic libertate-determinism și fizica modernă;* lect. univ. Speranța Sofian, *Un model dialectic al dezvoltării științei.*

Secția a III-a: LOGICA ȘI METODOLOGIA ȘTIINȚEI

Prof. univ. dr. Gheorghe Enescu, *Cu privire la premisele aplicării logicii în științele umane;* cercet. șt. pr. dr. Crizantema Joja, *Conceptul de istoricitate în științele umane;* cercet. șt. dr. Călin Candiescu, *Determinarea dialecticii ca logică a infinitului, filozofie a*

libertății și teorie a acțiunii; lect. univ. dr. Drăgan Stoianovici, *Despre natura explicației „rațională" în istorie;* lect. univ. Petre Bieltz, *Particularități logice ale deciziei sociale;* student (anul IV) Marius Dragolea, *Considerații asupra procesului de matematizare în științele sociale;* student (anul IV) Tamara Lazăr, *Explicația prin inferență practică;* student (anul III) Gabriel Săndoiu, *Logică, cunoaștere și natură umană;* prof. univ. dr. Cornel Popa, *Metodologica sau teoria logică a metodei;* conf. univ. dr. Mircea Tîrnoveanu, *Despre un model al logicii axiologice;* conf. univ. dr. Ion Moraru, *Socio-euristica și stimularea creativității sociale;* lect. univ. dr. Axinte Dobre, *Corelația metodă-obiectiv-program și raționalizarea acțiunilor umane*; lect. univ. Alexandru Gheorghe, *Dimensiunea pragmatică a limbajelor acționale;* asist. univ. Vasile Mureșan, *Dimensiuni axiologice ale conceptului de eficiență;* asist. univ. Laura Pană, prof. Marin Pană, *Dimensiunea logico-epistemică a dinamicii opțiunilor ideologice.*

Secția a IV-a: ESTETICA ȘI TEORIA CULTURII

Prof. univ. dr. Ion Ianoși, *Arta în perspectiva unei disocieri economice;* prof. univ. dr. Marcel Breazu, *Structurarea sensibilității artistice în societatea socialistă;* prof. univ. dr. Ionel Achim, *Cu privire la dialectica raportului artă-știință-tehnică;* lect. univ. Cezar Radu, *Comanda socială ca sursă și catalizator al valorii estetice;* lect. univ. dr. Gheorghe Ceaușu, *Logica vieții și logica artei. Accesibilitatea artei;* asist. univ. dr. Toma Roman, *Experiența estetică și experiența critică modernă;* cercet. șt. pr. dr. Victoria Dumitrescu, *Educația estetică și rețeaua echipamentelor culturale;* cercet. șt. pr. dr. Grigore Smeu, *Atracția naturii în sensibilitatea de astăzi;* cercet. șt. pr. dr. Dumitru Matei, *Cîteva aspecte ale emoției estetice*; cercet. șt. Lucian Dragomirescu, *Observații asupra comunicării în muzica contemporană;* student (anul IV) Florin Lupescu, *Semiotica fantasticului;* cercet. șt. dr. Elena Gheorghe, *Politica culturală a Partidului Comunist Român și dialectica cerințelor sociale și individuale în sfera culturii;* cercet. șt. dr. Oltea Mișcol, *Sensul și direcțiile principale ale inovației în cultura socialistă;* cercet. șt. dr. Nina Nicolaeva, *Predispoziții sinergice în cultura contemporană;* cercet. șt. dr. Paul Caravia, *Identitate axiologică în cultura românească contemporană;* lect. univ. Elena Raia, *Individualizarea valorilor ca măsură a virtuților educațional-formative și integrative ale culturii socialiste;* conf. univ. dr. Ana Katz, *Preliminarii la problematica valorilor în socialism.*

Secția a V-a: ETICA ȘI TEORIA VALORILOR

Prof. univ. dr. Niculae Bellu, *Dimensiunea etică a științei în spiritualitatea contemporană;* conf. univ. dr. Stelian Stoica, *Noua raționalitate și sensibilitatea morală socialistă;* conf. univ. dr. Maria Marian, *Disciplina ca fenomen de libertate și responsabilitate;* asist. univ. Vasile Morar, *Dimensiunile etică și estetică a relațiilor interumane în societatea socialistă multilateral dezvoltată;* lect. univ. dr. Ioan Iosep, *Influența acțiunii morale asupra politicului în socialism;* cercet. șt. Elena Cobianu, *Preliminarii în prognozarea dimensiunii morale a omului viitorului;* asist. univ. Dan Crăciun, *Consecințe ontologice în analiza limbajului moral;* prof. univ. dr. Vasile Caramelea, prof. Remus Anghel, Mircea Cioabă, Corina Moise, Cătălin Ionescu, Irina Kohn, Silvia Cojocaru, stud. Virginia Lupașc, Pavel Zăbavă, *Atlasul axiologic al culturii poporului român. Interpretări de cartodiagrame la nivel național;* lect. univ. dr. Georgeta Marghescu, prof. Angela Șerbănescu, Viorica Popa, Doina Pătrășcan, Gabriela Constantinescu, Maria Opriș, Carmen Popescu, Maria Ginsari, Eugen Mihăescu, stud. Ion Baștea, Alexandru Diaconu-Goicea, *Permanență și devenire în orientările de valoare în trecerea de la agrar la industrial;* cercet. șt. Ion Olteanu, prof. Elena Parciu, Rodica Albu, Delia Armașu, Anca Enescu, Lăcrămioara Olteanu, Steluță Șerbănescu, *Metode în definirea patternului culturii;* prof. Gheorghe Roșculeț, Silvia Boieriu-Roșculeț, Mircea Cioară, Steluță Șerbănescu, Maria Opriș, Cezara Mihăescu, *Unitate și diversitate axiologică în unele zone istoric-etnografice din Transilvania;* prof. univ. dr. Vasile Caramelea, stud. Virginia Lupașc, Ion Baștea, Alexandru Diaconu, Gabriel Stănescu, *Orientările de valoare ale studenților din Centrul universitar București (cercetări comparative).*

Secția a VI-a: ISTORIA FILOZOFIEI

Prof. univ. dr. Alexandru Boboc, *Kant și Peirce. Aspecte noi ale acțiunii „Criticii rațiunii pure" în gîndirea contemporană;* student (anul III) Dan Pavel, *Semnificații epistemologice ale „metodei transcendentale";* conf. univ. dr. Eftimie Matei, *Rolul rațiunii și intelectului în concepția lui Hegel despre cunoaștere;* prof. Dan Oprescu, *„Drepturile omului" la tînărul Marx și astăzi;* asist. univ. dr. Ion Roșca, *Husserl și absolutizarea logicii formale;* cercet. șt. pr. Emanoil Ancuța, *Dispute și orientări în filozofia contemporană a limbajului;* cercet. șt. Nicolae Mariș, *Valoare și civilizație la R. W. Emerson. Disocieri actuale;* lect. univ. dr. Florin Druță, *Gilles Deleuze și problema antipsihanalizei;* lect. univ. dr. Elena Turturea, *Filozofia eliberării în America*

Latină; cercet. șt. pr. dr. Simion Ghiță, *Titu Maiorescu și hegelianismul;* lect. univ. dr. Georgeta Todea, *Timpul la Rădulescu-Motru;* cercet. șt. pr. dr. Nicolae Gogoneață, cercet. șt. dr. Ion Ivanciu, *O viziune românească asupra structurii lumii: conceptul de „recesivitate" la Mircea Florian* ; cercet. șt. pr. dr. Petru Vaida, *Raționalismul lui Tudor Vianu și problema iraționalului.*

★

În zilele de 20—21 aprilie a.c., Facultatea de istorie-filozofie a Universității din București, a organizat o sesiune științifică de comunicări cu tema : *Crearea Partidului Comunist Român, etapă calitativ nouă în lupta poporului român pentru libertate și progres. Contribuția P.C.R. la dezvoltarea creatoare a gîndirii social-politice și filozofice.* După Cuvîntul de deschidere, rostit de prof. dr. Ștefan Ștefănescu, decanul facultății, au fost prezentate, în ședința plenară, următoarele comunicări: prof. dr. doc. Titu Georgescu, prorector al Universității, *Crearea Partidului Comunist Român, expresie a maturizării și radicalizării mișcării democratice și muncitorești din România;* prof. Tudor Bugnariu, membru corespondent al Academiei R.S.R., *Întîlnire cu partidul;* prof. univ. dr. Ion Tudosescu, *Contribuția creatoare a P.C.R. la dezvoltarea gîndirii filosofice;* prof. univ. dr. Gheorghe Crețoiu, *Politica P.C.R. de dezvoltare și modernizare susținută a economiei naționale — factor hotărîtor al făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate;* prof. univ. dr. Ion Drăgan, *Strategia P.C.R. în domeniul dezvoltării sociale a țării noastre în etapa actuală;* conf. univ. dr. Gheorghe Ghimeș, *Autoconducerea muncitorească în viziunea programatică și practică a Partidului Comunist Român;* conf. univ. dr. Ioan Cerghit, *Direcțiile de acțiune și trăsăturile de bază ale politicii P.C.R. de educație a tinerelor generații în etapa făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism;* Eugen Stănescu, director ad-interim al Institutului de studii sud-est europene, *Politica P.C.R. de încurajare și sprijinire a studiilor sud-est europene.*

În continuare, lucrările sesiunii s-au desfășurat în cadrul a 5 secții: filozofie, economie politică și sociologie, socialism științific, pedagogie-psihologie și istorie.

La *secția de filozofie* au fost prezentate următoarele comunicări:

Prof. univ. dr. Alexandru Boboc, *Concepția P.C.R. despre unitate și diversitate în gîndirea marxistă actuală;* lect. univ. dr. Traian Podgoreanu, *Coordonate ale specificului național în cultură;* lect. univ. dr. Elena Popovici, *Concepția P.C.R. cu privire la partinitate și obiectivitate;* lect. univ. Ruxandra Călin, *Critica și autocritica — necesitate legică a edificării societății socialiste;* lect. univ. Ion Stepanescu, *Modelul dialecticii devenirii societății socialiste în activitatea teoretică și practică a P.C.R.;* lect. univ. dr. Marin Țurlea, *Concepția P.C.R. despre rolul științei în dezvoltarea societății socialiste;* lect. univ. Octavian Băncilă, *Dialectica istoriei în concepția și acțiunea P.C.R.; istoric, conștiință istorică și spirit contemporan revoluționar;* lect. univ. dr. Elena Golu, *Viziunea sistemică în gîndirea social-politică a P.C.R.;* lect. univ. dr. Ion Roșca, *Contribuția P.C.R. la teoria contradicțiilor sociale.*

La *secția de economie politică și sociologie* au fost prezentate comunicările:

Lect. univ. Dan Focșa, *Semnificații și trăsături ale politicii P.C.R. de transformare a României în țară socialistă cu nivel mediu de dezvoltare;* conf. univ. dr, Aculin Cazacu, *Originalitatea conceptului românesc de dezvoltare economică și socială;* prof. univ. dr. Haralambie Niculescu, *Structura valorii mărfii în condițiile creșterii productivității muncii și ale ridicării gradului de prelucrare a materiilor prime;* lect univ. Nicolae Apostol, *Schimbări în structura forței de muncă în anii socialismului;* lect. univ. dr Andrei Stănoiu, *Implicații demo-economice ale dezvoltării social-economice în profil teritorial;* conf. univ. dr. Constantin Sîrbu, *Aspecte calitative noi în progresul tehnic;* asist. univ. Sica Stanciu, *Politica P.C.R. de reproducere și modernizare a fondurilor fixe în etapa actuală;* conf. univ. dr. Ion Cristescu, *Cu privire la caracterizarea nivelului de dezvoltare economică a României;* conf. univ. dr. Virgil Constantinescu, *Revoluția agrară și modernizarea rurală în concepția P.C.R.;* lect. univ. Elvira Bochiș, *Dezvoltarea schimburilor economice ale României cu celelalte țări socialiste;* lect. univ. Nicolae Georgescu, *Dezvoltarea cooperării economice cu alte state, expresie a promovării unor forme avansate în relațiile economice externe ale României;* S. Shiga, *Aplicarea creatoare de către P.C.R. a tezelor marxiste cu privire la construirea socialismului și a comunismului;* conf. univ. dr. Viorel Cornescu, *Locul și rolul controlului în condițiile noului mecanism economico-financiar;* lect. univ. Pompiliu Grigorescu, *Perfecționarea participării muncitorilor la conducerea în întreprinderile socialiste;* asist. univ. Ion Bucur, *Conceptul de autogestiune economico-financiară în viziunea Partidului Comunist Român;* asist. dr. Ion Ungureanu, *Raționalitate economică și raționalitate socială în condițiile noului mecanism economico-financiar;* asist. univ. Ilie Bădescu, *Autoconducerea muncitorească și procesele zonale;* prof. univ. dr. Ion Bulborea, *Noul mecanism economico-financiar și necesitatea regîndirii unor noțiuni și categorii economice;* asist. univ. dr. Maria Voinea, *Dinamica structurii și funcțiilor familiei — indicator al calității vieții în socialism;* prof. univ. dr.

Ștefan Diamandescu, lect. univ. Nicolae Georgescu, *Tendințe și factori ai apropierii consumului populației în profil teritorial* (cercetare în județul Teleorman); lect. univ. dr. Sironica Rosenberg, lect. univ. dr. Gheorghe Popescu, lect. univ. Constantin Calițoiu, *Evoluția nivelului și structurii consumului populației: tendințe și factori cu profil teritorial* (cercetare în județul Buzău); lect. univ. Dumitru Cojoc, *Omogenizarea consumului populației: conținut, direcții de acțiune;* lect. univ. Constantin Calițoiu, *Perfecționarea sistemului socialist de retribuire a muncii și locul ei în politica economică a P.C.R.:* dr. O. Hofman, *Aspecte actuale ale omogenizării sociale în România;* dr. I. M. Popescu, *Cunoașterea sociologică a dinamicii fenomenului sociologic — premisă a perfecționării educației materialist-științifice.*

În cadrul *secției de socialism științific* s-au prezentat următoarele comunicări:

Prof. univ. dr Radu Florian, *Acțiunea revoluționară și cultură;* lect. univ. Zorina Zdroba, *Dialectica unității partid-clasă în revoluția și construcția socialismului;* lect. univ. Paula Lupescu, *Unitatea dialectică dintre general și individual în revoluția socialistă;* lect. univ. dr. Dumitru Lepădatu, *Patriotismul socialist în concepția P.C.R.;* asist. univ. Paul Rotaru, *Raportul teorie-practică în dezvoltarea creatoare a concepției socialismului științific privind revoluția socialistă;* lect. univ. dr. Janina Ianoși, lect. univ. Angela Niculescu, *Rolul conducător al partidului — componentă esențială a democrației socialiste;* lect. univ. Marțian Dan, *Unitatea dintre național și internațional în procesul creării Partidului Comunist Român;* asist. univ. dr. Ion Mesaroș, *Conceptul de partid în viziunea P.C.R.;* lect. univ. Nicolae Dinuț, *Autoconducerea muncitorească și autogestiunea — esență a democrației socialiste;* lect univ. Gheorghe Lupaș, *Considerații cu privire la sistemul autoconducerii și autogestiunii;* lect. univ. dr. Elvira Cădaru, *Autoconducerea muncitorească și afirmarea personalității umane;* lect. univ. Ioan Călin, *Coordonata internaționalistă a gîndirii și activității istorice a P.C.R.;* lect. univ. Ileana Ioanid, *Elemente pentru relația dintre etic și politic în socialism;* lect. univ. Mihai Pișcoci, *În legătură cu conceptul de „legi ale istoriei".*

La *secția de pedagogie-psihologie* s-au prezentat următoarele comunicări:

Prof. univ. Tamara Dobrin, lect. univ. dr. Paula Constantinescu, *Noile dimensiuni umaniste ale modelului formativ — ale idealului educațional — promovat de P.C.R. în sistemul de educație și învățămînt;* prof. univ. dr Oisie Safran, *Aspecte ale activității elevilor în cadrul educației morale;* prof. univ. dr. Paul Popescu-Neveanu, *Personalitate, grup și creativitate;* conf. univ. dr. Virgiliu Radulian, *Noi orientări și preocupări ale Institutului de cercetări pedagogice și psihologice;* prof. univ. dr. Ursula Șchiopu, *Dimensiuni operative cognitive la studenți;* lect. univ. dr. Marin Călin, *Contribuții creatoare ale Partidului Comunist Român la conținutul și metodologia educației morale;* prof. univ. dr. Petre Pufan, *Contribuția psihologiei la cercetarea ergonomică industrială;* conf. univ. dr. Maria Giurgea, *Comunicare și codaj în perioada abecedară;* dr. Emilian Dimitriu — I.C.P.P., *Elaborarea programelor de instruire pe baza obiectivelor;* conf. univ. dr. Maria Cozma, *Dinamica formelor de organizare a procesului de învățămînt în contextul perfecționării școlii contemporane;* conf. univ. dr. Pantelimon Golu, asist. univ. dr. Nicolae Mitrofan, *Dimensiuni psiho-socio-pedagogice ale competenței didactice;* conf. univ. dr. Gheorghe Ionescu, *Critica modelului medical al bolii psihice; schița unui model psihosociologic;* lect. univ. dr. Alexandru Popescu, *Cerințe psiho-pedagogice ale perfecționării conținutului și structurii metodice ale programelor școlare de limba română;* conf. univ. dr. Mihai Golu, *Dinamica vocațional-profesională a personalității în lumina principiului lui Peter Dimensi;* lect. univ. dr. Tinca Crețu, *Varietatea formelor de cooperare în activitatea educativă;* prof. univ. dr. Vasile Bunescu, *Instrumental, funcțional și operațional în învățămîntul contemporan (un punct de vedere);* lect. univ. dr. Paula Constantinescu, *Maturizarea socială și noul sistem de valori în formarea tinerei generații;* conf. univ. dr. Ion Jinga, *Pregătirea forței de muncă între cerințe și operațiuni;* dr. Ion Mînzat (I.C.P.P.), *Formarea gîndirii științifice la adolescent prin învățarea structural sistematică;* lect. univ. dr. Dan Potolea, *Tranziția de la ameliorare la inovarea modelelor de formare a cadrelor didactice;* lect. univ. dr. Nicolae Lungu, *Factori de optimizare în învățarea limbilor străine;* conf. univ. dr. Steliana Cruceru și lect. univ. dr. Lazăr Vlăsceanu, *Structură și acțiune în educația morală;* lect. univ. dr. Mielu Zlate, *Determinarea nivelului interpersonal al personalității;* conf. univ. dr. Valentina Liciu, *Strategii euristice în jocurile didactice;* conf. univ. dr. Constantin Pufan, *Influențele informației recepționate vizual asupra profilului dezvoltării psihice la copiii cu deficiențe de auz;* lect. univ. dr. Emil Verza, *Semnificație și semnificant în handicapurile de limbaj;* lect. univ. dr. Nicolae Oprescu, *Opinii privind modernizarea învățămîntului în școala generală;* dr. Romeo Dăscălescu (I.C.P.P.), *Orientarea școlară și profesională în relație cu pregătirea forței de muncă prin învățămînt;* dr. Vasile Ștefănescu (I.C.P.P.), *Metodologia determinării fluxurilor școlare;* O. Olăreanu (I.C.P.P.) și dr. ing. Georgeta Lăzărescu (I.C.P.P), *Pregătirea psihopedagogică a cadrelor tehnice din învățămînt;* lect. univ. dr. Ioan Neacșu, *Aptitudinile intelectuale și incidențele*

lor asupra învățării școlare; lect. univ. dr. Popescu Constantin, *Fenomene de redundanță în sistemul de perfecționare a cadrelor didactice;* lect. univ. Victoria Atanasiu, *Activități practice cu studenții în casele de copii școlari;* lect. univ. dr. Florica Luțescu, *Dialogul școală-familie în cunoașterea elevului;* asist. univ. dr. Eugenia Popescu, *Contribuția activităților creative din grădiniță la stimularea gîndirii operaționale;* asist. univ. Gheorghe Tomșa, *Motivația alegerii studiilor și profesiunii la preadolescenți.*

În cadrul *secției de istorie* s-au prezentat următoarele comunicări:

Conf. dr. Gheorghe N. Căzan, *Avîntul mișcării comuniste internaționale în anii 1919—1921. Contextul informațional al creării Partidului Comunist Român;* Constanța Catrinescu (studentă anul III), *Semnificația istorică a Marelui Congres comunist din mai 1921;* prof. univ. dr. Gheorghe I. Ioniță, *Marele Congres din mai 1921 față în față cu poziția reacționară a cercurilor guvernamentale din România;* conf. univ. dr. Ioan Scurtu, *Partidul Comunist în viața social-politică a României, în primul deceniu de la întemeiere;* prof. univ. dr. Aron Petric, *Lupta pentru unitate în mișcarea muncitorească — trăsătură definitorie în activitatea Partidului Comunist Român;* conf. univ. dr. Iulian Cîrțînă, *Tradițiile internaționaliste ale mișcării muncitorești și democratice ale Partidului Comunist Român;* Filip Stanciu (student anul IV), *Din istoria luptei studențimii democrate din Capitală în anii interbelici;* Cristian Căpinaru (student), *Pagini importante din lupta studențimii democrate* (pînă la 23 August 1944); Ruxandra Săraru (studentă), *Contribuția tovarășului Nicolae Ceaușescu la mișcarea revoluționară, comunistă din România în anii interbelici;* Evantia Docu și Ovidiu Bozgan (studenți anul IV), *Din activitatea democratică, antifascistă a oamenilor muncii de alte naționalități, participanți la lupta revoluționară a poporului român în anii interbelici;* asist. univ. Elisabeta Alecu, *Aspecte din activitatea M.A.D.O.S.Z-ului în perioada august 1944—mai 1945;* Antonică Mateescu (student anul III), *Partidul Comunist Român — inițiatorul și conducătorul operei de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism;* cercet. șt. pr. dr. Ion Chiper, *România în sistemul relațiilor internaționale în perioada interbelică;* Dumitru Tomoni (student anul IV) *Activitatea Partidului Comunist Român pentru apărarea independenței și suveranității naționale a României în perioada interbelică;* asist. univ. Doina Smărcea, *Politica partidelor clasei muncitoare față de situația internațională a României în anii 1933—1939;* asist. univ. dr. Vasile Budrigă, *Contribuții privind activitatea antifascistă desfășurată de Partidul Comunist Român în anii 1935—1937;* cercet. șt. pr. dr. Traian Udrea, *Situația internațională și politica externă a României în dezbaterea Conferinței Naționale a Partidului Comunist Român din octombrie 1945;* asist. univ. Gheorghe Pădureț, *Determinări istorice actuale ale rolului conducător al Partidului Comunist Român;* Constanța Sovar (studentă anul III), *România socialistă în contextul internațional actual;* lect. univ. dr. Ema Nastovici, *Din lupta Partidului Comunist Român de sprijinire a luptei pentru independență a popoarelor din Africa;* asist. univ. Ion Bălgrădean, *Activitatea internațională a U.A.S.C.R. (1957—1981);* dr. Eugen Comșa (șef de secție Inst. de arheologie), *Rolul Carpaților noștri în epoca neolitică;* acad. Emil Condurachi, *Tradiție și inovație în arhitectura pontică;* lect. univ. dr. Zoe Petre, *Structuri reale și structuri imaginare ale cetății în epoca marii colonizări grecești;* lect. univ. dr. Stelian Brezeanu, *Noțiunea de străin în cronici maghiare din secolele XII—XIV. Un nou argument în favoarea tezei continuității;* lect. univ. dr. Mihai Maxim, *Un tezaur de aspri din veacul XVII, descoperit la Nalbant, jud. Tulcea ;* conf. univ. dr. Matei Vlad, *Locul lui Constantin Mavrocordat în istoria românilor din secolul al XVIII-lea;* conf. univ. dr. Vasile Curticăpeanu, *Începuturile conștiinței istorice românești (secolele XVI—XVIII);* conf. univ. dr. Florea Stănculescu, *Problema originii daco-romane a poporului nostru în ideologia epocii luminilor;* conf. univ. dr. Nicolae Ciachir, *Poziția guvernului rus față de mișcările insurecționale din sud-estul Europei (1821);* lect. univ. dr. Gh Iscru, *Locul și rolul revoluției din 1821 în istoria poporului român;* lect. univ. dr. Nicolae Isar, *Opiniile ofițerului francez Sabatier privind revoluția română de la 1848;* lect. univ. dr. Marian Totu, *Influența ideilor socialiste în mișcarea studențească din România în secolul al XIX-lea;* lect univ. dr. Ion Șendrulescu, *Conferințele mișcării muncitorești și socialiste din România, din primul deceniu al secolului al XX-lea, momente importante în cadrul procesului de refacere politică a partidului clasei muncitoare.*

★

În ziua de 28 aprilie a. c. la Academia „Ștefan Gheorghiu" a avut loc simpozionul științific dedicat aniversării a 60 de ani de la crearea Partidului Comunist Român. După cuvîntul de deschidere rostit de Leonte Răutu, membru al Comitetului Politic Executiv al C. C. al P.C.R., președintele Consiliului de conducere și rector al Academiei „Ștefan Gheorghiu", au fost susținute următoarele comunicări:

Prof. univ. dr. Nicolae Petreanu, conf. univ. Constantin Mocanu, *Transformarea partidului socialist în partid comunist — etapă superioară a dezvoltării mișcării muncitorești*

din România; prof. univ. Bratu Păun, prof. univ. dr. Mihai Chiorean, *Creșterea rolului conducător al Partidului Comunist Român și împletirea tot mai organică a activității sale cu viața și activitatea întregului popor în etapa actuală de dezvoltare a României;* prof. univ. dr. Marin Popescu, *Opțiuni de bază ale politicii Partidului Comunist Român pentru asigurarea unei dezvoltări intensive a economiei românești;* prof. univ. Mihai Anastasescu, conf. univ. dr. Constantin Drăgan, *Realizarea eficienței economice — obiectiv esențial al noului mecanism economic;* prof. univ. dr. Victor Hălmăjan, lect. univ. Ion Manea, *Conducerea de către partid a transformării socialiste a agriculturii și înfăptuirea unei profunde revoluții agrare în etapa actuală;* prof. univ. dr. Mihai Dumitrescu, conf. univ. Sergiu Sîrghi, *Concepția Partidului Comunist Român privind perfecționarea organizării și conducerii unităților economice;* prof. univ. dr. Ladislau Lörincz, cercet. șt. Aristide Cioabă, *Perfecționarea statului și adîncirea democrației socialiste — preocupare constantă a Partidului Comunist Român;* lect. univ. Constantin Călin, *Ideologie, acțiune politică și responsabilitate socială în concepția și practica Partidului Comunist Român;* prof. univ. dr. Ion Iordăchel, conf. univ. dr. Septimiu Chelcea, *Dinamica structurii sociale și de clasă în România în procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate;* prof. dr. Ion Florea, dr. Elena Zamfirescu, *Poziția Partidului Comunist Român privind confruntarea și dialogul internațional de idei;* asist. univ. Grigore Georgiu; *Politica partidului de dezvoltare a culturii socialiste. Conceptul de specific național în cultură;* conf. univ. dr. Vasile Secăreș, dr. Mircea Pașcu, *România socialistă — participantă activă la soluționarea marilor probleme ale contemporaneității.*

În încheierea simpozionului participanții au adoptat textul unei telegrame adresată tovarășului Nicolae Ceaușescu

L. M.

KANT, *CRITICA RAȚIUNII PURE* ȘI LUMEA DE AZI

1. Prilejuit de împlinirea a 200 de ani de la apariția *Criticii rațiunii pure*, opera fundamentală a lui Kant și totodată o capodoperă a cugetării moderne, cel de-al *5-lea Congres internațional Kant* s-a desfășurat între 4—8 aprilie a. c. la Mainz, în R. F. Germania. Întrunind 460 de participanți din 36 de țări, jubileul *Criticii* a constituit cadrul unui amplu schimb de opinii, al unui efectiv dialog desfășurat pe fondul unei susținute confruntări de idei, situație determinată de prezența unor participanți din spații socio-culturale diferite (Occident, lumea socialistă, „lumea a treia"), cu modalități diferite de receptare a celebrei opere critice.

În expunerea prezentată în plenul ședinței de deschidere și intitulată semnificativ: *Ce am învățat de la Kant*, kantianul american L. W. Beck a argumentat ideea că, „aproape toate operele lui Kant sînt variațiuni pe o temă unică, anume cea a spiritului uman ca un creator autonom", omul fiind prin puterea lui creatoare „legislatorul unei lumi" ce constituie „numai partea cunoscută a unui întreg necunoscut", anume „țara adevărului". În alți termeni, după Beck, „Kant a fost antropologul unui neam care locuiește « țara adevărului », redusă „numai la o insulă înconjurată de un ocean întins și furtunos"; „cultivarea acestei insule și explorarea acelui ocean constituie menirea omului".

Incontestabil, interpretarea oferită de Beck este, sub multe aspecte, inedită, după cum inedită este, pentru profilul unei „Kant-forschung", aplecată preferențial spre exegeză, spre o mai bună înțelegere a *Criticii*, ideea că întemeietorul criticismului modern a sesizat atît „năzuința spre luminare" (Aufklärung), cît și „o contra-luminare", în care el vedea „semnele iraționalismului", cărora li se împotrivea „cu puterea rațiunii". Kant a oferit — continua Beck — o lecție actuală oricînd: „el trăia, ca și noi, într-o vreme de prefacere rapidă, în care se contestau tradiții și instituții", iar „disputa în jurul valorilor" era „și atunci tot așa de intensă ca și acum". Timpului nostru, care „se află într-o și mai profundă criză", Beck îi amintește de cuvintele lui Kant (din studiul: *Was heisst: sich im Denken orientieren?*): „prieteni ai genului uman... rațiunea nu contestă ceea ce ea a instituit ca bunul cel mai de preț pe pămînt, anume privilegiul de a fi ultima piatră de încercare a adevărului...".

Încrederea în „puterea creatoare a rațiunii", pe care a subliniat-o și T. I. Oizerman (Moscova), în comunicarea *Kant și problema activității de cunoaștere*, constituie o cale către „conștiința de sine a omului", ceea ce ne arată încă o dată poziția crucială în *Critică* a întrebării: *Was ist der Mensch? (Ce este omul?)*, de fapt a perspectivei antropologice (după Beck) și a celei ontologice (după Heidegger și Gadamer).

De fapt, H. — G. Gadamer (Heidelberg) a adus un adevărat elogiu perspectivei meta-

fizice de *Critică*, perspectivă pe care interpretările și orientările metodologiste și (metodologizante) au dat-o uitării. În forma unei largi incursiuni în istoria gîndirii europene a secolului XX, reprezentantul principal al „hermeneuticii filozofice" s-a prezentat pe sine ca „o mărturie" (ein Zeugnis) a timpurilor unei intense confruntări în jurul „perspectivei critice a metafizicii", argumentînd insuficiența metodologismului de factură neokantiană (al „Școlii de la Marburg") și superioritatea înțelegerii prin Jaspern, Heidegger (și „hermeneutica filozofică"), a perspectivei kantiene. Gadamer viza indirect și alt metodologism, anume pe cel de astăzi, al orientării analitice și pleda pentru valoarea inegalabilă a perspectivei filozofice înnoită prin Kant și Heidegger (numele care, alături de cel al lui Kant, a intervenit cel mai des în comunicări și în discuții). Căci „ideea filozofiei critice" — continua Gadamer — rămîne și pe mai departe un „corectiv metodic" pe care filozofia nu va putea să-l uite.

Vom nota că atît în conferințele în plen, cît și în comunicările pe secții s-a evidențiat preocuparea de a îmbina exegeza asupra textelor și tratarea istorică cu desprinderea valențelor înnoitoare prin care *Critica* rămîne activă în contemporaneitate, oferă încă perspective reconstrucției în filozofie, în teoria științei, în logică și metodologie. *Critica rațiunii pure* trăiește paradoxul marilor opere ale creației umane: pe de o parte ea este mai bine înțeleasă din perspectiva gîndirii contemporane, pe de altă parte, aceasta din urmă, înregistrînd progrese, se recunoaște în ea, devine mai comprehensivă tocmai în lumina poziției critice.

Al. Boboc

2. Recentul Congres internațional Kant, care a avut ca temă „200 de ani de Critică a rațiunii pure", a oferit o adevărată „analiză spectrală" a *Criticii rațiunii pure*, încercînd să degajeze semnificația și profilul actual al problematicii kantiene. Deși participarea unor oameni de știință a fost relativ redusă, analiza unor conexiuni dintre filozofia critică și știința clasică sau contemporană a constituit una dintre „dominantele" conferințelor și comunicărilor.

Interesul central al discuțiilor privind relevanța operei kantiene pentru logică și filozofia științei s-a manifestat în legătură cu *argumentarea transcendentală*. După cum se știe, în ultimii ani există o intensă preocupare în rîndul oamenilor de știință, al filozofilor și logicienilor pentru descifrarea sensului, prezenței și utilității în știință și în teoria științei a modului de argumentare transcedental. În iulie 1977 a avut loc chiar un simpozion internațional (reunind cîțiva oameni de știință și filozofi de mare prestigiu — C. — F. von Weizsäcker, P. Mittelstaedt, St. Körner, G. Patzig, R. Rorty, M. Hesse, Ch. Parsons, L. Krüger, R. Bubner ș. a.) pe tema „Argumentul transcendental și știința". Începînd cu deceniul al 7-lea se discută frecvent argumentul transcendental, în special în filozofia anglo-saxonă. Se vorbește chiar de o nouă orientare în cadrul filozofiei analitice, „filozofia analitică transcendentală", constituită sub influența lucrărilor lui P. F. Strawson (dar și a lui Wittgenstein II). În cadrul recentului congres profesorul Th. Seebohm (Pensylvania Univ.) a discutat amplu în conferința sa *Teoria demonstrației și caracterul demonstrației în Critica rațiunii pure* cele două interpretări generale cristalizate în ultima vreme ale argumentării transcedentale: 1) prima îi acordă statutul de formă logică *sui generis*, dar încă nereconstruită adecvat de logica formală actuală; 2) a doua îl consideră în mod esențial o „strategie dialectică" a fundării științei, o „abordare cognitivă" ce nu se realizează prin forme logice speciale, constituind un complex demers metodologic. Autorul nu crede, date fiind presupozițiile esențialiste și apelul la o evidență intuitivă ale „deducției" transcendentale, că se poate considera argumentarea kantiană o formă logică comună de demonstrație; mai degrabă va trebui să facem apel, în vederea reconstrucției ei formale la resursele logicii intensionale de ordin superior (inițiată de R. Montague), ale teoriei lumilor posibile și filozofiei limbajului, deși actualmente aceste ramuri ale „logicii filozofice" se confruntă cu probleme asemănătoare celor pe care le-a discutat Kant în filozofia sa a matematicii (probleme identificării indivizilor).

Într-o provocativă comunicare, *Versiunea dinamică a metodei transcendentale a lui Kant*, G. Buchdahl (Cambridge) situează discuția asupra structurii logico-metodologice a argumentului transcendental într-un cadru mai general în care sînt implicate supozițiile ontologice și „fenomenologice" ale metodei lui Kant, la care se pune problema posibilității obiectelor cunoașterii empirice și a „obiectului transcendental".

K. Bagachi (Santiniketan, India) a analizat în referatul său, *Cercetarea kantiană și analiza transcendentală*, problema dacă descrierea cercetării pe care a întreprins-o Kant în *Critica rațiunii pure* ca o cercetare a presupozițiilor științei newtoniene este suficient de corectă pentru a ne indica stilul distinctiv al analizei pe care, în contextul filozofiei kantiene, o numim transcendentală. După Bagachi, Kant nu a intenționat să descopere doar, într-o activitate „de ordinul doi", care se situa paralel demersului științei, presupozițiile științei newtoniene în sensul de „adevă-

ruri asupra științei newtoniene"; presupozițiile căutate nu erau doar temeiuri logico-metodologice (refuzarea cărora ar periclita știința newtoniană), ci presupoziții categoriale ale experienței „deduse" din unitatea sintetică a apercepției; „analiza" transcendentală nu se identifică cu „metoda analitică" la care se refereau creatorii științei moderne (Galilei, Newton); presupozițiile sînt descoperite „potrivit unei metode anumite", și tocmai „această metodologie specifică a «descoperirii» lor distinge filozofia de știință". Ele se dezvăluie într-o analiză reflexivă, dar analiza transcendentală înseamnă mai mult decît autoreflexivitatea științei: „ceea ce distinge analiza reflexivă transcendentală de analiza reflexivă non-transcendentală (dacă o putem numi astfel) este înțelegerea pe care ea o oferă asupra *conceptelor* (în termenii cărora noi interpretăm experiența) *ca implicate în procesul autoclarificării subiectului însuși* în cadrul înțelegerii experienței... Cînd, în reflexia transcendentală, devenim conștienți de presupozițiile experienței, acestea din urmă sînt înțelese ca presupoziții pe care *noi* le formulăm pentru a ne face clară experiența... Astfel, analiza transcendental-reflexivă este un proces prin care în cadrul clarificării experienței conștiința clarificatoare *dobîndește* un nou punct de vedere, adică punctul de vedere al subiectului din care cunoașterea sau experiența asupra lumii pot fi înțelese sau analizate. În măsura în care el dobîndește punctul de vedere al subiectului, ea este un gen de *efectuare* și nu doar o *înțelegere* a presupozițiilor conceptuale ale experienței, ca urmare, nu doar o activitate de ordin secund". Tocmai de aceea, în concepția autorului citat, filozofia științei, ca activitate reflexivă, nu se identifică cu analiza transcendentală: reflexia transcendentală nu este simpla „descoperire" a presupozițiilor experienței.

Alte importante conexiuni (sau modalități de reconstrucție) ale temelor filozofiei critice cu știința clasică sau contemporană au fost analizate în următoarele referate: W. Balzer, *Asupra aprioricității spațiului și timpului în fizica contemporană;* J. Meurers, *Kant și cosmologia actuală;* K. Mainzer, *Fundamentarea kantiană a matematicii și evoluția matematicii de la Gauss pînă la Hilbert;* J. Vuillemin, *Teoria kantiană a modalității;* V. Mathieu, *Filozofia transcendentală și metoda fizicii;* M. Flonta, *Fizica newtoniană și știința pură a naturii în Critica rațiunii pure;* U. Gall, *Considerații asupra relației dintre Critica rațiunii pure și fizica modernă;* I. Pârvu, *Aprioriism și realism în metodologia geometriei;* W. Breidert, *Construcția geometrică și construcția simbolică la Kant* ș. a.

I. Pârvu

★

Sub egida Universității din Timișoara, catedra de filozofie-pedagogie-psihologie și Centrul de științe sociale au organizat, în ziua de 11 aprilie a. c., cu ocazia împlinirii a 200 de ani de la apariția lucrării lui I. Kant *Critica rațiunii pure*, o sesiune științifică omagială. În acest cadru au fost prezentate următoarele comunicări: Eugen Todoran (Universitatea din Timișoara), *Spiritul critic și judecata de valoare;* Petru Ioan (Universitatea din Iași), *Critica deducției metafizice;* Nicolae Sava (Universitatea din Brașov), *Aspecte ale constituirii științei filozofico-critice în „Critica rațiunii pure";* Fekete Koloman (Institutul Politehnic Timișoara), *Despre specificul subiectivismului kantian;* Mircea Lăzărescu (Institutul de Medicină Timișoara), *O interpretare posibilă a termenului kantian de critică;* Constantin Grecu (Institutul Politehnic Timișoara), *Concepția lui Kant despre adevărurile sintetice a priori;* Viorel Colțescu (Universitatea din Timișoara), *Conceptul de aparență transcendentală la Kant;* Cornel Haranguș (Universitatea din Timișoara), *Analiza proiecției filozofice la Kant;* Ilona Bîrzescu (Institutul Politehnic Timișoara), *Antinomia libertate-necesitate în concepția lui Kant;* Vasile Mariș (Liceul economic Timișoara), *Germenii legii morale în antinomiile rațiunii pure;* Anca Munteanu, Adrian Jinaru (Institutul Politehnic Timișoara), *Kant și antinomiile rațiunii;* Maria Sandu (Institutul Politehnic Timișoara), *Respingerea argumentelor privind existența divinității în „Critica rațiunii pure";* Bruno Würtz (Centrul de științe sociale Timișoara), *Interogația transcendentală în hermeneutica filozofică și raportul ei cu științele;* Silviu Coposescu (Universitatea din Brașov), *Actualitatea „Utopiei" kantiene;* Petre Benea (Institutul Politehnic Timișoara), *Semnificația actuală a apriorismului kantian;* Ion Iliescu (Universitatea din Timișoara), *Monografii consacrate lui Kant în filozofia românească;* Alfred Heinrich (Universitatea din Timișoara), *Implicații ale filozofiei kantiene în creația literară a lui Lermontov;* Maria Grozav (Universitatea din Timișoara), *Influența lui Kant asupra creației lui Fr. Schiller.*

L. M.

COMEMORARE BLAGA

În ziua de 6 mai 1981 a avut loc, la Institutul de filozofie din București, din inițiativa sectorului de istoria filozofiei, comemorarea a 20 de ani de la moartea lui Lucian Blaga, poet și filozof român de renume european. În evocările libere prilejuite de această reuniune restrînsă (au luat cuvîntul: Angela Botez, Simion Ghiță, Ion M. Popescu, Dumitru Matei, Grigore Smeu, M. Ciurdariu ș.a.) s-a insistat mai puțin asupra semnificațiilor operei filozofice a lui Blaga și mai mult asupra destinului său ca gînditor și filozof în epoca noastră, mai exact asupra modului în care a fost privit și acceptat Lucian Blaga ca filozof de către contemporani și de posteritate. În ce măsură calitatea personalității sale de mare *poet* a fost și este compatibilă cu calitatea de *filozof* veritabil care să merite un loc de cinste în memoria tratatelor noastre de istoria filozofiei? Întrucît a fost întemeiată calificarea obișnuită de „iraționalism", „misticism" a preocupării teoreticianului Blaga de elucidare a locului și rolului factorilor „mister", „rațional" și „inconștient" în viața spiritului? Iată, printre altele, cîteva dintre interogațiile la care participanții au încercat să schițeze sugestii de răspunsuri sau numai îndemnuri de cercetare aprofundată în viitor. Deși au trecut două decenii de la moartea poetului și filozofului, locul gînditorului Blaga în filozofia românească și europeană a secolului nostru comportă încă dezbateri de fixare.

D. O.

NOTĂ

Într-o primă circulară primită în redacția noastră din partea organizatorilor celui de *al 7-lea Congres internațional de filozofie medievală*, se anunță că lucrările congresului vor avea loc între 30 august — 4 septembrie 1982, la Cracovia (Polonia), și că vor avea ca temă generală: *OMUL ȘI UNIVERSUL SĂU.*

Tema comportă trei aspecte principale:

1. Situarea omului în univers: statutul său particular și legăturile sale cu celelalte ființe din cosmos — voință și necesitate;
2. Omul ca un microcosm în interiorul macrocosmosului;
3. Activitatea umană în lume: cunoaștere, acțiune, producție.

În circulară sînt prevăzute 8 secții tematice pentru desfășurarea lucrărilor:

1. Omul și universul său în filozofia antică și medievală
2. Omul și universul său în filozofia bizantină
3. Omul și universul său în filozofia arabă
4. Omul și universul său în filozofia ebraică
5. Omul și universul său în filozofia occidentală — evul mediu timpuriu
6. Omul și universul său în filozofia occidentală — secolul al XIII-lea
7. Omul și universul său în filozofia occidentală — evul mediu tîrziu
8. Omul și universul său în filozofia evului mediu și a Renașterii.

[*Adresa* pentru trimiterea formularului de înscriere și participare: Le Secrétariat du Septième Congrès International de Philosophie Médiévale. Instytut filozofii i Socjologii 00—330 Varșovia, Polonia, Nowy Swiat, 72.]

D. O.

SCURTE NOTE ȘI INFORMĂRI

The International Society for Phenomenology and the Human Sciences anunță cel *de-al XI-lea Congres International de Fenomenologie* pentru 27—30 august 1981, cu tema: *Fundamentele moralității și științele umane*, la „World Phenomenology Institute", Cambridge MA.

*

Al IV-lea Congres International Leibniz va avea loc între 14—19 noiembrie 1983 la Hanovra (R.F.G.). Tema: *Leibniz — opera și acțiunea sa.*

*

Un *colocviu internațional* pe tema: *Karl Popper și știința de azi* a avut loc între 1 și 11 iulie 1981 la castelul din Cerisy-la-Salle din Normandia (Franța), sub conducerea lui René Bouveresse, profesor de filozofie la Universitatea din Strassbourg. Dintre conferințele programate: R. Aron, *Metoda istoricului;* H. Barreau, *Popper și probabilitățile;* W. Bartley, *Indeterminismul în „Post—Scriptum" la „Logica descoperirii științifice";* R. Bouveresse, *K. Popper și psihanaliza;* R. S. Cohen, *Popper și problema inducției;*

Ch. Delacampagne, *Bazele filozofice ale unei critici a marxismului;* E. Fleischman, *Popperism și științele sociale;* G. G. Granger, *Se pot oare prescrie limite științei?;* I. Hacking, *Reflecții asupra teoriei lui Popper despre a treia lume;* P. Jacob, *Metodologia lui Popper;* F. Jacques, *Contextul descoperirii și contextul justificării în controversa Popper-Kuhn;* M. Paty, *Popper, Einstein și dezbaterea cuantică;* F. Radnitzky, *Filozofia științei: probleme contemporane;* M. Regnier, *Spiritul obiectiv la Hegel și a treia lume conform concepției lui Popper.* A fost organizată și o masă rotundă cu tema *Situația actuală a epistemologiei,* cu participarea lui E. Zahar, J. F. Malherbe și D. Lecourt.

★

Cel de al XII-lea Congres german de filozofie va avea loc între 20—25 septembrie 1981 la Innsbruck (Austria) pe tema *Die Wissenchaft von Menschen* (Știința despre om). Temele colocviilor, secțiilor și simpozioanelor vor fi: *Antropologia științifică; Biologia și evoluția socială a omului; Antropologia tehnicii; Drepturile omului; Fundamente antropologice ale științelor sociale.*

★

Departamentul de filozofie al Universității de stat din New York, Facultatea de științe sociale, organizează la Buffalo, în zilele de 11—13 martie 1982, o *Conferință internațională despre filozofie și știință în perspectivă fenomenologică,* consacrată memoriei lui Marvin Farber (1901—1980). Conferința va dezbate rezultatele și metodele filozofiei în relațiile sale cu diferitele discipline. Va fi și o secție specială dedicată lui Marvin Farber, subliniind contribuția sa în filozofia americană a secolului XX. Conferința va fi sprijinită și de Societatea fenomenologică internațională.

D. O.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La Pensée

(Franța)

Nr. 219/1981

Din sumar: MARITA GILLI, Apariția gîndirii materialiste în Germania; GEORGES BENREKASSA, Politică și materialism în secolul XVIII: problema determinărilor geografice; BARNARD MICHAUX, Despre raportul Hegel-Engels: de la filozofia naturii la dialectica naturii; JACQUES D'HONDT, Dispariția lucrurilor în materialismul lui Marx; JACQUES TEXIER, Teoria materialistă a individualității în *Ideologia germană.*

Nr. 220/1981

Din sumar: PIERRE BOITEAU, Despre pluralitatea modurilor de cunoaștere; TRAN DUC THEO, Mișcarea indicației ca o constituire a certitudinii sensibile; PIERRE RAYMOND, XAVIER RENOU, Despre matematicile grecești; GÉRARD SIMON, Despre un mod de necunoaștere în secolul al XVI-lea: Porta și ocultul; JACQUES BARRAU, Despre modalitățile de cunoaștere a naturii; BERNARD MALGRANGE, În legătură cu geometria: DIDIER DACUNHA-CASTEUE, Cîteva reflecții despre statistică; MICHEL VEDÉE, Epistemologia în filozofia occidentală contemporană.

[continuare de pe contrapagina copertei]

PETRU IOAN, **Axiomatica.** Studiu morfologic, 1980, 196 p., 6,25 lei.

TEODOR DIMA, **Explicație și înțelegere,** vol. I, 1980, 220 p., 7 lei.

HENRI H. STAHL, **Teorii și ipoteze privind sociologia orînduirii tributale,** 1980, 194 p., 6,25 lei.

ION MORARU, **Un model epistemologic-psihologic al creativității tehnice,** 1980, 195 p., 5,50 lei.

EUGEN NĂSTĂȘEL, IOANA URSU, **Argumentul sau despre cuvîntul bine gîndit,** 1980, 280 p., 12,50 lei.

DUMITRU LEPĂDATU, **Teorii despre înstrăinarea umană,** 1980, 304 p., 9,75 lei.

EDITURA UNIVERS

AL. HUSAR, **Ars longa,** 1980, 336 p., 12,50 lei.

SIGMUND FREUD, **Scrieri despre literatură și artă.** Traducere și note de Vasile Zamfirescu, 1980, 345 p., 13,50 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

ALEXANDRU BOBOC, **Filozofia contemporană. Orientări și tendințe în filosofia nemarxistă din sec. XX,** 1980, 230 p., 9,60 lei.

* * * **Educație materialist-științifică și umanist-revoluționară. Prelegeri, culegere de texte,** 1980, 396 p., 9,75 lei.

EDITURA MINERVA

LUCIAN BLAGA, **Opere,** vol. 7 (Eseuri), 1980, 411 p., 17,50 lei.

ION LOTREANU, **Introducere în opera lui Mircea Eliade,** 1980, 240 p., 6,25 lei.

EDITURA EMINESCU

ION MIHAIL POPESCU, **O perspectivă românească asupra teoriei culturii și valorilor** (Bazele teoriei culturii și valorilor în sistemul lui Lucian Blaga), 1980, 328 p., 11,50 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

CONSTANTIN NOICA, **Povestiri despre om.** După o carte a lui Hegel, 1980, 253 p., 7,50 lei.

EDITURA KRITERION

IOZSEF SPIELMANN, **Restituiri istorico-medicale. Studii de istoria științei și culturii,** 1980, 485 p., 17 lei.

EDITURA MERIDIANE

ION IANOȘI, **Hegel și arta,** 1980, 298 p., 13 lei.

EDITURA ALBATROS

SIMION DORU OGODESCU, **Persoană și lume,** 1981, 240 p., 6,50 lei.

CĂLINA MARE, **Introducere în ontologia generală,** 1980, 328 p., 10 lei.

PETRU PÂNZARU, **Condiția umană din perspectiva vieții cotidiene,** 1981, 304 p., 8,75 lei.

EDITURA MEDICALĂ

SIMION ASANDEI, **Ateism și religie,** 1980, 272 p., 8 lei.

EDITURA DACIA

ADRIAN MARINO, **Hermeneutica lui Mircea Eliade,** 1980, 478 p., 25 lei.

GEORGE MARICA, **Studii de istoria și sociologia culturii române ardelene din sec. XIX, vol. III,** 1980, 256 p., 13,50 lei.

ANDREI MARGA, **Herbert Marcuse,** 1980, 289 p., 7,50 lei.

VASILE FRĂTEANU, **Critica gîndirii mitice,** 1980, 352 p., 15 lei.

EDITURA JUNIMEA

TRAIAN GÂNJU, **Discurs despre morală,** 1981, 229 p., 8,25 lei.

TUDOR GHIDEANU, **Conștiința filosofică de la Husserl la Theilhard de Chardin,** 1981, 253 p., 8,75 lei.

EDITURA SCRISUL ROMÂNESC

TITU MAIORESCU, **Prelegeri de filosofie.** Ediție îngrijită, comentarii și note de Grigore Traian Pop, Alex. Surdu, 1980, 329 p., 16,50 lei.

EDITURA FACLA

CORNEL HARANGUȘ, **Intuiție și cunoaștere,** 1980, 191 p., 5,50 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

* * * **Determinarea și motivarea acțiunii sociale.** Coordonatori: Cornel Popa, Ion Moraru, 1981, 348 p., 15,50 lei.

* * * **Istoria filozofiei românești,** vol. II. Coordonatori: Dumitru Ghișe, Nicolae Gogoneață, 1980, 778 p., 43 lei.

ANGELA BUSUIOC-BOTEZ, **Dialectica creșterii științei** (O abordare epistemologică), 1980, 228 p., 11,50 lei.

* * * *Dezvoltarea umană a întreprinderii.* Coordonator: Cătălin Zamfir, 1980, 330 p., 14 lei.

EMIL MIHULEAC, **Trăsături și principii ale conducerii în Republica Socialistă România,** 1981, 251 p., 16,50 lei.

EDITURA POLITICĂ

ION TUDOSESCU, **Evoluție și dialog în filozofia contemporană,** 1980, 108 p., 4 lei.

ION TUDOSESCU, **Acțiunea umană și dialectica vieții sociale,** 1980, 271 p., 12 lei.

ADELA BECLEANU-IANCU, **Spiritualitatea românească,** 1980, 215 p., 8 lei.

RADU FLORIAN, **Procese sociale contemporane,** 1980, 320 p., 10 lei.

GHEORGHE AȘTEFANEI, **Problematica alienării și dezalienării,** 1980, 188 p., 5 lei.

LIUBOMIRA MIROȘ, **Raportul dintre individ și societate, realizarea libertății în condițiile socialismului,** 1980, 60 p., 2,50 lei.

ION C. POPESCU, **Schiță pentru o metafilosofie marxistă,** 1980, 108 p., 4 lei.

CONSTANTIN RĂDUCU, **Căi și modalități folosite în educația materialist-științifică a maselor,** 1980, 160 p., 6 lei.

VIRGIL STANCOVICI, **Filosofia integrării,** 1980, 350 p., 14 lei.

GIUSEPPE PRESTIPINO, **Natură și societate** (Pentru o nouă lectură a lui Engels), 1980, 385 p., 15 lei.

* * * **Dialectica și socialismul,** Academia „Ștefan Gheorghiu", 1980, 196 p., 8 lei.

* * * **Interdisciplinaritatea în știința contemporană,** 1980, 406 p., 12 lei.

* * * **Contradicțiile sociale în socialism.** Coordonatori: I. Tudosescu, Aculin Cazacu, 1980, 327 p., 11 lei.

* * * **Conducerea științifică a societății.** Coordonatori: Sergiu Tamaș, Ion Mitran. Academia „Ștefan Gheorghiu", 1980, 314 p., 13 lei.

DAN OPRESCU, **Timpul liber și înstrăinarea umană,** 1981, 114 p., 4 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

C. I. GULIAN, **Hegel,** 1981, 391 p., 14,50 lei.

ILIE PÂRVU, **Teoria științifică,** 1981, 275 p., 9 lei.

DIMITRIE GUSTI, **Studii critice,** 1980, 390 p., 20 lei.

CONSTANTIN VLAD, **Creștere și valori,** 1980, 183 p., 6,25 lei.

PETRU BERAR, **Umanism și ateism.** Studii, 1980, 263 p., 8 lei.

GHEORGHE ENESCU, **Fundamentele logice ale gîndirii,** 1980, 319 p., 10,50 lei.

GHEORGHE VLĂDUȚESCU, **Introducere în istoria filozofiei Orientului antic,** 1980, 266 p., 9,50 lei.

ION BANU, **Filosofia elenismului ca etică,** 1980, 246 p., 5,75 lei.

[continuare pe contrapagină]

REV. FILOZ., XXVIII, 4, P. 357—502, BUCUREȘTI, 1981

I.P.I. — c. 1367

43 504

Lei 20

I 8054

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

- PARTIDUL COMUNIST ROMÂN – PROMOTOR AL DEMOCRAȚIEI ÎN ÎNTREAGA NOASTRĂ SOCIETATE
  ANA BAZAC
- ATHANASE JOJA ȘI „FRUMUSEȚEA INTELIGIBILĂ"
  ION IANOȘI
- DIALECTICA TRADIȚIE-INOVAȚIE ȘI DEVENIREA SPECIFICĂ A CREAȚIEI SOCIALE
  TRAIAN DINOREL STĂNCIULESCU
- ASPECTE CRITICE ÎN GÎNDIREA SOCIAL-POLITICĂ NEOLIBERALĂ DIN ROMÂNIA INTERBELICĂ
  VASILICA ANDREI
- DE LA MIT LA FILOZOFIE
  GH. VLĂDUȚESCU

5

SEPTEMBRIE – OCTOMBRIE

TOMUL XXVIII—1931

REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL XXVIII, 1931 5

1990 0 IIII. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară revistele se pot procura (direct **sau prin poștă**) **și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei nr. 125 sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.**

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă, P. O. Box 136—137, Telex 11226 — **București, România,** str. 13 Decembrie, nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București, Telefon: 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à ILEXIM — Département Export-Import Presse, P. O. Box 136—137, télex: 11226 — rue 13 Décembre n° 3, 70716, Bucarest, Roumanie.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

I 8054
BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXVIII Nr. 5 1981

SUMAR

● ANA BAZAC, Partidul Comunist Român — promotor al democrației în întreaga noastră societate 507
● VALTER ROMAN, Probleme globale ale dezvoltării sociale contemporane 516
● ȘTEFAN NĂSTĂSESCU, Politica externă a României — personalitate și stil propriu 525

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

● ION IANOȘI, Athanase Joja și „frumusețea inteligibilă" 531
● TRAIAN DINOREL STĂNCIULESCU, Dialectica tradiție-inovație și devenirea specifică a creației sociale 540

PROBLEME ALE EDUCAȚIEI ATEISTE ȘI ISTORIEI RELIGIILOR

● GH. VLĂDUȚESCU, De la mit la filozofie 553
● JAN GURANOWSKI (R. P. Polonă), Problema „înnoirii ideologiei creștine" în lumea contemporană 562
● JEAN MAGNE (Franța), Sărăcia și celibatul în evanghelii 572

DIN ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

● PETRU RUSȘINDILAR, Afirmarea conștiinței naționale la cărturarii bucovineni din secolul al XIX-lea. 579
● CONSTANTIN SCHIFIRNEȚ, Valențe și limite teoretice în teza „formelor fără fond" 583
● VASILICA ANDREI, Aspecte critice în gîndirea social-politică neoliberală din România interbelică 588
● DAN OPRESCU, Sensul artei românești populare în estetica lui Ștefan I. Nenițescu 592
● VASILE MORAR, O concepție estetică din perspectivă axiologică: Petre Andrei 600
● PETRU VAIDA, Estetica lui Tudor Vianu și filozofia neoromantică 604

OPINII DESPRE CĂRȚI

● VLADIMIR TISMĂNEANU, Filozofia socială și conștiința utopică 613
● LUDWIG GRÜNBERG, O istorie comparată a „iubirii de înțelepciune" 617
● PETRU IOAN, Logica obiectuală verticală — o posibilă strategie a speculației gratuite 621
● ȘTEFAN AFLOROAEI, Aporiile hipostazierii ontologice a identității 625
● ION OLTEANU, O „arheologie" a valorilor spirituale românești din perspectiva culturologică 627
● OCTAV IONESCU, Culturologia în impas 630

Rev. filoz., XXVIII, 5, p. 503—634, București, 1981

32188 .

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXVIII № 5 1981 г.

СОДЕРЖАНИЕ

● АННА БАЗАК, Румынская коммунистическая партия — движущая сила демократизации всего нашего общества 507
● ВАЛЬТЕР РОМАН, Глобальные проблемы современного социального развития 516
● ШТЕФАН НЭСТЭСЕСКУ, Внешняя политика Румынии: ее оригинальность 525

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

● ИОН ЯНОШИ, Атанасе Жожа и проблема «интеллигибельной красоты» . . 531
● ТРАЯН ДИНОРЕЛ СТЭНЧУЛЕСКУ, Диалектика соотношения традиционаторство и процесс социального творчества 540

ПРОБЛЕМЫ АТЕИСТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ И ИСТОРИИ РЕЛИГИИ

● Г. ВЛЭДУЦЕСКУ, От мифа к философии 553
● ЯН ГУРАНОВСКИЙ (ПНР), Проблема «обновления христианской идеологии» в современном мире 562
● ЖЕАН МАНЬ (Франция), Нищета и безбрачие в Евангелии 572

ИЗ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

● ПЕТРУ РУСШИНДИЛАР, Утверждение национального сознания в трудах буковинской интеллигенции XX века 579
● КОНСТАНТИН СКИФИРНЕЦ, Значение и теоретическая ограниченность тезиса «форма без содержания» 583
● ВАСИЛИКА АНДРЕЙ, Критические аспекты неолиберального социально-политического мышления в Румынии в период между двумя мировыми войнами 588
● ДАН ОПРЕСКУ, Понятие народного румынского искусства в эстетике Штефана Т. Неницеску 592
● ВАСИЛЕ МОРАР, Эстетическая концепция в аксиологической перспективе: Петре Андрей 600
● ПЕТРУ ВАЙДА, Эстетика Тудора Виану и неоромантическая философия 604

МНЕНИЯ О КНИГАХ

● ВЛАДИМИР ТИСМЭНЯНУ, Социальная философия и утопическое сознание 613
● ЛЮДВИГ ГРЮНБЕРГ, Сравнительная история «любви к мудрости» . . . 617
● ПЕТРУ ИОАН, Вертикальная объектуальная логика — одна из возможных стратегий свободной спекулятивности 621
● ШТЕФАН АФЛОРОАЕЙ, Апории онтологической гипостазии тождества . 625
● ИОН ОЛТЯНУ, «Археология» румынских духовных ценностей в культурологической перспективе 627
● ОКТАВ ИОНЕСКУ, Культурология в тупике 630

Rev. philoz., XXVIII, 5, p. 503—634, Bucureşti, 1981

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXVIII — N° 5 — 1981

SOMMAIRE

● ANA BAZAC, Le Parti Communiste Roumain — promoteur de la démocratie dans notre société 507
● VALTER ROMAN, Les problèmes généraux du développement social contemporain 516
● ȘTEFAN NĂSTĂSESCU, La politique extérieure de la Roumanie — personnalité et style propre 525

NOTES PHILOSOPHIQUES

● ION IANOȘI, Athanase Joja et la « beauté intelligible » 531
● TRAIAN DINOREL STĂNCIULESCU, La dialectique tradition-innovation et le devenir spécifique de la création sociale 540

PROBLÈMES DE L'ÉDUCATION ATHÉISTE ET DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

● GH. VLĂDUȚESCU, Du mythe à la philosophie 553
● JAN GURANOWSKI (R. P. de Pologne), Le problème du « renouvellement de l'idéologie chrétienne » dans le monde contemporain 562
● JEAN MAGNE (France), La pauvreté et le célibat dans les Évangiles 572

DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

● PETRU RUSȘINDILAR, L'affirmation de la conscience nationale des intellectuels de Bucovine au XIXe siècle 579
● CONSTANTIN SCHIFIRNEȚ, Valences et limites théoriques de la thèse des « formes sans fond » 583
● VASILICA ANDREI, Aspects critiques dans la pensée sociale-politique néo-libérale de la Roumanie entre les deux guerres 588
● DAN OPRESCU, Le sens de l'art roumain populaire dans l'esthétique de Ștefan I. Nenițescu 592
● VASILE MORAR, Une conception esthétique dans la perspective axiologique: Petre Andrei 600
● PETRU VAIDA, L'esthétique de Tudor Vianu et la philosophie néo-romantique . . . 604

OPINIONS SUR LES LIVRES

● VLADIMIR TISMĂNEANU, La philosophie sociale et la conscience utopique . . . 613
● LUDWIG GRÜNBERG, Une histoire comparée de « l'amour de la sagesse » 617
● PETRU IOAN, La logique objectuelle verticale — une possible stratégie de la spéculation gratuite 621
● ȘTEFAN AFLOROAEI, Les apories des hypostases ontologiques de l'identité . . . 625
● ION OLTEANU, Une « archéologie » des valeurs spirituelles roumaines dans la perspective de la culturologie 627
● OCTAV IONESCU, La culturologie en difficulté 630

Rev. philos., XXVIII, 5, p. 503—634, Bucarest, 1981

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXVIII N° 5 1981

SOMMAIRE

- JAN PAZAC, Le Parti Communiste Tchécoslovaque – promoteur de la démocratie dans notre société 807
- VALTER ROMAN, Des problèmes économiques du développement social contemporain 819
- ȘTEFAN MUȘTAȘESCU, La politique extérieure de la Roumanie – permanences et traits spécifiques 829

NOTES PHILOSOPHIQUES

- IOSIF LAZOSI, Athènes, loin et la « beauté intelligible » 831
- TIMEA PINDORU, ȘTEFAN CIUCU, La dialectique traditionnel-innovation et la devenir spécifique de la création sociale 841

PROBLÈMES DE L'ÉDUCATION ATHÉISTE ET DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

- GH. VLĂDUȚESCU, Du mythe à la philosophie 853
- JAN CZEKANOWSKI (t), P. de Pologne), Le problème de « renouvellement de l'idéologie chrétienne » dans la fonde contemporain 867
- IEAN MALONE (France), La pauvreté et le célibat dans les Évangiles 877

DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

- PETRU RUȘSINDEAN, L'affirmation de la conscience nationale des intellectuels de Bucovine au XIXe siècle 879
- CONSTANTIN SUHEVEANU, Valences et limites théoriques de la thèse des « formes sans fond » 885
- VASILICA ANDREI, Aspects critiques dans la presse sociale-politique pro-libérale de la Roumanie entre les deux guerres 889
- DAN OPRESCU, Le sens de l'art roumain populaire dans l'esthétique de Stefan I. Nenițescu 899
- VASILE MOGAN, Une conception esthétique dans la perspective axiologique : Petre Andrei 909
- PETRU VARGA, L'esthétique de Tudor Vianu et la philosophie néo-romantique 921

OPINIONS SUR LES LIVRES

- VLADIMIR TISMĂNEANU, La philosophie sociale et la conscience utopique 933
- LUDWIG GRUNBERG, Une histoire comparée de « l'aura » de la sagesse 937
- PETRU IOAN, La logique objectuelle vérifiable – une possible stratégie de la spéculation générale 951
- ȘTEFAN MILOPAN, Les apories des typologies sociologiques de l'identité 955
- ION OLTEANU, Une « axiologie » des valeurs spirituelles roumaines dans la perspective de la culturologie 957
- OCTAV ONICESCU, La culturologie en difficulté 959

PARTIDUL COMUNIST ROMÂN — PROMOTOR AL DEMOCRAȚIEI ÎN ÎNTREAGA NOASTRĂ SOCIETATE

DE

ANA BAZAC

Partidul clasei muncitoare a apărut și s-a dezvoltat ca o necesitate istorică indubitabilă în societatea modernă și contemporană. Dezvoltarea capitalismului a implicat, pe fundalul eliberării politico-juridice a forței de muncă, o creștere a competenței acesteia (solicitată de revoluția industrială), și, deci, și o lărgire fără precedent a capacității de analiză și opoziție critică față de organizarea societății bazate pe exploatare. Saltul în dezvoltarea acestei capacități a fost realizat atunci cînd proletariatul modern din sistemul muncii de fabrică a depășit tradiționalele idei de opoziție prin sistemul închegat al unei *alternative sociale globale* : negarea radicală a capitalismului și construirea unei *civilizații* noi bazate pe alte pîrghii și forțe motrice, capabile să impulsioneze evoluția spre asigurarea dezvoltării plenare a tuturor categoriilor și indivizilor aflați în aceeași poziție față de mijloacele de producție. Ideea alternativei sociale care a adus cu sine ideea unei *strategii* revoluționare de clasă împotriva capitalismului au fost simultane cu apariția organizării politice independente a clasei muncitoare în plină societate burgheză ostilă.

Desigur, analiza istorică a partidului clasei muncitoare este permanent necesară pentru a cunoaște cît mai exact, într-o viziune creatoare (depășind opticile dogmatice) și în lumina unor cercetări istorice din ce în ce mai competente, *adevărul istoric*. Alături de această analiză însă se impune cu deosebită acuitate cunoașterea evoluției și mecanismelor specifice partidului clasei muncitoare în ziua de azi, în condiții social-istorice concrete noi. Reliefînd necesitatea unui efort mai susținut pentru descifrarea acestor fenomene în țara noastră, tovarășul Nicolae Ceaușescu remarca : „Partidul, ca orice organism viu, ca orice organism politic, a suferit și suferă transformări ; el trebuie să se transforme în raport cu schimbările care au loc în societate"[1].

De ce este democrația atît de indisolubil legată de partidul comunist ? Gramsci atrăgea atenția că „un partid nu poate exista prin propria sa putere"[2]. Cu alte cuvinte, partidul comunist, a cărui rațiune de a fi este *reprezentarea intereselor maselor largi de oameni ai muncii* nu poate exista fără să se sprijine pe mase, pe forța lor și nu poate înfăptui aceasta fără a demonstra prin fapte, permanent, *consecvența* reprezentării intereselor lor. De aici vine nevoia și caracteristica esențială a partidului : *de a lupta*

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Plenara C. C. al P.C.R., 25 martie 1981*, București, Edit. politică, 1981, p. 15.

[2] Antonio Gramsci, *Opere alese*, București, Edit. politică, 1969, p. 156.

pentru democrație în capitalism și, implicit, pentru răsturnarea pe cale revoluționară a orînduirii capitaliste, iar după victoria sa politică de a *promova neabătut democrația*, transformînd noile posibilități politice, economice, social-culturale în realitate.

Promovarea democrației este *o motivație* esențială a înființării, existenței și evoluției partidului, *un criteriu* al receptării corecte a istoriei, *o dovadă* că partidul a răspuns necesităților maselor populare și și-a asumat responsabilitatea conducerii acestora pe drumul corelării nevoilor și aspirațiilor umane.

Imprimînd direcții revoluționare în strategia luptei de clasă, Partidul Comunist Român a răspuns nevoii de autoclarificare ideologică a clasei muncitoare din țara noastră, a fost singurul partid politic capabil să conducă oamenii muncii în procesul negării capitalismului și construirii societății deplinei eliberări, deplinei emancipări, a societății socialiste și comuniste. El a dovedit că este *reprezentantul cel mai consecvent al intereselor maselor exploatate*, a legitimat aceste interese prin *strategii eficiente*, în imensa lor majoritate *creatoare* și a căutat să determine un *proces istoric* care să comporte pentru clasa muncitoare, pentru masele largi, cele mai mici suferințe și pierderi posibile.

În această perspectivă lupta partidului a fost de la început legată, implicit și explicit, de lupta pentru păstrarea și lărgirea *democrației sociale*. A apărut clar, atunci ca și acum, că o chezășie a credibilității partidului în mase, o dovadă a legitimității sale istorice este *lupta pentru democrație socială*, pentru asigurarea condițiilor de *manifestare politică a oamenilor muncii*. Aceasta și datorită faptului că, propunîndu-și alternativa socială a socialismului și comunismului, ca organizație politică a celor exploatați și îngrădiți în propria dezvoltare de către sistemul social și politic capitalist, partidul comunist s-a dezvoltat — în procesul constituirii și cristalizării sale — ca o organizație politică cu o puternică *democrație internă*. Consecvența lui revoluționară a determinat nu numai *necesitatea democrației interne* de partid — nu se puteau realiza coeziunea internă și intransigența fără aceasta —, ci și *posibilitatea* ei. Principiul organizatoric fundamental al partidului — centralismul democratic — este un argument evident.

Dar, datorită condițiilor concrete complexe în care a ființat Partidul Comunist Român pînă la începutul procesului revoluționar de trecere la socialism (1944), evoluția democrației interne de partid a avut, desigur, trăsături specifice. Diversitatea situațiilor se poate grupa în jurul a două împrejurări decisive : ilegalizarea partidului în 1924 și influența dogmatizantă a Internaționalei a III-a. După cum se știe, ducerea activității în ilegalitate, în condiții de teroare din ce în ce mai mare, deci de conspirativitate extremă, a influențat negativ asupra manifestării unor reguli de democrație internă în partid. Subordonarea minorității în fața majorității, de pildă, a fost oarecum eludată prin imposibilitatea ținerii regulate a unor adunări democratice la nivel de bază. Pe de altă parte, considerarea, în optica Internaționalei a III-a, a partidelor naționale ca secții ale Internaționalei a influențat negativ independența partidului nostru. Unele teze greșite promovate în această perioadă (România — stat imperialist multinațional ; social-democrația ca principal dușman al comuniștilor) s-au datorat în bună măsură obligației înfăptuirii necondiționate a directivelor venite din afară. Înțelegerea și discutarea democratică a problemelor

este indisolubil legată de cunoașterea condițiilor concrete naționale, locale, or, anumite directive strategice din acea perioadă n-au ținut seama de aceasta. În această perspectivă, se înțelege că dezvoltarea democrației interne de partid nu a figurat printre preocupările centrale ale partidului în acea perioadă. Acest fenomen a fost însă, în bună măsură, compensat de anumite *priorități* în acțiune : dezvoltarea partidului ca *partid de masă*, cu influență crescîndă asupra unor categorii sociale din ce în ce mai largi, realizarea *unității de clasă* și a *unei largi alianțe populare*, păstrarea și lărgirea *democrației sociale*, a drepturilor oamenilor muncii în societatea capitalistă. De fapt, trebuie subliniat că, în perioada luptei de clasă, urmînd aceste priorități, partidul a diminuat, a depășit în bună parte influențele dogmatice. Ceea ce explică creșterea prestigiului și forței partidului, succesele reale în confruntările sociale este tocmai capacitatea creatoare a forțelor interne ale partidului de a stăpîni dezvoltarea istorică.

Iată de ce, abia după legalizarea partidului — după 23 August 1944 —, odată cu făurirea unor condiții mai propice manifestării acestor forțe interne creatoare se cristalizează anumite reglementări specifice democrației interne de partid, începe de fapt procesul, plin de căutări și tensiuni, de înfăptuire a conducerii de către partid în manieră democratică, *în și prin democrație de partid*, și indisolubil legată de aceasta, *în și prin democrație socială*.

În linii mari, principiile democrației interne de partid fuseseră formulate și cunoscute pînă în anii '60. În realitate însă, stilul de muncă, atmosfera, practica conducerii se situau la o oarecare distanță de aceste principii. Cauza acestui fenomen a stat nu atît în frămîntările și confuziile (inconsecvențele) ce întovărășeau inerent procesul autoclarificării, cît, înainte de toate, în manifestările dogmatizante ale influențelor externe, prelungiri în timp ale tendințelor Internaționalei a III-a Aceste situații au putut permite și concretizarea intențiilor unor organe de stat de a se situa deasupra partidului, de a nu lua în seamă necesitatea rolului său conducător, precum și anumite greșeli în practica revoluției socialiste, în domeniul agriculturii, al democrației, al culturii, al raporturilor față de țărănime și intelectualitate etc. Desigur, aceste greșeli din activitatea practică se oglindeau într-o anumită lipsă de operanță a teoriei, într-o serioasă rămînere în urmă a ei față de noile probleme ale transformărilor revoluționare. De fapt, acest nivel al teoriei evidențiază că „a exclude prelucrarea critică și dezvoltarea, înseamnă a săvîrși un păcat greu ; iar pentru a prelucra și a dezvolta, « o simplă interpretare » este, evident, insuficientă"[3].

Aceste neajunsuri datorate dogmatismului nu au precumpănit în fața succeselor obținute în etapele de pînă în 1965. Mai mult, prin ansamblul transformărilor în economie, în structura socială și în viața socială „poporul s-a convins din experiență proprie că politica partidului nostru exprimă năzuințele și interesele lui vitale"[4]. În orice caz însă, pînă în 1965, procesul de dezvoltare a democrației — interne de partid și sociale — a fost destul

---

[3] V. I. Lenin, *O critică necritică*, în *Opere complete*, vol. 3, București, Edit. politică, 1958, p. 623.

[4] Nicolae Ceaușescu, *Raportul Comitetului Central al Partidului Comunist Român cu privire la activitatea partidului în perioada dintre Congresul al VIII-lea și Congresul al IX-lea al P. C. R., iulie 1965*, în *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 1, București, Edit. politică 1968, p. 5.

de lent. Într-o explicație sistemică : în cadrul independenței relative a subsistemelor, evoluția celui politic a fost mai lentă decît a celorlalte subsisteme, influențîndu-le într-o anumită măsură.

Procesul început în 1965, de dezvoltare independentă și creatoare a partidului, pe baza încrederii în capacitatea de înțelegere și acțiune a poporului a fost deci *o necesitate istorică* menită să depășească tarele dogmatismului.

În acest proces, grija pentru dezvoltarea democrației interne de partid, ca și a celei sociale a jucat un rol cu atît mai mare cu cît trebuia nu numai să se depășească influența negativă a rămînerii în urmă a politicului față de celelate subsisteme, ci ca acesta să aibă un rol activ, hotărîtor asupra întregii vieți economico-sociale. Și firește, *creșterea rolului politicului* nu s-a putut și nu se poate realiza fără înfăptuirea creșterii *rolului conducător al partidului*, fără forța de sugestie a *democrației* sale, ca și fără *lărgirea posibilităților de participare democratică* a maselor la conducere.

Care au fost coordonatele dezvoltării democrației sociale în țara noastră ?

Încă din primele momente ale făuririi partidului politic al clasei muncitoare din România, apoi odată cu formarea Partidului Comunist Român a început să se dezvolte o luptă din ce în ce mai hotărîtă pentru *accesul maselor de oameni ai muncii la viața și deciziile politice*, pentru păstrarea și lărgirea sistemului de drepturi în cadrul democrației burgheze. Desigur, această luptă a avut în centrul ei lupta pentru recunoașterea și păstrarea statutului politic legal al partidului, tocmai pentru a se ușura procesul atragerii și conștientizării maselor largi. Demonstrînd că ideea promovată de burghezie despre democrație intră în contradicție cu prigonirile și opreliștile la adresa partidului, într-un articol al ziarului „Socialismul", din aprilie 1922, se spunea : „Norul de semilegalitate cu care burghezia voiește să ne învăluie trebuie risipit... Ne vom adresa vouă, muncitori și muncitoare, țărani și oropsiți de tot soiul, și vă vom arăta cît adevăr este în vorbăria clasei stăpînitoare... despre legalitate și dreptate — spre a cunoaște după loviturile primite de la năpăstuitori pe adevărații reprezentanți ai năpăstuiților"[5]. Odată cu intrarea partidului în ilegalitate, s-a cristalizat procesul de îmbinare a muncii legale cu cea ilegală, pentru și prin atragerea unui număr din ce în ce mai mare de oameni ai muncii din diverse categorii atît în partid — pentru a-l transforma în partid de masă —, cît și în lupta politică, pentru democrație socială, împotriva fascismului. Lucrețiu Pătrășcanu sublinia, într-un articol din 1936, că „în România, unde negarea existenței « comuniștilor autentici » nici *nu desființează* și nici *nu slăbește cu nimic desfășurarea unei mișcări cu puternice adeziuni în masele populare*, se duce aceeași luptă în dramatice condiții și cu imense sacrificii..."[6] (subl. ns. — *A.B.*). În acest sens, succese remarcabile au fost : constituirea Frontului Plugarilor — organizație a țărănimii sub conducerea P.C.R., Frontul Popular Antihitlerist, victorios în alegerile din 1936,

---

[5] *Documente din istoria Partidului Comunist din România, 1917—1922*, ed. a III-a, București, E.S.L.P., 1956, p. 355—356.

[6] Lucrețiu Pătrășcanu, *Texte social-politice (1921—1938)*, București, Edit. politică, 1975, p. 264.

Frontul Studențesc Democrat și Uniunea Tineretului Comunist în conducerea cărora activa tînărul Nicolae Ceaușescu, organizațiile și presa legale, semilegale și ilegale ale tineretului, intelectualității etc.

În același timp, trebuie remarcat, ca o particularitate a luptei partidului pentru democrație socială în capitalism, faptul că această luptă se îndrepta, evident, împotriva organizării politice burgheze. Mișcarea comunistă trebuia să reliefeze, în fața maselor *caracterul limitat, restrictiv al democrației burgheze*, să determine o neîncredere, o opoziție a oamenilor muncii împotriva modalităților politice de manipulare, dar și o unitate susținută de luptă pentru *păstrarea și lărgirea drepturilor democratice cucerite*. Și din acest punct de vedere situația era deci complexă : pe de o parte, țelul final era înlocuirea democrației burgheze cu o formă nouă de democrație socială, dar pentru asta, pe de altă parte, motivațiile politice imediate ale luptei de clasă cereau un efort susținut pentru întărirea și lărgirea democrației burgheze tocmai contra tendințelor burgheze de dreapta, fasciste, de a îngheța și chiar de a desființa democrația. Această complexitate a situației a determinat o evoluție specifică a luptei condusă de partid pentru democrație în orînduirea capitalistă.

În general, situația interbelică a pus partidele comuniste, partidele clasei muncitoare în situații istorice absolut noi, puțin descifrate teoretic și de o complexitate practică nemaiîntîlnită pînă atunci. În această perspectivă trebuie înțeles faptul că Partidul Comunist Român a înfăptuit o *operă de pionierat* și sub aspectul conducerii luptei pentru democrație. În procesul clarificărilor ideologice, forțele interne ale partidului, mai ales odată cu accentuarea pericolului fascizării organizării politice a țării, au depășit unele teze greșite, concentrîndu-și eforturile în direcția creării unei largi alianțe populare antifasciste, pentru radicalizarea unor categorii din ce în ce mai largi de oameni ai muncii și atragerea lor într-un front practic de luptă pentru drepturi și libertăți democratice. Obținerea regimului politic în închisori, drepturile sindicale, forța presei și organizațiile democratice din această perioadă atestă cu prisosință acest fapt. Trebuie subliniat, de asemenea, faptul că — dacă însuși regimul militaro-fascist de teroare anticomunistă din țara noastră a avut anumite particularități care au împiedicat manifestări extreme (permanente) —, aceasta se datorează tocmai forței și succeselor reale ale alianței populare democratice conduse de către partid. *Cu consecvență și clarviziune Partidul Comunist Român s-a situat în fruntea forțelor progresiste orientînd lupta de lărgire și diversificare a posibilităților de manifestare ale maselor, de exprimare a intereselor lor.*

Odată cu începerea procesului revoluționar de trecere la socialism, partidul s-a confruntat cu o serie de greutăți legate de construirea unui nou sistem de relații de producție și sociale, de condițiile materiale ale unei țări cu o economie slab dezvoltată și distrusă de război, de necesitatea dezvoltării forțelor de producție și făurirea unei puternice economii socialiste unitare, de numărul redus al cadrelor de partid, de transformarea structurii sociale și a sistemului politic, de atragerea maselor populare la aceste procese și făurirea unei conștiințe noi, de transformări în cultură și clarificări ideologice.

În mare măsură, datorită și unor influențe dogmatice externe, complexitatea și specificul procesului revoluționar nu s-au impus de la început cu

claritate, ceea ce a dus la anumite greşeli în practica politică. Esenţiale au fost însă pentru continuarea şi dezvoltarea procesului revoluţionar consecvenţa revoluţionară, fermitatea ideologică, promovate de partid în tot acest timp.

Conducerea revoluţiei şi construcţiei socialiste a fost şi este tot o *operă de pionierat*, indiferent de fundamentările teoretice şi de numărul experienţelor practice externe anterioare. De-a lungul procesului revoluţinar, Partidul Comunist Român a cîştigat experienţă şi încredere, demonstrînd prin fapte că este singura forţă politică capabilă să conducă masele de oameni ai muncii pe drumul realizării intereselor lor. Depăşirea denaturărilor dogmatice a fost rezultatul autocriticii, al *clarificării interne* a partidului, realizată prin *forţele sale proprii*. Acest proces a avut un puternic răsunet în mase şi a determinat o creştere a activizării lor politice ; el a reprezentat o piatră de hotar în dezvoltarea partidului, a societăţii socialiste.

De la începutul procesului revoluţionar regimul politic a avut un puternic caracter de clasă. Clasa muncitoare trebuia să-şi demonstreze puterea faţă de vechea clasă dominantă, de purtătorii sociali ai vechii orînduiri în general. Teoretic, aceasta nu excludea libertăţile şi drepturile democratice ale tuturor categoriilor sociale neburgheze, cu condiţia ca acestea să-şi dovedească ataşamentul faţă de noua orînduire. În practică însă, manifestarea acestor drepturi (prin participarea la decizie politică, economică) a fost slabă. Puterea noii clase, de fapt puterea partidului, avea un deosebit caracter centralizat. Influenţele dogmatice, întărite şi de lipsa cadrelor au dus la un moment dat la exacerbarea aspectului restrictiv al formei de stat (dictatura proletariatului) faţă de orice tentativă (indiferent de proveniența lor socială) de discutare a tacticilor. Pe această bază, după cum spuneam mai sus, a fost posibilă şi situarea unor instituţii ale statului în afara conducerii de către partid a societăţii. În orice caz, succesele sale din celelate domenii de activitate, chiar dacă au fost stînjenite de disfuncţiile de la nivelul sistemului politic, au depăşit aceste situaţii negative. Mai mult, evoluţia ulterioară a procesului revoluţionar arată că numai în socialism, ca partid de guvernămînt, partidul poate dezvolta, odată cu acumularea experienţei de conducere *o reală participare a maselor* aflate într-o poziţie principial egală faţă de mijloacele de producţie. Desigur, aceasta se realizează *treptat*, prin învăţarea criticii şi însuşirea clarificărilor ideologice de către întregul partid, prin generalizarea autoanalizei consecvente, a evoluţiei şi prospectivei, a unei viziuni globale de largă respiraţie, în care interdependenţa sistemelor, ca şi independenţa lor relativă şi specificitatea lor sînt esenţiale.

În orice caz, evoluţia primelor etape ale procesului revoluţionar a arătat că, pentru asigurarea progreselor ulterioare, partidul trebuia să înveţe : 1. să-şi dezvolte propria democraţie internă, după ani de activitate grea din perioada ilegalităţii ; 2. să transpună propriile principii democratice în societate, mai întîi la nivelul clasei muncitoare, iar apoi, treptat, la nivelul tuturor categoriilor sociale ; 3. să îmbine centralismul cu democraţia, rigorile unei conduceri centralizate — chezăşie a dezvoltării planice — cu variate manifestări democratice ale maselor ; 4. să depăşească înţelegerea democraţiei ca posibilitate de *reprezentare* de către partid a intereselor maselor, prin înţelegerea democraţiei ca posibilitate de *manifestare directă*, multilaterală a oamenilor muncii. Odată cu multiplicarea şi

diversificarea sarcinilor și problemelor — cînd partidul, toți oamenii muncii, au învățat nu numai critica trecutului, ci și a prezentului, autocritica și prospectarea viitorului — lupta pentru democrație a presupus aspecte noi, a cerut și a determinat o nouă etapă.

În această perspectivă se evidențiază necesitatea istorică a unei noi etape, începută în 1965, a dezvoltării orînduirii Socialiste în țara noastră, caracterizată în principal prin mutații esențiale la nivelul exercitării principiului conducerii de către partid. Depășirea de către partid a dogmatismului, dezvoltarea unei viziuni creatoare, suple și mobile, au determinat, în contextul unei regîndiri a întregului proces de construire a socialismului și *o schimbare radicală a concepției despre democrația socialistă.*

Pornind de la premisa continuării și adîncirii procesului revoluționar, partidul, în anii de după 1965, a depășit rămînerea în urmă a domeniului politic, trecînd la promovarea insistentă, consecventă a unui *cadru democratic* caracterizat prin lărgime și suplețe, capabil să asigure participarea maselor largi, fără deosebire de naționalitate, la conducere. „Meritul istoric al congreselor al IX-lea, al X-lea și îndeosebi al XI-lea constă în faptul că au rupt ferm cu manifestările de neîncredere în forța maselor populare, cu concepțiile dogmatice, rigide”[7].

S-a pornit desigur de la adîncirea democrației interne de partid. Subliniind că principiul muncii și conducerii colective este principiul suprem al conducerii de partid, el accentuînd și concretizînd principiul organizatoric fundamental, centralismul democratic, tovarășul Nicolae Ceaușescu spunea la Congresul al IX-lea : „Orice încălcare a acestui principiu duce la izolarea activiștilor de colectivul din care fac parte, la tendințe de subapreciere și substituire de către aceștia a organelor de partid, purtînd în sine surse de greșeli și de hotărîri arbitrare”[8]. Încă de atunci, dezvoltarea centralismului democratic prin principiul muncii și conducerii colective a apărut ca o necesitate și la nivelul statului, al planificării și conducerii economiei. Era vorba de „rodul gîndirii și muncii colective a cadrelor de conducere, a celor mai buni activiști și specialiști”[9].

În 1968 se instituționalizează la toate nivelurile și în întreaga viață economico-socială principiul muncii și conducerii colective. Practica ulterioară demonstrează că perfecționarea organizării și conducerii, adîncirea democrației în socialism este posibilă și necesară, că dimpotrivă, fără aceasta perfecționarea orînduirii este de neconceput. Adunările generale ale oamenilor muncii, consiliile de conducere din toate unitățile economico-sociale, instituirea la nivel național a congreselor, conferințelor și consfătuirilor periodice privind toate domeniile de activitate, lărgirea atribuțiilor consiliilor populare la nivelul unităților teritorial-administrative, sistemul organizațiilor de masă și obștești între care sindicatele au un rol și atribuții hotărîtoare, crearea organizațiilor proprii, formate din nemembri de partid, ale Frontului Democrației și Unității Socialiste, vizi-

---

[7] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Adunarea festivă prilejuită de sărbătorirea împlinirii a 60 de ani de viață și a peste 45 de ani de activitate revoluționară*, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 15, București, Edit. politică, 1978, p. 445—446.

[8] Nicolae Ceaușescu, *Raportul Comitetului Central al Partidului Comunist Român cu privire la activitatea partidului în perioada dintre Congresul al VIII-lea și Congresul al IX-lea al P.C.R.*, iulie 1965, în *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 1, București, Edit. politică, 1968, p. 74.

[9] *Ibidem*, p. 57.

tele de lucru ale conducerii de partid, instituționalizarea formei de cunoaștere prin scrisori către conducerea partidului a problemelor oamenilor muncii, pentru a depăși unele disfuncționalități în fluxul informațional conducere-masă, practica dezbaterilor publice a celor mai importante probleme, sînt *elementele centrale ale cadrului democratic*. Partidul s-a preocupat și se preocupă în continuare de *lărgirea și perfecționarea* acestuia. „Îndeplinirea rolului partidului în noua etapă de dezvoltare impune perfecționarea continuă a activității sale, a stilului și metodelor lui de muncă, dezvoltarea democrației de partid, dezbaterea largă a tuturor problemelor în partid, cu clasa muncitoare și cu toți oamenii muncii, presupune întărirea spiritului critic și autocritic, care să ducă la descoperirea lipsurilor și greșelilor, a contradicțiilor, la stabilirea măsurilor pentru lichidarea lor și promovarea activă a ceea ce este pozitiv, a noului în toate domeniile"[10]. Așa cum sublinia recent tovarășul Nicolae Ceaușescu : „Nu trebuie să uităm nici un moment că afirmarea rolului conducător al partidului nu se poate înfăptui decît în strînsă legătură cu clasa muncitoare, cu oamenii muncii, fără deosebire de naționalitate, cu întregul popor, că numai participarea activă a întregului popor la conducerea societății noastre socialiste dă expresia supremă a rolului conducător al partidului în societate"[11].

Un moment însemnat în procesul perfecționării cadrului democratic l-a constituit instituționalizarea *autoconducerii* și *autogestiunii*, începînd cu 1978. Creșterea autonomiei și competențelor unităților în strînsă legătură cu măsurile de cointeresare a oamenilor muncii la bunul mers al unității, atestă consecvența măsurilor de experimentare și perfecționare a formelor participative, grija pentru *creșterea eficienței* acestora. Pentru că esențial este nu să multiplicăm și să complicăm formele de participare, ci să asigurăm inserția în viața politică a unor categorii din ce în ce mai largi, iar aceasta să ducă la creșterea responsabilității, la creșterea eficienței tuturor activităților economico-sociale, inclusiv a celor politice, participative. Esențial este — așa cum a subliniat în repetate rînduri tovarășul Nicolae Ceaușescu — ca acest cadru democratic creat treptat să funcționeze „la parametri optimi". Remarcînd falsitatea teoriilor burgheze cu privire la condiționarea democrației de numărul partidelor, secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, conchidea : „Esența conducerii democratice a societății nu constă în existența unui număr mai mare sau mai mic de partide politice, ci în crearea și asigurarea organismelor și formelor celor mai corespunzătoare, în cadrul cărora clasa muncitoare, țărănimea, intelectualitatea, toți oamenii muncii să-și poată spune în mod organizat cuvîntul asupra tuturor problemelor privind dezvoltarea țării. Superioritatea democrației noastre socialiste decurge din faptul că ea asigură un cadru organizat, bazîndu-se pe lichidarea inegalităților de ordin

---

[10] Nicolae Ceaușescu, *60 de ani de slujire devotată a poporului, de luptă pentru dreptate socială și libertate națională, pentru construirea socialismului și ridicarea bunăstării maselor, pentru independența patriei, colaborare internațională și pace*, Expunere la adunarea festivă din Capitală consacrată aniversării a 60 de ani de la făurirea Partidului Comunist Român, 8 mai 1981, București, Edit. politică, 1981, p. 30—31.

[11] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la dezvoltarea economico-socială a României în cincinalul 1981—1985, creșterea rolului consiliilor oamenilor muncii, dezvoltarea democrației muncitorești, socialiste, în patria noastră*, susținută la Congresul al II-lea al Consiliilor oamenilor muncii, 24 iunie 1981, București, Edit. politică, 1981, p 49.

economic și social, a exploatării și asupririi, pe relații noi, cu adevărat echitabile în repartiția venitului național, în întreaga viață socială"[12]. În această perspectivă sesiza secretarul general al partidului nostru irelevanța termenului de „dictatura proletariatului" în condițiile contemporane ale democrației noastre socialiste, necesitatea ca masele de oameni ai muncii, cadrele de conducere să se integreze activ în procesul democratic, să lupte cu fermitate împotriva oricăror denaturări în activitatea statului ca și împotriva oricăror confuzii asupra esenței organizării societății noastre socialiste de astăzi.

Se poate spune că, sub un anumit aspect, sîntem abia la început. Căci 15—16 ani de transformări în domeniul atît de complex și în același timp subtil al sistemului politic, al democrației nu înseamnă foarte mult. În orice caz, imperativul trecerii la o nouă calitate, cerut de Congresul al XII-lea pune în fața partidului, a întregului popor, sarcini deosebite legate de *învățarea* democrației, de *aplicarea* sa consecventă, de *depășirea unor aspecte negative*, disfuncționale cum ar fi formalismul, festivismul în unele locuri, tendința unora de a eluda legea etc. Experiența acumulată de partid și succesele sale în conducerea societății noastre socialiste îndreptățesc încrederea în capacitatea sa de a răspunde și pe viitor la complicatele probleme ale procesului revoluționar. În fond, *democrația socială este generalizarea la nivelul întregii societăți a democrției interne de partid*, antrenînd transformări sociale corespunzătoare, — în esență, punerea tuturor claselor și categoriilor sociale în postură principial egală față de mijloacele de producție. În procesul construirii socialismului, partidul dezvoltă neîncetat atît propria democrație, cît și cea socială, prin analize, clarificări, experimente permanente. Desigur, realizarea în fapt a democrației este un proces lung și greu, care cere și aduce cu sine noi deprinderi social-politice, comportamente și responsabilități noi. Este evident că acestea se înfăptuiesc treptat. Imperativul unei noi calități în întreaga activitate economico-socială vizează direct și organizarea democratică a societății. *Perfecționarea acesteia, cîștigarea în suplețe și mobilitate, capacitatea structurilor de a răspunde optim în timpul cel mai rapid la problemele ce se ivesc, creșterea responsabilității oamenilor muncii* vor solicita într-o măsură deosebită creativitatea teoretică și practică a partidului.

Democrația socialistă, în procesul perfecționării ei, va deveni treptat din formă de organizare esențial politică a societății, o adevărată *școală a autoconducerii și autogestionării* condițiilor social-economice-culturale de către întregul popor, organizare socială cu profunde elemente obștești, specifică unei faze superioare a societății noastre.

În acest sens, chezășie este fermitatea conducerii consecvent revoluționare a partidului, faptul că ea reprezintă interesele maselor, asigurînd, totodată, prosperitatea și dezvoltarea independentă, creatoare a României socialiste. Pe această bază, *democrația* va deveni o *trăsătură esențială a modului de viață socialist*, o strategie de folosire eficientă și rapidă a timpului de către oamenii societății noastre, pentru creșterea libertății și creativității lor.

---

[12] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Congresul Uniunii Generale a Sindicatelor din România*, 6 aprilie, 1981, București, Edit. politică, 1981, p. 16—17.

PROBLEME GLOBALE ALE DEZVOLTĂRII SOCIALE CONTEMPORANE

DE

VALTER ROMAN

În ultimul timp, sub influența unei serii de crize, au devenit acut resimțite o multitudine de probleme, denumite *globale*, deoarece ele privesc lumea întreagă, iar pentru rezolvarea lor sînt necesare eforturile concertate ale întregii omeniri. Influența exercitată asupra vieții popoarelor de aceste *probleme globale*, aflate într-o interacțiune dialectică, se situează în centrul atenției oamenilor de știință și a oamenilor politici, economiștilor, demografilor, sociologilor din țări aparținînd unor sisteme social — politice diferite. În jurul acestor probleme se emit cele mai diverse păreri, se precizează poziții diferite. Este un lucru lesne de înțeles, deoarece problemele globale concentrează, tot mai sensibil, contradicțiile și complexitățile dezvoltării sociale și spirituale ale civilizației contemporane, pun în mod acut problema viitorului ei.

În acest context se impune cu necesitate elaborarea unei *metodologii* speciale, în vederea unei juste abordări a acestor probleme, studierea *căilor* de rezolvare a lor, concentrarea atenției asupra *soluțiilor umaniste* ale problemelor globale, ținînd seama de faptul că ele nu pot fi rezolvate prin simple raportări sau analogii cu probleme oarecum similare din trecut.

Cauzele, caracterul și esența problemelor globale. Lămurirea *conceptului* însuși de *problemă globală* are o importanță deosebită pentru înțelegerea și soluționarea problemelor de acest gen.

Există, în această privință, diferite modalități de abordare (naturalist-geografică, tehnicist-economică sau altele rezultate din îmbinarea acestora) care duc, pînă la urmă, la subaprecierea sau ignorarea, într-o măsură mai mare sau mai mică, a rolului factorilor sociali și politici, al relațiilor de producție, al existenței celor două sisteme social-economice. Nu puțini oameni de știință din Occident atribuie conceptului de probleme globale un sens îngust, reducîndu-l la cîteva aspecte, elemente naturalist-tehniciste, și pierzînd, astfel din vedere alte probleme deseori mult mai importante, cu caracter planetar, cum ar fi, de exemplu, dezamorsarea pericolului unei catastrofe termo-nucleare sau electronice. Alții includ printre problemele globale și unele probleme care nu au nimic comun cu această categorie, reflectînd doar anumite interese particulare.

Un mare număr de oameni de știință și politicieni consideră că *problemele globale*, cu care se înfruntă omenirea ar fi următoarele : necesitatea preîntîmpinării războiului cu arme nucleare și electronice, respectiv asigurarea păcii ; crearea condițiilor pentru lichidarea rămînerii în urmă a țărilor în curs de dezvoltare și înlăturarea sărăciei, mizeriei, foametei ; asigurarea unui echilibru între creșterea demografică și dinamica forțelor de producție ; folosirea rațională și complexă a resurselor naturale ; a resurselor oceanului planetar și cucerirea spațiului cosmic ; asigurarea populației pămîntului cu resursele de energie și alimentare devenite deficitare ; necesitatea protejării efective a mediului înconjurător ; dezvoltarea omului, asigurarea unui viitor sigur și dezalienant pentru ființa umană.

Aceste probleme se referă, în special, la trei aspecte sau sfere mari ale existenței umane: *relațiile dintre om* (societate) *și natură* (problemele resurselor, energeticii, hranei, mediului înconjurător); *relațiile dintre om și societate*, respectiv raporturile din cadrul societății (problemele progresului tehnico-științific, învățămîntului și culturii, creșterii populației, ocrotirii sănătății, dezvoltării omului); *relațiile dintre principalele comunități sociale ale omenirii* (problemele păcii și dezarmării, dezvoltării sociale și creșterii economice).

Problemele globale sînt deci acele probleme care au un caracter cu adevărat planetar (privesc interesele vitale ale tuturor popoarelor, ale tuturor statelor și grupelor de state — socialiste, capitaliste și din lumea a treia) și care amenință întreaga omenire (în cazul în care nu li se găsește o soluție) cu pieirea civilizației sau cu un regres serios al acesteia. Asemenea probleme au nevoie de soluții urgente și în acest scop se impun eforturi colective din partea tuturor statelor și popoarelor.

Înțelegerea problemelor globale presupune luarea în considerare a specificului dezvoltării mondiale contemporane în toate domeniile, specific determinat, în ultimă instanță, de internaționalizarea producției și a întregii vieți sociale sub influența revoluției științifice și tehnice. *Internaționalizarea* diferitelor fenomene și procese sociale a imprimat unor probleme preexistente un caracter global. Capitalismul a dus nu de puține ori la denaturări grave ale proceselor de internaționalizare, transformîndu-le într-un pericol pentru întreaga omenire. Afirmînd acest lucru nu putem, firește, trece cu vederea și dificultățile existente în țările socialiste, anumite deficiențe în etapa actuală a dezvoltării istorice, precum și anumite contradicții obiective și subiective, a căror rezolvare necesită pricepere și timp.

În analiza problemelor globale trebuie să se țină seama atît de legitățile generale ale procesului istoric, de tendințele generale ale dezvoltării forțelor de producție, cît și, în special, de schimbările care au loc sub înrîurirea revoluției științifice-tehnice, de acțiunea celor mai variați factori sociali. Analiza manifestării concrete a tuturor acestor fenomene, în condițiile specifice concrete ale celei de-a doua jumătăți a secolului XX, permite nu numai înțelegerea originii problemelor globale, dar și previziunea evoluției lor ulterioare.

Experiența istorică arată că, în diferite perioade, în fața omenirii au stat probleme care atunci se dovedeau a fi cele mai actuale și mai acute. Importanța unora poate să scadă, a altora să crească; în locul problemelor rezolvate pot să apară altele noi, chiar mai grave. Și, bineînțeles, fiecare epocă istorică promovează căi specifice și metode proprii de rezolvare a problemelor, a contradicțiilor noi care apar.

Un număr tot mai mare de gînditori și specialiști din diferite domenii recunosc legătura indisolubilă, organică, profundă dintre *factorul natural* și *factorul social*. Natura și societatea reprezintă un tot unitar, în care schimbarea unei componente se reflectă direct sau indirect asupra situației și dezvoltării altora.

Contradicțiile apărute în sistemul de relații *natură-om-societate*, în funcție de cauzele care le generează, pot avea cele mai diferite caractere. Pentru înțelegerea caracterului contradicțiilor și crizelor care apar, ca și a metodelor și căilor de rezolvare a lor, o importanță excepțională are analiza materialist-istorică a progresului social ca proces natural-istoric al dezvol-

tării forțelor de producție și relațiilor de producție, a înlocuirii unor formațiuni social-politice de către altele. Este vital a privi procesele și fenomenele sociale în cea mai strînsă legătură cu particularitățile fiecărei epoci istorice. Aceasta este valabil și pentru problemele globale ale zilelor noastre.

Problemele globale se manifestă sub forma unor contradicții, a unor disproporții sau perturbații funcționale, care apar în anumite sfere ale activității societății omenești.

Astfel, în sfera *interacțiunii dintre natură și societate*, este cît se poate de evident faptul că, pe măsura dezvoltării forțelor de producție, s-au extins, pe de o parte, posibilitățile de satisfacere a necesităților vitale ale omului în ce privește mijloacele de existență, iar, pe de altă parte, au crescut și nevoile. O particularitate a situației actuale o constituie ritmul accelerat de consumare a resurselor (a celor care nu se reînnoiesc, dar și a celor pe care natura le reînnoiește), consum care a atins proporții fără precedent în istorie, avînd tendința să crească în continuare*. Problema *limitelor fizice* ale acestor resurse se pune cu toată acuitatea.

Problemele globale care privesc raporturile *om-natură* afectează azi în egală măsură diferite țări și regiuni ale lumii, precum și omenirea în ansamblu. De rezolvarea acestor probleme depind în mod esențial creșterea economică, dezvoltarea socială și, în general, viitorul omenirii. Această problemă se agravează tot mai mult datorită faptului că resursele energetice „tradiționale" au un grad tot mai mare de epuizare. Obținerea de noi resurse minerale și energetice naturale și folosirea lor cît mai eficientă reprezintă sarcini primordiale ale zilelor noastre, iar realizarea lor depinde de nivelul dezvoltării științei și tehnicii, dar și de relațiile dintre state.

Problema resurselor naturale este generată, în ultimă instanță, de acțiunea unei serii de factori tehnico-științifici, social-economici și politici, de aceea și *criza globală* are *cauze multiple*, dar în primul rînd de *ordin social*. Creșterea economică, determinată în mare măsură de sporirea cantității de energie consumate, a făcut ca producția tuturor tipurilor de energie primară să atingă cote foarte înalte. Atît în țările capitaliste, cît și în țările socialiste problema energetică s-a agravat în ultimii ani. Descoperirea de *noi rezerve* de combustibili, de materii prime și de energie, folosirea unor *noi surse* de energie (atomică, termonucleară, geotermală, solară, eoliană ș.a.), precum și măsurile pentru folosirea economică a celor existente sînt îndreptate spre soluționarea acestei probleme globale. Folosirea largă și mai eficientă a tuturor tipurilor de resurse energetice naturale (inclusiv energia solară etc.) va contribui la atingerea de către omenire a noi niveluri ale progresului social și economic, iar acesta, la rîndul său, va exercita o influență puternică asupra întăririi și dezvoltării bazei energetice a societății. Acest proces devine posibil dacă omenirea va fi în stare să folosească mijloace suficiente pentru dezvoltarea corespunzătoare științifică și tehnică în scopuri pașnice (deci, între altele, este implicată și reducerea continuă și tot mai accentuată a cheltuielilor militare); dacă evoluția corelației

* După unele date statistice, în primele trei pătrimi ale acestui secol producția industrială mondială a crescut de 16 ori, consumul de energie în lume — de aproape 11 ori, dintre care de petrol — de peste 100 de ori, de oțel — de 25 de ori, de aluminiu — de aproape 2 000 de ori etc. Conform unor previziuni, pînă la sfîrșitul secolului, producția industrială mondială poate crește încă de 2—3 ori; aceasta necesită noi resurse de materii prime, care depășesc consumul total pe întreaga istorie anterioară a civilizației umane.

dintre natură și societate va putea fi planificată, ținînd seama de interesele sociale generale, dacă se va putea realiza o cooperare internațională eficientă în cadrul coexistenței pașnice, cu toate divergențele existente între țări cu diferite sisteme social-politice.

Estimările făcute în ultimii ani în multe țări arată că *nu există o lipsă absolută de resurse minerale* și nici nu se întrevede o asemenea situație într-o perspectivă apropiată. Cu toate acestea, nu trebuie să trecem cu vederea faptul că se manifestă greutăți crescînde legate de posibilitățile tehnice și tehnologice ale prospectării geologice, de condițiile natural-geografice de extragere a diferitelor materii prime minerale, de transportarea lor din regiuni îndepărtate și nelocuite în centrele principale de consum, precum și de amplasarea inegală a zăcămintelor, de ridicarea continuă a prețurilor etc.

Există, de asemenea, o neliniște tot mai accentuată în legătură cu asigurarea populației și a producției cu resurse naturale reînnoibile. Potrivit părerilor unor specialiști, solul, pădurile, hidroenergia, apele, rezervele de pește în multe țări sînt de pe acum folosite la limită, ceea ce nu corespunde însă întru totul realității.

Cum spune omul politic francez Michel Poniatowski, în lucrarea sa *Viitorul nu-i scris nicăieri*: „*În ceea ce privește materiile prime, așa-numita «teorie a prăjiturii»* (lumea ar fi o prăjitură limitată și pe măsură ce mesenii sînt mai numeroși și consumă părți tot mai mari din ea, prăjitura se diminuează și poate să dispară) *se fundamentează pe trei erori: concepția catastrofică asupra istoriei, o subevaluare a resurselor potențiale ale planetei noastre și o proiecție eronată asupra creșterii demografice și economice*".

Problema *alimentară* în lume reprezintă o altă problemă globală extrem de acută a omenirii**. Lipsa hranei în lume nu are un caracter absolut, ci relativ, iar cauza ei o constituie nu factorii naturali și tehnologici, ci în primul rînd factorii social-economici care frînează introducerea metodelor avansate de prelucrare a pămîntului pe baza cărora s-ar putea asigura rezolvarea problemei alimentare la nivel mondial. Această problemă se dovedește deosebit de greu de rezolvat. Ea se află în cea mai strînsă legătură cu evoluția demografică a lumii contemporane***. Valorificarea bogățiilor oceanelor, punerea lor în serviciul omenirii și, totodată, neprejudicierea mediului natural al oceanului a devenit o sarcină cu adevărat globală.

O altă problemă globală acută este cea *ecologică*, strîns legată de progresul tehnico-științific, de resursele naturale și energetice. *Problema mediului înconjurător* capătă în multe cazuri o importanță dominantă în comparație cu alte probleme globale. Înțelegerea esenței acestei probleme, ca una profund socială, este un proces anevoios, deoarece ea poate fi

---

**) Ponderea persoanelor subalimentate prezintă în medie, în lume, 16%: în țările dezvoltate — 3%, în țările în curs de dezvoltare — 25%. Este necesar să crească cel puțin de două ori producția de culturi cerealiere, iar producția mondială de alimente — în următorii 20—25 de ani — de 3 ori.

*** Populația planetei a ajuns la 4,4 miliarde de oameni, dintre care aproape 1,5 miliarde suferă de foame cronică și mai mult de 1 miliard se hrănesc insuficient sau cu totul insuficient. În ultimul sfert de veac, chiar potrivit unor evaluări moderate, populația în lume poate să crească atît cît a crescut în 1900 de ani ai erei noastre și să reprezinte 6,3 miliarde în anul 2000, ceea ce va mări serios presiunea asupra potențialului natural al planetei.

rezolvată numai în urma unor deplasări socio-culturale, economice și de producție, tehnico-științifice și axiologice fundamentale, necesare pentru înlăturarea dizarmoniilor periculoase în relațiile om-natură.

Problema mediului ambiant, a poluării solului, apei, aerului și alte poluări (acustice) a devenit, din nefericire, o problemă deosebit de gravă pentru însăși existența speciei umane. Pericolul infectării biosferei, a unui dezechilibru ecologic devine tot mai amenințător. Neglijată, această problemă poate avea efecte negative dezastruoase, la un moment dat, nu mai puțin nocive decît un război. Și deși această problemă reprezintă o formă de manifestare a crizei generale a capitalismului, ea nu poate fi explicată în nici un caz numai prin această criză. Ea afectează întreaga desfășurare a civilizației umane.

Corelația dintre natură și societate, schimbul de materii dintre natură și societate trebuie privite, înainte de toate, sub aspectul unității lor, care în urma dezvoltării continuie și, în ultimul timp, vijelioase a forțelor de producție a avut din ce în ce mai mult de suferit. Este știut că unitatea dintre natură și societate se realizează, în primul rînd, prin producția bunurilor materiale. Această producție întruchipează însă nu numai unitatea dintre natură și societate, ci și „lupta" tot mai „acerbă" dintre ele. Contradicția dintre *biosferă* și *tehnosferă* devine tot mai acută, deoarece existența unor forțe materiale de producție nu înseamnă o folosire mai rațională a bogățiilor naturale. Dimpotrivă.

Nu trebuie uitat că în natură și societate acționează legi diferite, specifice și, deci, ar fi greșit de a vorbi de o simplă „subordonare" a „naturalului" față de „social". Încă Engels atrăgea atenția asupra acestui fapt : *„Să nu ne fălim prea mult cu victoriile noastre asupra naturii. Pentru fiecare victorie de acest fel ea se răzbună pe noi. E drept că fiecare victorie are, în primul rînd, urmările pe care am scontat, însă în al doilea și în al treilea rînd ea are efecte cu totul diferite, neprevăzute, care le anulează foarte frecvent pe cele dintîi"*[1]

Firește, și pe viitor natura se va „împotrivi" „exploatării" sale, „atragerii" elementelor sale în procesul social. Marea producție mașinistă a dus la un fel calitativ nou de schimb de materii și de energie între natură și societate, făcîndu-l universal, ceea ce a impus diversificarea și intensificarea tot mai pronunțată a folosirii materiilor prime „ascunse" în natură. Începînd de la prima revoluție industrială și pînă în prezent, valorificarea industrială a naturii și „încărcarea" antropogenă a sistemului ecologic au luat proporții de-a dreptul uriașe. Schimbul de materii prime și de energie se prezintă astăzi sub o formă calitativ nouă ; ceea ce impune o cercetare mai profundă, mai atentă a problemei. Cunoașterea ei mai exactă este o condiție *sine qua non* a stăpînirii procesului revoluționar în știință și tehnică, a înfăptuirii celei de-a doua revoluții industriale. Este absolut necesar a analiza latura ecologică, raportul dintre producția superindustrializată și biosferă. Se impune o analiză atentă a legităților, interdependențelor și interinfluențărilor dintre societate și natură atît în țările capitaliste, cît și în țările socialiste, pentru a putea descoperi influențele globale ale schimbului de materii și de energie între natură și societate, în special

[1] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 477 (subl. ns. — *V. R.*).

în direcția efectelor imediate și mai tîrzii ale activității productive a oamenilor.

În această direcție, avertismentul lui Engels este deosebit de actual și valoros. El scria: „*Faptele ne amintesc la fiecare pas că nu stăpînim nicidecum natura așa cum stăpînește un cuceritor un popor străin, că nu o stăpînim ca cineva situat în afara naturii, ci că, dimpotrivă, îi aparținem prin carnea, prin sîngele și prin creierul nostru, că ne aflăm în mijlocul ei și că toată stăpînirea noastră a naturii constă în posibilitatea pe care o avem, spre deosebire de toate celelalte ființe, de a-i cunoaște legile și a le aplica în mod adecvat*"[2].

Această situație impune ca omenirea să se gîndească bine la tot ceea ce întreprinde, să încerce să cunoască dinainte consecințele acțiunilor sale. Faptul acesta va deveni posibil numai în măsura în care procesele de producție ale societății vor deveni în întregime procese conștient dirijate.

Nu de puține ori se vorbește, în contextul rezolvării problemelor mediului ambiant, de superioritatea soluțiilor socialiste, a socialismului față de capitalism. Fără a nega faptul că societatea socialistă este intrinsec superioară orînduirii capitaliste, nu trebuie să uităm totuși că împrejurările istorice concrete în care s-a născut socialismul face ca această superioritate să nu se manifeste în toate domeniile cu aceeași vigoare și într-un interval de timp relativ scurt. Nici socialismul nu este în stare să rezolve dintr-o dată probleme globale (și în acest cadru, problema mediului înconjurător), deoarece nu dispune încă de toate mijloacele necesare pentru aceasta și pentru că totuși e vorba de probleme care privesc întreaga omenire. În plus, trebuie să recunoaștem că a existat o oarecare subapreciere a efectelor posibile ale crizei economice generale a capitalismului asupra economiei țărilor socialiste. Apare astăzi cît se poate de evident că criza economică mondială nu se oprește la granițele țărilor socialiste, că ea are repercusiuni și asupra dezvoltării acestor țări. Aceasta, firește, complică, îngreunează soluționarea — fie chiar și parțială — a problemelor globale, limitează contribuția țărilor socialiste la soluționarea cît mai rapidă a acestora.

Cauza acestei stări de lucruri trebuie căutată, în mare parte, în faptul că existau (poate mai și există), niște considerațiuni idilice (deformatoare) despre socialism, văzută ca o societate lipsită de contradicții. Or, practica ultimelor decenii și, în special, a ultimilor ani arată că *ceea ce ne deosebește de capitalism nu este lipsa contradicțiilor, ci capacitatea, putința noastră de a le rezolva*, atunci cînd ele sînt sesizate din timp și abordate în mod adecvat, corespunzător cu realitățile și posibilitățile concrete.

Problema creșterii populației, cu evoluția *proceselor demografice* azi și în viitor, este foarte complicată. Conform unor prognoze, în ultimul sfert al secolului XX numărul populației va crește tot atît cît a crescut în primii 150 de ani ai erei noastre*. Se impune, deci, o politică demografică activă și eficientă, determinată de procesele generale ale dezvoltării social-

---

[2] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 478 (subl. ns. — *V. R.*).

* Aproape 90% din creșterea populației va reveni țărilor în curs de dezvoltare, unde populația va spori de 4 ori mai repede decît în țările dezvoltate. Către sfîrșitul secolului, în condițiile menținerii deosebirilor existente în nivelul de viață, în regiunile mai puțin dezvoltate va trăi 78% din populația planetei.

economice, de particularităţile organizării sociale din diferite ţări, de ideologia dominantă, de tradiţii etc.

În ultimul timp, printre problemele globale din sfera interacţiunii naturii şi societăţii a început să fie inclusă şi cucerirea *spaţiului cosmic*. Deşi datorită cercetărilor cosmice s-a făcut un salt colosal în dezvoltarea ştiinţelor fundamentale, a fost mult perfecţionată automatizarea sistemelor informaţionale şi de conducere, au fost create mijloace principial noi de comunicaţii prin radio şi televiziune şi multe altele, concomitent a crescut însă costul unor proiecte cosmice, care depăşesc posibilităţile unor ţări, chiar şi ale celor mai mari. Este evident că, şi în acest domeniu, colaborarea mai multor state, în special a celor industrializate se impune ca o necesitate stringentă. Se evidenţiază, de asemenea, problema folosirii spaţiului cosmic exlusiv în scopuri paşnice.

★

În privinţa celeilalte sfere a problemelor globale — sfera relaţiilor sociale, a *relaţiilor dintre om şi societate* —, numărul problemelor este şi aici extrem de mare, iar consecinţele adesea contradictorii pentru diferite clase şi grupuri sociale, state şi grupuri de state. Cea mai gravă problemă globală în această sferă este *problema războiului şi a păcii*.

Un viitor război comportă pericolul distrugerii a sute de milioane de oameni, precum şi grave consecinţe pentru tot ce este viaţă pe pământ. Omenirea a ajuns astăzi la un moment de cotitură care aduce în prim plan şi în mod imperios reafirmarea ideii „păcii veşnice", la care visau gînditorii din diferite epoci ale dezvoltării civilizaţiei. Nu există o altă alternativă, deoarece un război mondial termonuclear, geofizic, electronic, meteorologic, genetic sau un război combinat din aceste elemente, deci pluridimensional, nu este o alternativă, ci o sinucidere, teza lui Clausewitz (*„războiul este continuarea politicii cu alte mijloace"*) încetînd — în acest caz — a mai fi valabilă. Coexistenţa paşnică a statelor cu orînduiri sociale diferite, destinderea încordării internaţionale, dezarmarea nucleară şi generală reprezintă singura cale de salvare. În ce priveşte soarta întrecerii istorice dintre capitalism şi socialism, ea trebuie să se decidă nu în urma unui nou război mondial, ci în condiţiile coexistenţei lor paşnice.

Asigurarea unui viitor paşnic, sigur, pentru întreaga omenire, ar duce la eliberarea ei de greaua povară a cursei înarmărilor, impusă de imperialism, ceea ce ar contribui direct şi substanţial la rezolvarea multor probleme globale vitale care stau în faţa omenirii, cum ar fi foametea, bolile, analfabetismul, dezvoltarea producţiei de alimente ş.a. Dezarmarea nu este, deci, numai un imperativ al epocii contemporane, ci şi una din cele mai importante probleme globale. Rezolvarea ei duce la rezolvarea sau, în orice caz, la atenuarea acuităţii întregului complex al problemelor globale.

Lichidarea rămînerii în urmă a ţărilor în curs de dezvoltare este o altă problemă de maximă importanţă. Populaţia ţărilor din Asia, Africa, America Latină a crescut în ultimele decenii mai repede decît creşterea lor economică. Acest decalaj are tendinţe de accentuare. Datorită faptului că ţările în curs de dezvoltare numără 120 de state, respectiv 4/5 din toate statele lumii, adică peste jumătate din locuitorii planetei, viitorul ţărilor în curs de dezvoltare este viitorul părţii covîrşitoare a populaţiei pămîntului, ceea ce constituie în sine un factor de uriaşă însemnătate pentru întreaga

omenire. Rezultă că lichidarea înapoierii țărilor în curs de dezvoltare, înlăturarea consecințelor trecutului lor colonial apar, în situația actuală, ca fiind premise necesare ale dezvoltării normale a forțelor de producție mondiale, a mersului impetuos înainte al civilizației umane.

Progresul social al țărilor și popoarelor în curs de dezvoltare, în condiții de pace și dezarmare, lichidarea înapoierii moștenite de la trecutul colonial, reducerea decalajului dintre țările dezvoltate și țările în curs de dezvoltare — una din cele mai importante probleme globale care se află în fața omenirii azi și în perspectiva ei istorică, — sînt în mare măsură în funcție de realizarea păcii, a dezarmării generale și totale.

În strînsă legătură cu aceasta și într-o anumită dependență cauzală se află și problema *creșterii economice în lume.*

Se accentuează dezvoltarea inegală a unor țări, ceea ce duce la adîncirea contradicțiilor interimperialiste, a celor dintre țările dezvoltate și țările în curs de dezvoltare, dintre țările capitaliste și socialiste. Toate acestea pun probleme noi care afectează nu sisteme izolate ale economiei la nivel național și regional, ci economia mondială ca un tot, unitar, în cadrul căreia, în pofida particularităților calitativ specifice ale funcționării principalelor ei componente determinate de deosebirea orînduirii sociale, există interconexiuni și interdependențe tot mai mari. Formarea economiei mondiale este determinată de *internaționalizarea* (tendință istorică obiectivă) *producției*, de formarea pieței mondiale, ceea ce determină intensificarea interdependenței economiilor naționale, atît a orînduirilor sociale de același tip, cît și a orînduirilor social-politice opuse.

Factorul național și internațional se completează în mod dialectic. Această *complementaritate* determină formarea comunității vieții economice a omenirii. Toate problemele globale se află într-o strînsă interconexiune, între ele există o subordonare de tip cauză-efect. Evident, internaționalizarea vieții economice poate fi în folosul omenirii numai cu condiția *egalității în drepturi* între toate țările și popoarele. Numai în asemenea condiții devine posibilă și rezolvarea treptată a problemelor globale care stau în prezent în fața omenirii și, în primul rînd, a acelora pe care le numim convențional „intersociale" — pacea și dezarmarea, dezvoltarea socială și creșterea economică în lume.

Alienarea omului în lumea contemporană reprezintă o frînă în dezvoltarea în continuare și în ritm susținut a forțelor de producție, a științei și tehnicii, a nivelului de trai, a omului ca individ în raport cu semenii săi și cu sine însuși. În țările capitaliste s-au agravat toate antagonismele sociale, ceea ce reprezintă o sursă permanentă pentru ivirea unor fenomene periculoase care se întorc împotriva omului.

Lichidarea alienării nu este un lucru simplu. Pe calea realizării acestei sarcini istorice apar, chiar și în țările socialiste, nu puține greutăți, contradicții. Teza deosebirilor principale în situația omului și a modului său de viață în societatea socialistă și în cea capitalistă, determinate de profundele deosebiri dintre cele două orînduiri social-economice, nu înseamnă cîtuși de puțin a nega în general existența diferitelor elemente de asemănare, proprii condițiilor de viață atît în țările capitaliste, cît și în cele socialiste — elemente legate de legitățile generale ale dezvoltării omenirii.

Rezolvarea acestei probleme este condiționată de necesitatea adaptării omului contemporan la condițiile schimbate ale mediului natural

și social, consecință a efectelor secundare, negative ale revoluției științifice-tehnice care are loc atît în țările capitaliste, cît și în țările socialiste (poluarea de tot felul, încordarea psihică, diferite stressuri, superchimizarea în agricultură etc.).

În același timp există un număr de probleme legate de urbanizarea contemporană, de organizarea învățămîntului (neconcordanța unor forme tradiționale de învățămînt cu necesitățile și posibilitățile de dezvoltare ale omului contemporan), de problema timpului liber ș.a., care de asemenea solicită o rezolvare corespunzătoare.

Problemele globale privesc destinul omenirii, soarta fiecărui om. Omul vrea să știe ce viitor îl așteaptă, care sînt perspectivele lui în legătură cu procesele care evoluează atît de neuniform pe plan mondial, cum sînt cele social-economice și cele natural-biologice. *Problema omului și a viitorului său* constituie, de fapt, *centrul întregului sistem al problemelor globale*. Între aspectul *biologic* și cel *social* există, desigur, o anumită corelație. Ar fi greșit, însă, să se subaprecieze importanța factorului biologic. El dobîndește uneori o însemnătate deosebită, transformînd sfera socială a individului. În acest cadru trebuie amintite problema ocrotirii sănătății, lupta împotriva bolilor epidemice, infecțioase și parazitare, prevenirea și vindecarea bolilor de cancer și cardiovasculare, a defectelor genetice și a bolilor de origine genetică.

★

Se pune întrebarea : dacă problemele abordate au un caracter planetar, mondial, deci afectează destinele întregii omeniri, există probabil și factori care le generează, care duc la agravarea lor.

Este necesar a distinge între diferite niveluri ale procesului istoric : nivelul de dezvoltare a civilizației umane ca un tot, și nivelul unor țări luate aparte. O particularitate importantă a etapei actuale de dezvoltare a istoriei mondiale, a civilizației omenești constă, pe de o parte, în întărirea continuă a conștiinței naționale a maselor populare, dezvoltarea și consolidarea statelor naționale, iar, pe de altă parte, intensificarea considerabilă a interdependențelor reciproce dintre popoare.

Interdependența diferitelor țări și regiuni din lume nu se manifestă poate nicăieri atît de clar ca în proporțiile și nivelul dezvoltării celor mai diferite legături internaționale. Datorită revoluției științifice și tehnice distanțele s-au „redus" simțitor. Datorită tipurilor moderne de comunicații prin radio și televiziune, inclusiv a mijloacelor cosmice, a celor mai recente metode de informare cu ajutorul tehnicii electronice de calcul s-au deschis noi posibilități comunicării oamenilor care trăiesc în diferite țări ale planetei, s-a mărit foarte mult gradul de informare a populației în legătură cu evenimentele care au loc în lume. Toate acestea arată că *dezvoltarea civilizației* se desfășoară *sub semnul mondializării* multor procese și fenomene importante.

Creșterea *interdependenței* multor fenomene și procese economice și de altă natură determină, de fapt, *apariția* problemelor globale, și, totodată, apariția unor contradicții profunde, contradicții care pot genera consecințe grave pentru toate popoarele și statele, dacă nu se iau la timp măsuri pentru preîntîmpinarea lor.

Dinamismul și dimensiunea activității tehnico-științifice și ale activității economice din ultimele decenii au dus la creșterea bruscă, dar nu

întotdeauna și justificată, a consumului de resurse naturale, inclusiv a celor nereînnoibile; la acțiunea antropogenă negativă asupra mediului natural care se reflectă în proporțiile considerabile ale poluării, distrugerii echilibrului ecologic; la intensificarea inegalității în nivelurile dezvoltării economice între țările capitaliste dezvoltate (care posedă un potențial tehnico-științific și industrial mare) și țările în curs de dezvoltare (în primul rînd, cele mai înapoiate și sărace); la crearea armelor de exterminare în masă în cantități care amenință însăși existența civilizației umane, precum și alte consecințe. Toate acestea au contribuit (și nu în mică măsură) la apariția și agravarea problemelor globale.

Diverse probleme globale apar și se agravează sau, dimpotrivă, se atenuează și, în sfîrșit, se rezolvă în condiții istorice concrete. Aceasta înseamnă că înțelegerea adecvată, științifică a problemelor globale nu este posibilă fără luarea în considerare a factorilor sociali, a particularităților sociale ale statelor și sistemelor de state, a specificului orînduirii lor sociale, a raportului de forțe pe arena mondială.

Factorii sociali nu numai că nu sînt pasivi și neutri față de problemele planetare, dar, dimpotrivă, acționează în unele cazuri ca forțe ce duc la adîncirea și ascuțirea acestor probleme, iar în altele contribuie la atenuarea lor.

POLITICA EXTERNĂ A ROMÂNIEI — PERSONALITATE ȘI STIL PROPRIU

DE

ȘTEFAN NĂSTĂSESCU

Pentru înțelegerea conținutului nou, a sensurilor democratice și progresiste ale principiilor ce fundamentează politica externă a Republicii Socialiste România se cuvine să evocăm în primul rînd faptul că politica externă a țării noastre, făurită de Partidul Comunist Român, cu contribuția esențială a tovarășului Nicolae Ceaușescu, este o *școală*, dotată cu un *stil* ce-i definește o *personalitate* proprie.

Ca una din marile școli ale culturii și civilizației românești, politica externă a țării noastre se bucură de o îndelungată tradiție, înglobînd în sine valorile perene ale luptei pentru independență, suveranitate, unitate națională și progres social. În acest sens, politica externă a României socialiste reprezintă emanația geniului politic al poporului român și a factorilor săi cei mai iluștri, menită să răspundă exigențelor și să facă față confruntărilor sale geografice, geopolitice și geostrategice în spațiul carpato-danubiano-pontic de existență bimilenară a acestui popor.

În același timp, politica externă a țării noastre este dotată cu un stil, altfel spus, totalitatea componentelor fundamentale ale politicii externe românești, care țin de strategia revoluționară, înnoitoare a Partidului Comunist Român, au un sens și o finalitate distincte. Stilul politicii externe

a României socialiste acţionează ca un mecanism cu autoreglare, asigurînd o deplină compatibilitate între componentele sale fundamentale, inclusiv dintre noile principii, precum şi compatibilitatea tuturor acestora, luate ca un sistem unitar, cu obiectivele de bază ale societăţii româneşti contemporane. Datorită acestor însuşiri, politica externă românească este consecventă şi univocă.

Observarea conţinutului nou al principiilor politicii externe româneşti învederează faptul că aceste principii poartă amprenta trăsăturilor definitorii ale politicii externe însăşi, trăsături legate între ele, una decurgînd din cealaltă, iar toate laolaltă conferind specificitate şi individualitate ţării noastre în ansamblul comunităţii internaţionale.

În acest context, este important să amintim faptul că politica externă a României are un *caracter ştiinţific*, ea avînd ca temei teoria socialismului ştiinţific, concepţia despre lume şi viaţă a materialismului dialectic şi istoric. Totodată, ea se bazează pe cunoaşterea amănunţită a genezei, evoluţiei şi dezvoltării fiecăruia dintre fenomenele social-politice ale vieţii internaţionale, precum şi pe evaluarea sistemică, în implicaţiile lor dialectice, a modelelor actuale şi de perspectivă ale relaţiilor internaţionale.

Din fundamentarea ştiinţifică a politicii externe a României socialiste decurge în mod firesc *caracterul său realist*, în virtutea căruia, în elaborarea atitudinilor, punctelor de vedere şi poziţiilor faţă de problematica vastă şi complexă ce confruntă societatea internaţională, laboratorul de politică externă şi factorul său decizional — Partidul Comunist Român — pornesc de la constatarea condiţiilor şi situaţiilor obiective, reale, aşa cum se prezintă ele în fapt în viaţa internaţională. Această abordare permite ca, plecîndu-se de la premise reale şi obiective, să se poată ajunge la concluzii realiste şi, prin implicaţie, la soluţii corespunzătoare în ce priveşte ansamblul problemelor de interes vital pentru întreaga omenire.

O altă caracteristică, strîns legată de realismul politicii externe româneşti, o constituie *flexibilitatea* acesteia. Într-adevăr, constatînd în mod realist existenţa unor puncte de vedere şi poziţii diferite, uneori chiar divergente, asupra problemelor internaţionale de interes general, diplomaţia românească face un efort de înţelegere a poziţiei partenerilor, în cadrul exerciţiului negocierilor diplomatice bilaterale şi multilaterale, astfel încît, prin coordonarea acestora cu cele proprii, într-un spirit de răspundere pentru interesele şi soarta tuturor popoarelor, să se ajungă la acorduri şi înţelegeri reciproc acceptabile.

De aici decurge a patra trăsătură a politicii externe româneşti, şi anume *principialitatea* ei. Înţelegem prin aceasta prezenţa unui sistem unitar de instrumente politico-juridice, cunoscute îndeobşte sub numele de principii, care stau la baza gîndirii şi acţiunii îngemănate ale României pe planul relaţiilor internaţionale. Suveranitate şi independenţă naţională, egalitatea în drepturi, neamestecul şi neintervenţia în treburile interne ale altor state, avantajul şi interesul reciproc, nerecurgerea la forţă sau la ameninţarea cu folosirea forţei, reglementarea prin mijloace paşnice a diferendelor internaţionale, egalitatea în drepturi a popoarelor, dreptul lor de a-şi hotărî singure soarta — acestea sînt componentele sistemului principiilor politicii externe a ţării noastre. Întrucît sistemul avut în vedere se suprapune întru totul pe sistemul principiilor fundamentale, unanim recunoscute, ale dreptului internaţional contemporan, se poate afirma că,

servind, prin aceste principii, interesele naționale legitime ale poporului român, politica externă românească servește în același timp interesele generale ale păcii, securității, colaborării și înțelegerii internaționale. Pe aceeași linie de gîndire, sistemul principiilor politicii externe românești situează atributul său de flexibilitate într-un cadru stabil al vieții politico-diplomatice internaționale, mai precis, în cadrul principiilor fundamentale ale dreptului internațional contemporan. Ca atare, limitele flexibilității politicii externe și a diplomației românești, înlăuntrul cărora se vădesc străduințele țării noastre de realizare a unui consens, pe baza coordonării și prin excluderea confruntării, constau în legalitatea internațională, ce se sprijină pe principiile fundamentale avute în vedere.

Potrivit viziunii românești, conținutul novator al principiilor relațiilor dintre state rezultă dintr-o serie de caracteristici care își pun amprenta în mod definitoriu asupra sensurilor și finalităților lor contemporane, ca instrumente politico-juridice chemate să guverneze dezvoltarea actuală și mai ales de perspectivă a societății internaționale.

Dintre acestea, se cuvin enunțate în mod succint cele relative la *unitate*, *universalitate*, *maxima generalizare*, *conținutul democratic și progresist*, *imperativitate* și *creativitate*.

În concepția partidului nostru, principiile noi ale relațiilor dintre state sînt *unitare*, fiind înglobate într-un sistem coerent de norme generale aflate într-o stare de interdependență și interacțiune, de condiționare reciprocă. Consecința practică a acestei situații constă în aceea că respectarea de către un stat a unuia sau altuia dintre principii face necesară respectarea de către acesta a tuturor celorlalte principii; invers, încălcarea unui principiu atrage prin implicație încălcarea altora sau chiar a tuturor celorlalte componente ale sistemului unitar de principii. Statul care nesocotește, de pildă, inviolabilitatea frontierelor unui alt stat, se pune în situația de a fi încălcat automat și integritatea teritorială a acelui stat; tot astfel, statul care recurge la forță pentru reglementarea unui diferend ce îl opune altui stat, încalcă implicit principiul corelativ al reglementării prin mijloace pașnice a disputelor internaționale.

Universalitatea este o altă caracteristică a principiilor noi, în sensul că subiectele de drept internațional, statele, sînt ținute să le respecte indiferent de poziția lor geografică și indiferent de momentul desfășurării raporturilor dintre ele. Nu există prin urmare un vacuum de spațiu și timp în ce privește aplicarea principiilor noi. Nici un stat nu poate încălca principiile avute în vedere sub pretextul că funcția lor încetează în anumite zone ale globului pămîntesc sau în diferite perioade specifice ale istoriei relațiilor internaționale. În virtutea universalității lor, principiile sînt aplicabile statelor indiferent dacă acestea fac parte din același sistem social-politic sau din sisteme social-politice diferite.

În timp ce universalitatea principiilor se raportează la subiectele de drept internațional, *maxima lor generalizare* are în vedere obiectele de drept internațional, care constau din raporturile diplomatice, politice, juridice, cultural-științifice și de altă natură ce se stabilesc între state. Spre deosebire de oricare alte norme ale dreptului internațional, care au o sferă de aplicare restrînsă, în limitele stricte ale raporturilor interstatale pe care le reglementează, principiile fundamentale, datorită maximei lor generalizări, își au o sferă de aplicare extinsă la practic toate categoriile

de raporturi, oricare ar fi natura acestora. Se învederează astfel că, prin eforturile concertate ale tuturor membrilor societății internaționale, au putut fi elaborate instrumente politico-juridice cu valoare generală, chemate să guverneze conduita statelor în diferitele ipostaze ale relațiilor lor reciproce.

Conținutul nou al principiilor relațiilor dintre state este evidențiat în cea mai mare măsură de caracterul lor *democratic și progresist*. Această înțelegere a sensului actual, contemporan cu privire la principii devine posibilă prin proiectarea sistemului lor pe fundalul exigențelor marilor școli de gîndire politico-diplomatică îmbrățișate de un număr însemnat de state — țări socialiste, țări în curs de dezvoltare, țări nealiniate, țări mici și mijlocii ale lumii — egal interesate într-o evoluție democratică și progresistă a societății internaționale.

După cum este știut, principiile relațiilor dintre state sînt categorii istorice, multe dintre ele apărînd în diferite stadii, în prezent revolute, ale dezvoltării vieții internaționale. Ca atare, în momentul apariției lor, ele exprimau interese, concepții și exigențe specifice momentului istoric care le-au produs. *Pacta sunt servanda* — obligația statelor de a îndeplini cu bună-credință angajamentele internaționale — a fost elaborat cu două milenii în urmă, pentru a servi în principal diplomației Imperiului roman, în încercarea de a impune, prin pacte încheiate cu statele federate, propria sa voință politică. Principiul suveranității a fost elaborat de tinerele republici burghezo-democratice, de pe ambele maluri ale Atlanticului, ca o armă politico-juridică împotriva monarhiilor feudale europene și a tentativelor acestora de a le desființa ca state suverane.

În aceste condiții, pentru a asigura funcția eficace a principiilor în epoca contemporană, vechiul conținut, devenit perimat odată cu schimbarea condițiilor istorice care le-au generat, este înlocuit cu unul întru totul nou, de natură să impulsioneze progresul civilizației și dezvoltarea democratică a relațiilor internaționale. Importanța acestui proces novator în evoluția conținutului principiilor este covîrșitoare, întrucît, fundamentînd dreptul internațional în ansamblul său, ele își lasă în mod necesar amprenta democratică și progresistă asupra legalității internaționale însăși. În consecință, orice normă a dreptului care este inechitabilă, nesocotind prin prevederile sale sensul democratic și progresist al cursului vieții internaționale, devine incompatibilă cu principiile fundamentale și ca atare nulă și neavenită de drept.

Doctrina românească a dreptului internațional consideră principiile noi ale relațiilor dintre state ca fiind *imperative*, ca parte a însemnatei categorii de norme ce aparțin lui *jus cogens*. Caracterul absolut obligatoriu al principiilor pentru statele care au aderat la documentele internaționale ce le consfințesc, practic, pentru ansamblul societății internaționale, are repercusiuni însemnate pe planul conduitei lor concrete în viața internațională. În concepția românească, statele nu pot fi exonerate de răspunderea ce le revine ca urmare a încălcării principiilor. Această răspundere trebuie să fie materială, penală, politică, în raport cu gravitatea acțiunii săvîrșite împotriva statului sau statelor victimă, precum și a păcii și securității internaționale.

Poate că cea mai semnificativă caracteristică a principiilor noi pentru cristalizarea modelelor relațiilor internaționale ale viitorului, pe care diplomația românească o folosește din plin în sfera negocierilor multilaterale, este *creativitatea* acestora. Prin aceasta se înțelege că, odată cu aplicarea consecventă a principiilor relațiilor dintre state, este cu putință să se creeze noi norme de drept internațional și noi instituții ale relațiilor interstatale, valabile și viabile în relațiile internaționale. În felul acesta, întreaga comunitate a statelor lumii poate beneficia de structuri politico-juridice din ce în ce mai complexe, având, asemenea principiilor care le-au generat, un conținut profund democratic și progresist, care să permită desfășurarea raporturilor dintre state în condiții de pace, securitate, bunăstare și progres pentru toți.

Filosofska Misăl

(R. P. Bulgaria)

Nr. 4/1981

Din sumar: PANAIOT GHINDEV, Formațiunea social-economică — categorie a materialismului istoric; DRAGOMIR POBORNIKOV, Despre clasificarea contradicțiilor în dezvoltarea societății noastre; BOJIDAR PEICEV, Constantin Kiril și tradițiile filozofiei medievale bulgare; NIKOLAI IRIBADJAKOV, Concepțiile sociologice și social-politice ale sofistului Hippios; ELENA PANOVA, „Metafizica descriptivă" a lui P. F. Strawson; V. A. USPENSKI, Conotațiile obiectuale ale substantivelor abstracte; VLADIMIR SOTIROV, Conotațiile obiectuale — deprindere sau necesitate?; LIUBIMA IORDANOVA, Lexicul și ideologia; NIKOLAI VASILEV, Intelectualizarea muncii și dezvoltarea personalității.

Nr. 5/1981

Din sumar: MARKO MARKOV, Spiritul creator al celui de-al XII-lea Congres; HRISTO HRISTOV, Obiectivul și caracterul practic al relațiilor ideologice; NIKOLA NIKOLOV, Filozofia și viața socială; MIHAIL IGOV, Despre „incomensurabilitate" în cadrul revoluțiilor științifice; IVAN ARAPKULIEV, Darwinismul și teoria lui L. S. Berg despre nomogeneză; ARENDT HEYTING, Concepțiile intuiționiste despre natura matematicii; ALEXANDRU SURDU, Limitele intuiționiste ale analizei logice a limbajului științific; GHEORGHI GARGOV, Orientarea constructivistă în matematică; NIKOLAI SMILEANOV, Material și ideal (cu privire la criteriile distingerii lor); VASIL VICEV, Locul credinței în structura realității subiective; KIRIL DELEV, Ideologia ca problemă și ca ... pretext; ȘTEFAN STOILKOV, Modul de producție și contradicțiile dezvoltării sale.

Filozofický Časopis

(R. S. Cehoslovacă)

Nr. 1/1981

Din sumar : A. SIRÁCKY, Problemele teoretice şi ideologice ale societăţii socialiste dezvoltate ; J. ZEMAN, Unele fenomene noi ale cunoaşterii contemporane în ştiinţele naturale ; J. HERZMANN, I. TOMEK, Critica făcută de Marx concepţiei metafizice asupra conceptelor fundamentale ale calculului diferenţial ; L. KREISER, Logica semantică la Bolzano şi Frege şi reproşul platonismului.

Nr. 2/1981

Din sumar : VL. RUML, Marxism-leninismul — baza ideologică şi teoretică a activităţii politice practice a Partidului Comunist din Cehoslovacia ; L. HRZAL, Z. HRABICA, Esenţa creatoare a marxism-leninismului ; J. NETOPILÍK, Dezvoltarea filozofiei marxist-leniniste în Cehoslovacia după fondarea partidului comunist ; S. K. NEUMANN, Progresele socialismului ; L. SZANTÓ, Noi sîntem materialişti-dialecticieni militanţi ; K. KONRAD, Controversa cu privire la conţinut şi formă ; K. KONRAD, Controversa despre sensul istoriei cehe ; L. STOLL, Ştiinţă şi ideologie ; G. HUSAK, Problema slovacă.

Nr. 3/1981

Din sumar : B. NEMEC, Forţa ideilor leniniste ; A. BALEVSKI, Cîteva reflecţii asupra ştiinţei ; J. SZIGETI, Filozofia, ştiinţele speciale şi societatea ; A. I. ARNOLDOV, Modul de viaţă socialist şi cultura morală a personalităţii ; J. VITEČKOVÁ, Modul de viaţă socialist ; J. ČERNÝ, Hermeneutica în filozofia burgheză contemporană — ruptura şi reconcilierea sa cu ştiinţa ; J. SCHREITER, Hermeneutica — una din formele de gîndire ale filozofiei vieţii ; H. MALORNY, Wilhelm Dilthey — reprezentantul filozofiei vieţii la hotarul secolelor 19—20 ; H. HORSTMANN, Filozofia vieţii în concepţia pozitivistă ; R. STEINDL, Umanismul fără om? P. HORAK, Concepţia despre libertatea omului la Sartre şi critica sa de către Levi-Strauss ; B. P. LÖWE, Filozofia vieţii în ideologia politică a imperialismului ; ST. DIETZSCH, Cîteva observaţii asupra „istoriografiei renovate" ; V. v. WROBLEWSKY, „Noii filozofi" francezi sau iraţionalismul convenabil pentru mass-media.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

ATHANASE JOJA ȘI „FRUMUSEȚEA INTELIGIBILĂ"

DE

ION IANOȘI

Natura obiectului impune deseori modalitatea de a te raporta la el. Această relație aproape constrîngătoare, în măsură să statornicească noi impacte ale aceluiași cercetător cu variatele sale materii, ni s-a impus la o lectură sistematică a studiilor lui Athanase Joja despre logică, reunite fie chiar sub acest titlu, fie sub altul*. Ne-a interesat, anume, măsura în care un logician riguros, integral dăruit științei și manierei științifice de cercetare, își permite licențe de tip estetic, artistic, poetic ; măsura în care și le permite în cadrul propriei sale metodologii, pe parcurs relativ schimbător acordată, totuși, cu lumile investigate, printr-un acord simpatetic dintre disponibilități subiective și obiectuale. Latențele unei sensibilități personale se activează, astfel, funcție de realități ce dispun — ca să spunem așa — de proprii orizonturi de așteptare : o anume imanență suplimentară a unor texte analizate se mărturisesc numai omului de știință predispus și capabil, la rîndu-i, să-și înmulțească antenele, să-și schimbe lungimile de undă, pentru a putea capta cît mai adecvat semnalele recepționate.

Am urmărit aceste „afinități elective" în desfășurarea studiilor lui Joja din domeniul istoriei logicii și al filozofiei, partea cea mai impunătoare — cantitativ și calitativ — a operei sale. Se știe că modestul orgoliu de o viață al exegetului a avut în vedere comentarea textelor aristotelice. Rezultatul acestei îndelungate și scrupuloase aprofundări transpare pe întreaga întindere a monumentalei tetralogii editate, dar mai cu seamă în ultimele sale două volume. Cel ce va parcurge aceste migăloase și desfășurate aprofundări vizînd teoria aristotelică a modalității sau statutul entităților abstracte și al universalului la Aristotel, sau raportul dintre formele logice și formațiunea socială din vremea Stagiritului etc., va putea extrage însă prea puține pasaje cuprinzînd cît de cît recognoscibile conotații estetice și artistice ; după cum va reuși să surprindă foarte puține asemenea implicații ori trimiteri în textele consacrate etapelor

* *Studii de logică*, vol. I, Edit. Academiei, 1960; *Studii de logică*, vol. II, Edit. Academiei, 1966; *Studii de logică*, vol. III, Edit. Academiei, 1971; *Studii de logică*, vol. IV, Edit. Academiei, 1976; *Logos și ethos*, Edit. politică, 1967; *Istoria gîndirii antice*, vol. I, Edit. științifică și enciclopedică, 1980 (=VI). După citatele la care recurgem în text vom indica volumul cu cifre romane iar pagina cu cifre arabe.

Rev. filoz., XXVIII, 5, p. 531—552, București, 1981

medievale, moderne sau contemporane ale istoriei logicii, epistemologiei și, în general, filozofiei, textele analizind într-o modalitate aproape numai științifică, lucidă, distantă, „la rece", gîndirea unui Duns Scott, Galilei, Bacon, Descartes, Pascal, Leibniz, Hume, Kant, Hegel, Marx, Lenin, Wittgenstein sau Husserl.

Unui cititor atent nu-i vor putea scăpa, totuși, unele accente subterane ale metodologiei urmărite cu obstinație, anumite „inversări de sine" ale ei, în măsură să-i deschidă cale spre o posibilă complementaritate, un „joc secund" întreprins cu anume prilejuri, nu lipsite de relevanță. Chiar întrebarea expresă, „este logica o știință sau o artă?" va avea darul activizării unei curiozități latente, și aceasta în condițiile răspunsului așteptat, după care „teoria logicii ca artă este [...] greșită" (I, 227), căci logica rămîne ceea ce a fost dintotdeauna : „teoria legilor și formelor gîndirii corecte [...]" (I, 228). Mult mai importante sînt însă două pasaje, din două lucrări diferite, în care Joja invocă părerea lui Henri Poincaré, potrivit căreia orice savant cercetează natura fiindcă îi face plăcere, „și îi face plăcere pentru că este frumoasă", această frumusețe nereducîndu-se însă la aparențele exterioare, ci implicînd și „frumusețea mai intimă, care provine din (care ține de — se traduce cu celălalt prilej) ordinea armonioasă a părților, și pe care inteligența pură (o inteligență pură) o poate înțelege (o poate cuprinde)" (V, 190 ; II, 509). Într-un caz, Joja polemizează cu teza primordialității plăcerii în cercetare, comparativ cu utilul, el evidențiază temeiul practic al științei, dar reține din demonstrația inacceptabilă și un sîmbure rațional, anume „bucuria cercetării științifice", fericirea de a descifra secretele naturii, echivalente frumuseții ei (II, 511). „Așadar, omul nu a început să cerceteze natura din dragoste pentru frumos sau din pură curiozitate, ci din nevoile ivite în cursul procesului de muncă. Dar cunoașterea și cercetarea naturii în cursul procesului muncii a sfîrșit prin a crea *pasiunea pentru adevăr, pentru știință, ea a creat patosul adevărului și al științei*, care susține eforturile laborioase ale omului de știință" (II, 512). Cercetarea „generează în conștiința cercetătorului un sentiment patetic plin de dramatism, un sentiment de entuziasm și de pasiune pentru descoperirea adevărului [...]" (II, 526), confirmînd laolaltă valoarea și frumusețea științei, acea *dignitas scientarium*, preamărită încă de Francis Bacon. Cu celălalt prilej, se ajunge — fără polemică — la aceleași concluzii, chiar mai apăsat formulate. „Intelectul ne dezvăluie frumusețea intimă provenind din ordinea părților, din relațiile constituenților lucrurilor și din raporturile legale ce se stabilesc între lucruri și ansambluri. Este o frumusețe subiacentă fenomenelor, totuși o frumusețe autentică, patetică, exprimată în ecuații și silogisme". „[...] universul nu manifestă numai o frumusețe sensibilă, ci și una inteligibilă, revelatoare de raporturi logico-numerice" (V, 191).

Cu amendamentele decurgînd din propria sa concepție despre lume, Joja subscrie așadar unui punct de vedere susținut, alături de Poincaré, și de alți cunoscuți oameni de știință contemporani, mai cu seamă matematicieni sau fizicieni, dornici de a reface joncțiunea dintre ultima — în timp și spirit — propensiune sintetică a științei și efortul ei sincretic prim sau primordial, joncțiune dintre ai cărei agenți sau măcar efecte cel estetic nu este de eludat. O dovadă limpede în acest sens găsim în studiile lui Werner Heisenberg la care frumusețea rămîne, de două milenii și jumă-

tate, o îndreptățire pentru arcul boltit deasupra științei, un bun criteriu al compatibilității dintre începuturile și — deocamdată — sfîrșitul ei. Sînt cît se poate de edificatoare, în aceast sens, referirile marelui fizician la resorturile de frumusețe, fie ele disimulate sau la vedere, din configurările gîndirii antice elene. Aceste resorturi sînt, în principal, identificate de el în modul de gîndire inițiat de Pitagora și de Platon, în acel principiu formal ideal, care putea fi un raport numeric rațional sau o unitară configurare a Ideilor, realizînd în ambele situații osmoza dintre inteligibil și frumos, o armonie cu dublă înrădăcinare.

În aceeași ordine a impulsurilor „estetice" primordiale și prioritare, promovînd de timpuriu — sau cu precădere de timpuriu — o frumusețe subiacentă fenomenelor, o patetică frumusețe inteligibilă, stau mărturie studiile lui Athanase Joja despre vechea gîndire greacă, acea premergătoare desăvîrșirilor aristotelice, analitice și sistematice. Dacă aceste implicații de tip artistic (sau para-artistic) aveau să se estompeze în cadrul unei științe a gîndirii care se vroia și se străduia să fie știință cît mai purificată de reale sau presupuse impurități; de la Aristotel, prin Descartes, Leibniz și Spinoza, pînă la fenomenologia sau pozitivismul deceniilor din urmă — feerica lor prezență rămîne cît de poate de limpede în cadrul efortului științific de configurare al cugetării prearistotelice, preplatonice, presocratice. Coborînd, cu alte cuvinte, spre izvoarele înțelepciunii filozofice europene, așa cum au izvorît ele într-un moment de grație a istoriei, din solul spiritualității elene (nediferențiate în diferențieri), ne vom putea implicit statornici încrederea în acea pasiune pentru adevăr și acel patos al științei, care să se dezvăluie într-un fel de a fi al lor consubstanțial poetic. Constrîngerea la o atare recunoaștere provine, așadar, din însăși materia multicoloră luată în discuție, care va putea de aceea fi multicolor surprinsă — numai, e drept, de către gînditorul ce nu zăvorăște cu totul accesul estetic către și de la acea strictă logică pe care o studiază și promovează. Desigur, o ulterioară asemenea osmoză ar fi putut fi favorizată, întrucît chiar era intim favorizată, de către dialectica filozofiei clasice germane. Mai puțin interesat de frumusețea impunătoarelor construcții dialectice tîrzii, Athanase Joja se arată, în schimb, deosebit de receptiv față de frumusețea explicită sau implicată în modul în care gîndirea antică a purces către știința logicii. O știință pe care Joja a studiat-o „patetic" îndeosebi în aliniamentele ei elene, surprinzînd cu multă precizie patetismul inerent acestor aliniamente. Este vorba, fără îndoială, de un principal teren de confirmare a recunoașterii de principiu a frumuseții inteligibile, o frumusețe dezvăluită de către intelect, încă nu întru totul desprins de sensibilitate (frumusețea sensibilă), pe care a ajuns, iată, s-o și depășească, s-o și suplimenteze prin revelatoare raporturi logico-numerice, între lucruri și ansambluri. Observațiile oarecum răzlețe privind această capacitate a celor dintîi gînditori de a rearticula o specifică sensibilitate proprie întregii spiritualități elene anume la nivelul, pentru întîia oară descoperit și investigat, al suprasensibilului intelectiv și rațional, aceste observații extrase din contextul variatelor demonstrații logice urmărite, reordonate într-o cronologie urcînd de la milesieni și pînă după epoca lui Pericle, ne vor putea oferi o privire coerentă asupra unei virtuți estetice implicate științei și filozofiei, pentru care puțini analiști de similară rigoare au dovedit comprehensiunea lui Athanase Joja.

„[...] presocraticii au proclamat cu pasiune *strălucirea*, eternitatea și unitatea fundamentală a ființei [...]" (II, 291—292). Între unitate și strălucire nu există deocamdată nici o incompatibilitate, unitatea nu e concepută cenușiu, searbăd, mohorît, iar strălucirea nu e presupusă ca ținînd exclusiv de fragment și de concretitudinea lui. Deși Joja inversează raportul genetic preconizat de Heidegger între experiența „poetic-gînditoare" și *phýsis*, îl inversează în favoarea primordialității materiei (II, 277), el acceptă intima lor corelare și, implicit, reliefează virtutea *dichtend-denkend* proprie celor dintîi materialiști. Din treimea lor, nimic mai logic pentru un logician decît ca atenția cea mai stăruitoare să i se acorde medianului Anaximandru, în raport cu a cărui unificatoare propensiune, atît învățătorul Thales, cît și elevul Anaximene să apară mai îndatorați particularizării. Într-adevăr, comparativ atît cu „apa" predecesorului, cît și cu „aerul" urmașului, „saltul lui Anaximandru în abstracție e uimitor", căci pe măsura surprinderii materiei drept categorie supremă și a genului suprem „dezlegat de orice sensibil determinat", asistăm la chiar „apariția abstracției logice în filosofie" (I, 244). O abstracție nici pe departe însă împietrită, ci de o mare vioiciune lăuntrică, semn că la acest nivel al intuirilor globale încă se mai împacă bine centrarea pe sine și varietatea din sine a materiei: „[...] apeiron-ul este tocmai o unitate nediferențiată, indefinită, materie indeterminată, adică un *unu*, care nu se imobilizează însă în unitate, în egalitate absolută, ci dimpotrivă, iese din crisalida propriei sale monotonii, trece din egalitate în inegalitate cu sine, din unitate monolitică în deosebire și dezlănțuire, astfel, fluxul neîncetat al propriilor sale transformări deschide zăgazul virtualităților sale imanente și dă naștere gamei infinite și diversificate a existențelor care apar din apeiron și se resorb în el, după necesitate, după o lege a dezvoltării universale [...]" (I, 194). Prin aceste laolaltă surprinse unitate și diversitate, egalitate și varietate, realitate și virtualitate, imanență și transcendere, seișisuficiență și nevoie pentru toate celelalte, Anaximandru durează, totodată, o primă legătură trainică între strălucirea și eternitatea ființei, împreună gîndite și exprimate într-o logică patetică, adică *dichtend-denkend*.

Pe Joja îl interesează ceva mai puțin pitagorismul ca punte spre metafizica eleaților și spre idealismul platonician, întrucît, deși în această postulare a cosmosului ca ordine și armonie se întrezărește „o grandioasă încercare de reconstrucție matematică a lumii, o ascensiune impresionantă spre abstractul logic" (I, 185), ea nu poate parveni la țelul propus decît cu sprijinul propriilor conotații mistice.

Logicianul dornic să extragă din antichitatea elenă cu precădere cele necesare disciplinei lucide și disciplinării ei pe parcursul unei esențiale geneze structurante, va urmări, în schimb, mereu și cu o neslăbită atenție pe cel pe care l-am putea numi vrăjmașul cel mai drag inimii sale-Parmenide. Este pasionant însuși acest tensionat dialog cu un metafizician care prin intransigența sa imobilizatoare a reușit să mai și decanteze cîteva principii de bază ale logicii formale, începînd cu principiul identității tautologice, A = A. Dacă îmi este permis să scormonesc puțin semnificativele nepotriviri între interesul real manifestat și unele intenționalități programatice (care, evident, nu sînt de domeniul psihanalizei, ci derivă tot din dramatismul inerent cercetării științifice, din antinomiile ce o

caracterizează), voi sublinia anume fascinația pe care o exercită asupra lui Joja — pe drept și cu temei, nici vorbă — tocmai metafizica eleată, eclipsînd-o oarecum chiar și pe cea de proveniență dialectic heraclitiană. Punctul de pornire este mai totdeauna inseparabilitatea dintre Parmenide și Heraclit, „cei doi poli logici între care a pendulat întreaga filozofie greacă : identitatea abstractă (Parmenide) și identitatea concretă bazată pe autodinamica și autodedublarea unității evoluînd în lupta contrariilor (Heraclit)" (I, 38). Inseparabilitatea nu înseamnă pentru Joja estomparea diferențelor despărțitoare și, cu atît mai puțin, reductibilitatea unei extreme la cealaltă, de unde polemica sa, de cîteva ori reluată, împotriva lui Heidegger, dispus de a-l răsfrînge „parmenidian" pe Heraclit. Inseparabilitate vrea să zică unitate a unor efective contrarii, între care opoziția și tensiunea se cuvin menținute. Identitatea abstractă și identitatea concretă, logica formală și logica dialectică, metafizica și dialectica au fost enunțate aproape concomitent și au continuat să polemizeze între ele. Inițial Heraclit părea situat mai în spiritul tradițiilor naiv milesiene, iar Parmenide promova o atitudine inconfortabilă, el șoca și frîngea continuități, le frîngea prin chiar imobilizări, era revoluționar într-un nou conservatorism, unul însă foarte fertil gîndirii ; el era „ilogic" în chiar excesul de logică, în chiar substituirea lumii prin logică, o logică deturnată de lume și fraternizînd cu ea de departe, prin invizibile esențe, și dovedindu-și fidelitatea dincolo de infidelități. În istoria aventuroasă a spiritului, Parmenide avea să ajungă curînd un domnitor și dominator autoritar, nemaleabil și în raport cu un oponent între timp și pentru multă vreme redus la tăcere : pentru 24 de veacuri, după care lipsa de înțelegere și ingratitudinea față de Heraclit, „întunecatul", aveau să fie răscumpărate prin dialectica lui Hegel și a lui Marx.

Paradoxul dramatic și nu lipsit de strălucire, la care am făcut aluzie, este că în temeiul adeziunii decise la dialectica atît a secolului, cît și a propriei sale concepții despre lume, adică și în temeiul deplinei înțelegeri și gratitudini pentru Heraclit, ca atare adeseori și pregnant mărturisite și dovedite — Joja nu conține ște, totodată, să resimtă o altă dar consubstanțială atracție față de Parmenide, pe care nu ar vrea acum să-l nedreptățească din considerente partizane inverse. Un rol deloc neglijabil joacă aici și specialitatea lui Joja, care — pînă la dialectică și în dialectică — rămîne mult lăudata și mult hulita logică formală, știință a gîndirii corecte și coerente, știință a înseși întemeierilor instrumentale prin care și numai prin care gîndirea poate aspira către suple construcții raționale, acea logică formală prin ale cărei izvoare omul îl va regăsi totdeauna pe inflexibilul eleat. Dacă am lua în considerație și anii în care Joja și-a elaborat multe din studiile pe această temă, marcați de contrariantele tentative de a interpreta dogmatic însăși dialectica și de a lăsa în umbră, în numele logicii dialectice, întreaga străveche și mereu actuală logică formală, am putea conchide că printre semnele lucidei împotriviri la aceste distorsionări și mutilări se numără și adeziunea (polemică, se înțelege) a lui Joja, „heraclitianul", la adresa unui Parmenide ce nu s-a dovedit nicicînd nedemn de locul de cinste cucerit în cetatea gîndirii. Capacitatea de a-l reînfrăți pe Heraclit cu Parmenide și privirea, în consecință, neslăbit scrutătoare ațintită asupra marelui eleat îmi apare ca o terapeutică de

vădită salubritate intelectuală (indirect „autocritică") și ca un îndemn la complementaritate și la totalizare.

Iată cîteva dintre dovezile deschiderii față de eleatismul riguros și strălucitor în același timp și în aceeași măsură. Dacă gîndirea lui Heraclit „este patetică : ea respiră patosul adevărului și al devenirii [. . .]" (II, 279), aceea a lui Parmenide e însuflețită de un „entuziasm logic", „încins de absolut" (II, 89—90), ea „exaltă forța ființei", „este un admirabil imn către Ființă" (II, 116), „ne încîntă prin exaltarea Ființei și prezența eficace a Logicii" (II, 121), „este străfulgerată de splendoarea inefabilă a gîndirii" (II, 266) etc. Epitetele sînt de ordinul sublimului, evident estetic. Mai precis : estetic într-un plan ontologic, suprapus altuia logic. Descoperirea logicii entuziasmează, însuflețește, încîntă, încinge, exaltă, străfulgeră, predispune pentru splendoarea absolutului, pentru patetica lui absorbție. „Acest « entuziasm » provocat de descoperirea principiilor logice, tautologic enunțate pentru prima oară de către marele eleat, se regăsește, de asemenea, la Empedocle, Anaxagora, Leucip și Democrit" (VI, 246). Pînă la ei Joja mai zăbovește însă, cu vădită încîntare, la Parmenide și la, ucenicul său (fidel și întrucîtva neascultător) Zenon. „Spiritul critic", trezit în filozofia greacă de Parmenide, îl rafinează Zenon, prin premisele jucăușe ale unei logici a probabilului. La Parmenide în raport cu logica primează metafizica, la Zenon metafizica este pe punctul de a ceda logicii. Poemul parmenidian dezvăluie un dogmatic sau chiar un fanatic al unității imobile ; prin „jocurile ei serioase" (V, 159) gîndirea lui Zenon reduce la absurd teza multiplicității și a mișcării, teză a „bunului simț" și a cugetării ioniene sau pitagorice. Metafizica monistă și imobilistă a maestrului e continuată, dar și ușor deturnată „în jocurile serioase ale logicii născînde" (V, 168), cu care se îndeletnicește discipolul. Dogmatismul eleatului e „marcat de o notă de neliniște", care face posibile aporiile urmașului, în al cărui cuget se înfiripă — fără voie, dar conform unei logici a chiar incertitudinii — un anume scepticism față de dogmele moștenite și susținute. „Odată trezit, spiritul critic nu putea acționa *în sens unic*, întrucît ține de esența sa să supună totul examenului rațiunii și să clatine tot ce e autoritate" (V, 168). Cel ajuns pe o înaltă treaptă a spiritului critic subminează în cele din urmă, paradoxal, însești pozițiile eleatismului. Dacă „o pură ironie a logosului este faptul că Parmenide a mînuit o dialectică subtilă pentru a demonstra nedialecticitatea universului [. . .]" (I, 211), o altă ironie conduce arta dialectică a dialogării lui Zenon la surparea inițialei monologări, măreță dar înțepenite.

Dar să nu-l abandonăm încă pe Parmenide, pe care nici Joja nu vrea să-l părăsească atît de curînd ; căci implicația cea mai interesantă din punctul de vedere pe care îl urmărim abia de aici ni se dezvăluie. Glosînd pe marginea spiritului logic și critic al maestrului din Elea, pe cît de omogen tot pe atît „ros de îndoială" în intimitatea sa, comentatorul ne avertizează : „Dar pentru cine citește atent poemul său, este limpede că această magnifică îndrăzneală filozofică a lui Parmenide este rodul dramei metafizice pe care o încercase acesta" (V, 166). Am putea bănui o simplă întorsătură stilistică în sintagma „dramă metafizică". Formula e însă aleasă cu bună știință, pentru a ne introduce pe cîmpul de luptă a gîndului cu sine însuși, luptă din care acest gînd esențial asupra esențialității Ființei iese victorios și înfrînt în același timp, asemenea unui veritabil scenariu de

tragedie antică. „Parmenide socotea că Nefiinţa este de negîndit, numai că pathos-ul inegalabil al poemului său ne dezvăluie frămîntarea plină de anxietate a Eleatului în legătură cu tema propusă = existenţa Fiinţei şi a Nefiinţei" (V, 128). Iată premisa, aparent încă subiectivă, psihologică, de la care se ajunge rapid la amintitul efectiv scenariu. „Poemul parmenidian — sanctuar al logicii abstracte — este, în fapt, pătruns de un patos asemănător aceluia ce însufleţeşte tragedia [...]. Gîndirea abstractă, întemeiată pe principiul identităţii abstracte, acţionează ca *moira*, soarta din tragedie care e mai presus de oameni şi chiar de zei" (II, 292). Existenţa pe care Permenide o descrie ca *„monolitică, încremenită, cufundată într-o interminabilă pasivitate şi egalitate cu sine însuşi* [...]" (II, 293), se manifestă ca *moira* logică-ontică, faţă de care rezistenţa nu se dezvăluie sub aspect raţional, adică în viziunea „convingerii", ci cu toată forţa în viziunea „părerii". Rezultă de aici o situaţie tragică pe care Joja o asemuieşte cu aceea eschiliană. Heraclit era probabil cu aproximativ 15—20 de ani mai bătrîn decît Eschil, iar Parmenide pare să fi fost ceva mai tînăr decît Heraclit. Ei aparţineau, în orice caz, aceleiaşi epoci marcată de aceleaşi căutări şi nelinişti. Un asemănător climat moral „se reflectă atît în tragedie, cît şi în gîndirea patetică a unui Heraclit, Parmenide sau Pitagora. Iată de ce suflul eroic, tragic care străbate poezia eschiliană îl regăsim şi în *Perì Phýseos* heraclitiană sau parmenidiană" (II, 283). „Tensiunea — internă şi externă — a timpului în care trăiesc aceşti mari gînditori, explică gravitatea, acuitatea şi încordarea gîndirii lor, poziţia lor tranşantă (dialectică la unul, antidialectică la celălalt), seriozitatea aproape tragică cu care abordează problema realului. Simţim că pentru ei filozofia este o chestiune de viaţă, nu numai de speculaţie dezinteresată, nicidecum de joc sofistic" (II, 283). Deosebirea dintre o „tragedie" şi cealaltă ar fi libertatea cu care Prometeu sau Oreste acceptă sau nu, moralmente, tirania soartei, libertatea cu care mai tîrziu Oedip va putea protesta împotriva iraţionalităţii soartei, va putea lupta împotriva fatalităţii ei neiertătoare — spre deosebire de necesitatea constrîngătoare a unui destin sieşi identic. În orice caz, la Anaximandru şi la Pitagora, „în paradoxele lui Heraclit şi în poemul lui Parmenide simţim *o încordare a gîndirii, o tensiune* dramatică, o viaţă intensă, o viziune asupra lumii şi vieţii pătrunsă de responsabilitate, de gravitate, de reculegere" (II, 278). Şi mai departe, concluziv: „Banalitatea este tot ce poate fi mai străin presocraticilor, pionieri geniali ai filozofiei şi ştiinţei. Ei cuceream adevărul, dădeau la o parte vălul uitării şi latenţei ce acoperea esenţa lucrurilor, şi această străduanie avea incontestabil o înfăţişare eroică, tragică. Suflul care străbate tragedia elenică este prezent şi în gîndirea filozofică a presocraticilor. Dar acest suflu dramatic, adică în fond de profundă înţelegere a vieţii şi de înfruntare calmă şi eroică a multiplelor încercări care se ridicau în faţa oamenilor se regăseşte mai întîi şi într-un grad eminent în poemele homerice" (II, 279). Segmentul istoric e astfel pe deplin conturat, prin două momente de vîrf, în dramaturgie şi filozofie, înrădăcinate în acelaşi sincretism poematic. „Aceasta este conţinutul umanist al tragediei, ca şi al filozofiei grecilor", mai spune Joja, contestînd revendicarea presocraticilor de către existenţialişti, tentativele de a-i reduce la dimensiunea de precursori ai unor concepţii vitaliste, intuţionaliste sau pesimiste. Asocierea constantă dintre „eroic" şi „tragic" avertizează tocmai împotriva unui asemenea

posibil reducționism pesimist. Nici tragedia greacă și nici gîndirea presocratică nu exprimă depresiunea, demoralizarea, supunerea; ele nu oficiază tristețea universală, ci aparțin, dimpotrivă, unei epoci întreprinzătoare, pe care o anunțaseră încă poemele homerice. Presocraticii au acces la un tragism de tip viril al existenței, pe cît de străin individualismului și tînguielilor ce îl vor putea întru tîrziu întovărăși, tot pe atît de consonant încercărilor bărbătești la care lumea elenă nu numai că a fost supusă, dar pe care a mai și fost capabilă să le expună în lumina conștiinței, să le potențeze prin lumina conștiinței!

În descrierea următoarelor cicluri din cadrul marelui ciclu al gîndirii elene asistăm la o diminuare a insistenței lui Joja în raport cu implicațiile patetice, întrucîtva estetice-artistice, ale filozofiei — în măsura în care aceste implicații se estompează în raport cu ofensiva spiritului științific. Nu ne este totuși greu să extragem relativ răzlețe notații din care să rezulte, în planul urmărit, și o anume continuitate. Socrate e venerat drept „o cucerire enormă, prometeică", „un erou al Rațiunii" (V, 208), cel care, după Anaxagora, a avut viziunea clară a Intelectului și „a fost literalmente orbit de frumusețea și pătrunderea ilimitată a intelectului, creator de concepte, de scheme și structuri logice tot mai complexe" (V, 192—193). Dezbătînd neaderența lui Socrate la sofiști, exegetul se întreabă ce legătură ar putea, într-adevăr, fi între spiritul sofistic, „căruia îi plăcea să se plimbe, scînteietor și inventiv, la suprafața lucrurilor, și spiritul socratico-platonico-aristotelic, căruia îi plăcea să se afunde în natura lucrurilor, să cerceteze esența lor [. . .]" — „Și totuși, sofistica și filozofia conceptului sînt produse ale aceluiași curent umanist, generat de democrația ateniană, dar oare există inimicii mai crîncene decît cele ale fraților inamici?" (V, 201). Retroactiv, acest final se potrivește poate chiar mai bine lui Heraclit și Parmenide. Cît privește „filozofia conceptului", ar fi de discutat aparte despre însuflețirile ei posibile — cu deosebire la Platon, desigur, care se mai și distinge prin notoria sa pendulare între o riguroasă descendență parmenidiană și una întru tîrziu înmuiată în nuanțări aproape heraclitiene. Este explicabilă atenția acordată de către Joja (precum apoi de Ion Banu în cartea sa, din 1972, *Platon heracliticul*) anume acestor subtile și derutante nuanțări din dialogurile metafizice tîrzii, *Parmenide*, *Sofistul*, *Timeu*, *Fileb*. După propria mărturisire a lui Platon, el acționează ca paricid în *Parmenide*, torturează teza părintelui său spiritual, substituind absolutului relativitatea relației, o Ființă nu numai în sine ființîndă, dar și relativă la altul. „Autocritica" din *Parmenide* tinde în *Sofistul* către un program pozitiv, o logică bazată pe compatibilitatea noțiunilor. Păstrîndu-se esențialmente o doctrină a formelor, începînd cu *Timeu* platonismul se apropie de doctrinele presocratice, îngemănate și suprimate printr-o mișcare prefiguratoare a universalului concret hegelian. Evoluția în interiorul dialogurilor lui Platon trece de la universalul abstract către universalul concret, pentru a încerca, deocamdată, construirea unui pod peste prăpastia care depărțea universalul inteligibil de singularul sensibil — lucru pe care îl va izbuti Stagiritul. Dacă pentru Aristotel universalul va fi imanent, pentru Platon el mai rămîne transcendent, o lume a universaliilor transcendente în paralel cu multiplii singulari. „După părerea lui Aristotel, teoria Ideilor nu aparține filozofiei, deoarece, în fond, ea este o meta-

forță poetică" (II, 367). Acest „deoarece" va statornici divorțul aristotelic dintre știință și poezie : pînă și *Poetica* Aristotel o va scrie ca om de știință. „În Capela Sixtină — notează Joja — în celebra frescă Școala din Atena, Platon e înfățișat cu ochii înălțați spre cer, iar discipolul său, Aristotel, privește, din contra, spre pămînt. Într-adevăr, Stagiritul a contrapus realismul său idealismului platonician" (III, 203). „Arta", pînă inclusiv la Platon prezentă și în forma „metaforei poetice" — asupra universalului și universaliilor —, nu mai poate fi redobîndită la Aristotel decît indirect, prin puterea constructivă de ansamblu, printr-o sistematică a universalului concret. Că Joja intuia și această posibilă recuperare, care ne duce cu gîndul pînă la Hegel, rezultă limpede cel puțin dintr-un pasaj al multiplelor și întinselor sale investigații aristotelice, îndeobște științific riguroase, lipsite de inflexiuni „poetice". Iată-l : „Aristotel avea dreptate să fie mîndru de Organon, cu siguranță una din cele mai mari isprăvi, cuceriri, bătălii — agonismata — ale gîndirii omenești. Și astăzi este greu să nu vorbești despre Organon în termeni ditirambici, fiindcă el are perfecția și monumentalitatea Parthenonului, este o adevărată arhitectură conceptuală, după cum Parthenonul e o logică lapidară. Aceste nemuritoare monumente ale geniului elenic purced din același spirit de măsură, de ordine, de raționalitate și frumusețe, care se rezumă în cuvintele *cósmos* și *lógos*" (I, 173). După asocierea lui Heraclit și Parmenide cu Eschil, constructivismul aristotelic din *Organon* este asemuit cu Parthenonul : înseamnă că frumusețea raționalității și raționalitatea frumuseții continuă să înflorească pe pămîntul grecesc, mereu redescoperite întrul *cósmos* și *lógos*.

Am putea încheia și aici trecerea noastră în revistă, dar cercetătoru are parcă grijă să ne furnizeze și un moment final, care să încheie efectiv tot ciclul mare al elenității. Avem în vedere studiul lui Joja despre stoici. Socrate, Platon, Aristotel au fost și ei zdruncinați de către sofiști și cinici. Declinul trebuia însă să se pecetluiască, iar semnul prevestitor a fost victoria lui Filip la Cheronea (338 î.e.n.). După înfrîngerea de la Cheronea, grecul nu mai avea altă cale de urmat decît să se supună destinului : el trebuia să dorească tocmai lucrurile ce aveau să se ivească, în felul în care aveau să se ivească. Desăvîrșita întrupare a acestei compensatoare apatii stoice este scena în care Epictet îl avertizează calm pe stăpînul său Epafrodit, că dacă va continua să-i tortureze piciorul, va sfîrși prin a-l rupe — ceea ce se și întîmplă. Acestui sclav frigian înțelept nu-i mai rămînea decît sublimarea îndurării în virtute — ca model posibil de urmat de către toți cei care își pierduseră libertatea și se simțeau nefericiți. Această epocă nefericită nu mai putea fi satisfăcută de „religia estetică precum și de filosofiile raționaliste și contemplatice" (V, 32)/ sintagma „religia estetică" ar merita o discuție aparte, care să releve „poezia" încă unui domeniu aparent străin poeziei — dar această discuție a fost dusă la bun sfîrșit de către Hegel și mulți alții ! În acest ceas al „*sclaviei universale*", stoicismul nu mai putea inventa decît o abstractă și în abstract înălțătoare doctrină, care să-și extragă moralitatea din servitute, pentru a suporta servitutea. În limitele sclaviei sale îl înfrînge Epictet pe Epafrodit, în idee îl înfrînge, căci în fapt rămîne înrobit de el. Acest refugiu „*în abstracție*" se păstrează cu singura soluție, trecătoare, soluția istorică de a contopi

logosul şi ethosul, pentru a regăsi în cădere demnitatea şi valoarea umană. Că în această contorsionată redobîndire ideală a realului pierdut, în această căutare a timpului iremediabil pierdut nu se putea renunţa cu totul la poezie, o dovedeşte însăşi viaţa armonioasă urmărită de către stoici: „*Vita sibi concors* este comparabilă cu o capodoperă şi, după cum un sonet fără cusur valorează el singur cît un poem mai lung, viaţa înţeleptului, chiar dacă e scurtă, este aptă să înfăptuiască desăvîrşita identitate dintre raţiunea individuală şi raţiunea universală, din care prima nu e decît o parte" (V, 50).

Pentru Epictet totul nu este decît aparenţă, inclusiv fosta mare tragedie elenă. Tragedia s-a transmutat în viaţa de toate zilele, într-o viaţă fără perspectivă, în care tot ce-i rămîne omului este recuperarea armoniei interioare în cadrul disarmoniei exterioare. „Beţia sobră" stoică e resemnarea. Oedip se va transforma în Marc Aureliu, singura operă demnă de construit va fi chiar viaţa unui demn împărat în aşteptarea sfîrşitului. Arta se refugiază în personalitate, personalitatea devine însă din ce în ce mai abstractă în raport cu moartea iminentă. Astfel moare epoca elenistică, cedîndu-şi locul epocii următoare. Tot ce mai putea spera era să moară frumos.

DIALECTICA TRADIŢIE—INOVAŢIE ŞI DEVENIREA SPECIFICĂ A CREAŢIEI SOCIALE

DE

TRAIAN DINOREL STĂNCIULESCU

Definind veriga de legătură a tuturor manifestărilor, materiale şi spirituale, ale oamenilor, ni se pare firesc să încercăm a răspunde la întrebarea: ce determinism intim asigură *selectarea, obiectivarea şi permanentizarea* funcţională a valorilor create de omenire de la începutul istoriei sale şi pînă astăzi?

Raportîndu-ne la ideea de *conţinut*, am definit devenirea socială a creaţiei prin intermediul conceptului de *continuum TI* (tradiţie-inovaţie)[1]. Suprapus procesului de înlănţuire specifică, legică, a tradiţiei cu inovaţia, a vechiului cu noul, acesta structurează prin dialectica sa dimensiunile de esenţă ale genezei socio-istorice a umanităţii. Raportat la ideea de *formă*, continuum-ul TI defineşte mecanismul bio-psiho-social generic ce favorizează naşterea, conservarea şi transmiterea prin timp a capacităţii de creaţie individuală şi colectivă, suport unic al devenirii sociale. Interpretarea din dublă perspectivă (conţinut-formă) a conceptului de continuum

[1] Vezi T. D. Stănciulescu, *Dinamica raporturilor tradiţie—inovaţie în creaţia umană* (Schiţă pentru un model axiologic), în „Revista de filozofie", nr. 2/1981, p. 192.

TI permite asocierea sa unei legi fundamentale a evoluției civilizației și culturii : *legea continuității prin dezvoltare ascensională*. Urmărind dialectica acestei evoluții, vom analiza, pe rînd, interferențele ei cu tradiția, cu inovația, pentru a le sintetiza, apoi, într-o viziune unică, integratoare.

TRADIȚIE ȘI DEVENIRE SOCIALĂ

Nu este nici o exagerare în a afirma că dăinuirea omului prin timp presupune un cîștig esențial în lupta sa cu natura : capacitatea de a transmite urmașilor moștenirea experienței acumulată pe altă cale decît cea genetică. Și, milenii de-a rîndul, el a făcut acest lucru prin obiceiuri, prin tradiție [2].

Apropiind lanțurile operatorii ale tradiției de cele ale geneticii, Petre Andrei observa îndreptățit că „obiceiul seamănă cu instinctul, deoarece este moștenit de la înaintași și întocmai ca la instinct, nici în obicei nu există de cele mai multe ori conștiința scopului căruia i-a servit el"[3]. Afirmația trebuie înțeleasă, totuși, în cadrul anumitor limite. Dacă obiceiul, tradiția, ar fi doar o preluare apriorică, necritică, neconștientizată, formală și obligatorie, omul ar fi pur și simplu lipsit de posibilitatea ieșirii din cadrul unor tipare imuabile, ar deveni sclavul tradiționalismului conservator. Lucrurile nu stau însă așa. Dacă „ieșirea" din limitele geneticului este o anomalie, „ieșirea" din limitele tradiționalului corespunde unui comportament normal, specific firii omenești : aspirația spre nou, spre inovație.

Din această perspectivă, tradiția trebuie înțeleasă ca *sinteză valorică* a evoluției umane pînă la un anumit moment istoric, precum și ca *fundament-cadru* pentru un proces de evoluție viitoare, care să prelungească pînă departe experiența umanității, pornind de la sistemul de valori existente, stabilizate deja în timp. Intrînd astfel într-un raport direct de înlănțuire cu noul, tradiția dobîndește o *dimensiune dialectică*, dinamică. Ignorînd totuși dinamica devenirii sociale, în anumite împrejurări istorice omul preferă să se cantoneze doar în limitele vechiului, ale unei tradiții greșit înțelese. Să încercăm a explica de ce, pornind de la următoarea explicație : patrimoniul tradițional nu include în sine *orice* realizare umană, materială sau spirituală, ci numai pe acelea trecute critic și selectiv prin filtrul social al timpului. Odată verificate, manifestările particulare se încorporează generalului, se obiectivează, se înscriu în tradiție.

Calitatea tradiției de a fi obiectivă, de a cristaliza experiența generațiilor trecute în obiceiuri, norme și măsuri verificate practic, creează — într-un context istoric dat — impresia suprapunerii ei cu un *model comportamental optim*, cu modelul social „ideal", pentru un domeniu sau altul al realității sociale. Amplificată la maximum de tendința unor grupuri umane de a menține nemodificată o anumită stare de lucruri, această

---

[2] Distincția pe care o facem între tradiție și obicei este similară aceleia dintre întreg și parte. Dacă obiceiul reprezintă fenomenul psiho-social relativ stabil, dar limitat în timp, care impune aplicarea repetitivă a unora și acelorași formule într-un domeniu particular de creație, tradiția definește procesul generic ce asigură continuitatea și permanența creației sociale în ansamblu.

[3] P. Andrei, *Opere sociologice*, vol. III, București, Edit. Academiei, 1978, p. 327.

impresie facilitează poziția neieșirii din limitele modelului considerat a fi perfect, deci imuabil. Astfel exagerată, deformat interpretată prin prisma intereselor particulare, obiectivitatea tradiției devine *conservatoristă*, transformîndu-se dintr-un factor al progresului, într-o frînă a sa.

Din fericire, folosirea tradiției împotriva propriei sale meniri — aceea de a fi generatoare a noului — nu poate fi permanentizată. În mod firesc se naște tendința de a depăși modelul instituționalizat prin tradiție, devenit incompatibil cu prezentul, se naște deci starea „conflictuală" necesară apariției oricărei inovații.

Prin urmare, tradiționalismul presupune deopotrivă o *absolutizare a obiectivității tradiției*, precum și o *polarizare a subiectivității grupurilor umane*. Mai mult chiar, așa cum observă Ion Pascadi, el dobîndește „atît o funcție conservatoare, cît și una profund progresistă, pentru că *sugerează căi posibile de urmat* (s.n.). Regăsim și aici dialectica raportului continuității cu discontinuitatea"[4].

În spiritul acestei viziuni, funcția tradiției de a fi sinteză a creațiilor unei culturi și de a le face cunoscute indicînd un model demn de urmat, dobîndește o nouă calitate : aceea de a jalona direcțiile unei posibile evoluții viitoare, de a jalona structurile unei dezvoltări în perspectivă. Noua calitate definește în fond o nouă dimensiune a tradiției : *dimensiunea sociologică*. Prezentul devine astfel inteligibil nu numai ca proiecție asupra trecutului, ci și ca proiecție asupra viitorului.

Am sugerat pînă acum modalitatea în care tradiția, *obiectivul*, pot să influențeze comportamentul uman, *subiectivul*, conform tiparelor prestabilite în timp. Să nu uităm însă că existența umană o precede pe cea a tradiției. Omul a creat tradiția pentru ca mai apoi aceasta să-l creeze pe om, ajutîndu-l să urce treptele civilizației și ale culturii.

Stabilirea unei relații de determinare reciprocă, biunivocă, îl definește pe om ca *„purtător activ al tradiției"*. La rîndul ei, tradiția se definește ca *„purtător de valori"* culturale, ideologice, etice, psihologice etc. „mesager al semnificațiilor vitale ale experienței unei colectivități sociale, luînd forme de reguli scrise sau nescrise, instituționalizate sau neinstituționalizate, cu imensă influență în actul de socializare a indivizilor"[5].

Suport fizic, purtător de valori trecute, dar în același timp și creator al lor, omul își stabilește *psihologic* poziția în relația sa cu tradiția. Raportată la om prin această prismă, tradiția se definește ca „acțiune performată, ca tipare psihice elaborate de generațiile precedente pe care indivizii și le însușesc și se modelează după ele"[6]. Iată de ce apare firească preocuparea dezvăluirii aspectelor definitorii ale raportului om-tradiție, subiectiv-obiectiv.

Explicînd fenomenul „tradiționalism", am văzut că firea umană permite individului să *hipertrofieze* valoarea unei tradiții, să o instituționalizeze formal sau informal într-un model comportamental „ideal". Aceasta nu-i permite să o identifice însă cu *legea obiectivă*, menită prin natura ei să rămînă constantă, imuabilă, pe tot parcursul existenței sale.

---

[4] I. Pascadi, *Artă și civilizație*, București, Edit. Meridiane, 1976, p. 28.

[5] P. Pînzaru, *Convingeri filozofice*, București, Edit. Albatros, 1972, p. 258.

[6] M. Ralea, T. Herseni, *Introducere în psihologia socială*, București, Edit. științifică, 1966, p. 295.

În aceste împrejurări, omul, ignorînd parcă devenirea socială, suprapune tradiția unei *legi subiective*, instituită de el, pentru el, căreia nu-i mai acordă însă deloc atributul schimbării. Contrar acestei poziții, labilitatea firii umane permite individului *hipotrofierea* valorii tradiției, căreia i se minimalizează, neglijează sau neagă chiar orice semnificație. În ciuda tuturor manifestărilor de această natură, afirmăm că *tradiția poate fi ignorată, dar nu „distrusă"*. Avînd un grad mai mare sau mai mic de generanță, orice tradiție este virtual aptă de a fi redescoperită, revalorizată în contextul unor noi realități sociale.

Închise în limitele universului uman, tradițiile își păstrează de milenii esența, evoluînd oscilatoriu, dar necontenit, în cadrul acelorași extreme asimptotice : *legea* (obiectivă) și *pieirea*. La rîndul său, omul, neputînd depăși granițele propriului univers, se vede constrîns să-și clădească existența bizuindu-se pe structurile constructive ale tradiției. Ignorarea lor este la fel de nefirească precum mărginirea la ele.

În consecință, stabilirea unui real echilibru între utilizarea valorilor tradiției și tentativa permanentei lor îmbogățiri prin cultivarea „neliniștii euristice" ce precede noul, iată modalitatea unică de a lega ceea ce a fost de ceea ce este, ceea ce este de ceea ce va fi.

INOVAȚIE ȘI DEVENIRE SOCIALĂ

Din punct de vedere filozofic, inovația, noul, apare ca o încununare a mișcării sociale, a dezvoltării tradiției, ca un rezultat firesc al legii continuității. Expresia inițiativei și puterii de creație a fiecărei generații în parte, *inovația reprezintă negarea dialectică a tradiției*, reprezintă *revoluția*. Ontologic, „negarea tradiției" trebuie înțeleasă ca depășire stadială, ca salt calitativ în cadrul unei evoluții și nu ca renunțare definitivă la ceea ce trecutul a obiectivat în timp ca valoare. Sub veșmîntul nou al inovației, tradiția devine „potențial de dezvoltare", pulsînd și născînd permanent premisele negării, ale saltului.

Putem vorbi despre integrarea unor tradiții în realitățile prezentului, despre „tradițiile noi" fără ca ele să fie și inovații. Inovația presupune mutație calitativă în formă și în conținut, presupune schimbare. Din punctul de vedere al *formei*, aceasta apare ca un proces legic al continuității sociale, proces conștient, deliberat, de instalare și utilizare a unei schimbări. Din punctul de vedere al *conținutului*, inovația trebuie să aducă ceva nou și diferit față de suma creațiilor trecute, a valorilor tradiționale cunoscute pînă la ea, pe care cu necesitate dialectică le devansează. Inovația se definește deci ca o ultimă verigă a unui lanț de negări succesive, o ultimă verigă a tradiției. Reciproc spus, tradiția „însumează un număr de evoluții (inovații) asimilate".

Stabilit prin viziune creatoare asupra tradiției, sensul progresului este în permanență concretizat prin implicația efectivă a inovației. Succesiunea tradiție-inovație se definește la nivelul conștiinței umane printr-o tendință proprie omului și numai lui : *tendința autodepășirii*. Dominanta personalității umane, aspirația spre nou, spre mai nou, reprezintă cauza inovației, a devenirii sociale, în fond.

Apropierea tradiției de instinct, de ereditate (P. Andrei), ne permite asocierea inovației cu *variabilitatea*. După cum „ereditatea devine factor al evoluției numai în raport cu variabilitatea — consideră Simion Ghiță — tot astfel și tradițiile constituie un factor de progres numai în raport cu inovația"[7].

Mocnind latent în sînul tradiției, aspirația propriei depășiri nu este însă determinanta suficientă a inovației. Se face necesară și existența unor tipare sociale noi, a unui cadru social istoric favorabil transformării aspirației în realitate. Raportîndu-ne permanent la contextul social, ne propunem să desprindem pozițiile concrete ale individului, ale grupului de indivizi, față de inovație, față de interferența ei cu tradiția.

Pornind de la premisa că inovația reprezintă singura treaptă posibilă spre progres, partizanii fanatici ai noului fac din ea valoarea supremă. În opoziție cu conservatorismul tradiționalist, modernismul neagă de regulă valoarea trecutului, care este privit ca steril, depășit și retrograd, ca o stavilă în fața afirmării unor noi realități. Se proclamă, în consecință, un principiu fundamental: *principiul originalității absolute*. Or, așa cum îndreptățit afirmă Titu Popescu, „unicitatea ambițioasă, bizarul, structurile formale, stridente, nu mai au acea garanție a valorii, pe care numai spiritul sănătos al tradiției îl poate asigura"[8]. Așadar, tendința de excesivă originalitate a făcut ca, în anumite momente ale istoriei, sfera valorilor să fie subordonată modificărilor din lumea socială, ceea ce inevitabil a condus la contestarea permanențelor tradiției. Oricît de radicală ar fi o „revoluție", ea nu se poate consolida decît în prezența unor structuri tradiționale, altminteri fiind alterat însuși sensul pozitiv al dezvoltării sociale. Acesta poate fi afectat nu numai de ruptura declarată dintre tradiție și inovație, ci și de maniera nepotrivită în care noul este integrat vechiului.

Nefiresc introdusă în matca tradiției, fără o legătură organică cu aceasta, inovația poate provoca dezechilibru acolo unde pînă atunci domnise echilibrul. Implantat și menținut forțat în limitele tradiționalului, noul copleșește vechiul, autenticul, originalul. Se creează astfel premisele unei viitoare *„tradiții fără de tradiție"*. Nimic mai fără de trecut ca aceasta, nimic mai lipsit de adevăr și de viață. Acesta este pericolul fundamental al necunoașterii raporturilor reale dintre nou și vechi, pericolul rupturii dintre tradiție și inovație.

Un fapt care poate pricinui ruperea calitativă a inovației de tradiție este *cantonarea în subiectivism*, prin supraaprecierea noului, în ciuda faptului că acestuia îi lipsește deplina verificare practică. Dacă tradiția, trecută prin filtrul selectiv al timpului, și-a cîștigat calitatea de a fi obiectivă, nu același lucru se poate spune și despre inovație. Atributul oricărei inovații este „noutatea", calitatea ei de a fi temporal recentă[9]. Această

---

[7] S. Ghiță, *Aspecte istorico-metodologice ale gîndirii filosofice și științifice*, București, Edit. științifică și encicl., 1976, p. 14.

[8] T. Popescu, *Specificul național în doctrinele estetice românești*, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1977, p. 54.

[9] În acest context, spunînd „noutate" ne gîndim la calitatea inovației de a reprezenta o valoare inedită, temporal ultimă. Adesea se confundă „noutatea opticii" prin care este privit un obiect, cu obiectul însuși. Aducînd în prezent o tradiție și privind-o „răsturnat", de pildă, nu înseamnă că am realizat o inovație, ci că am schimbat doar optica de a o privi pe cea veche, tradițională.

calitate o privează însă de o dimensiune esențială : aceea a obiectivității. Neputînd fi verificată pe deplin, din punct de vedere valoric, decît de scurgerea timpului, inovația nu se înscrie de la început în sfera valorilor generale, obiective ale omenirii, ci rămîne cuprinsă încă în sfera celor particulare, subiective. Astfel, ea nu poate să dobîndească funcția normativă pe care am recunoscut-o tradiției, decît în momentul cînd temporal i s-a verificat obiectivitatea. Aceasta se întîmplă de obicei tîrziu, atunci cînd inovația trece în tradiție. Folosind termenii dialecticii hegeliene, am putea identifica acest proces cu o *„întoarcere a vechiului în sine"*, după trecerea sa prin momentul calitativ superior al noului.

Raportîndu-ne la contextul social-istoric, ne propunem, în cele ce urmează, să descifrăm aspectele definitorii ale dialecticii tradiție-inovație.

TRADIȚIE-INOVAȚIE ȘI DEVENIRE SOCIALĂ

În funcție de modalitatea realizării saltului dinspre tradiție spre inovație, distingem două tipuri de *treceri* :

1. *Treceri lente* care presupun acumulări cantitative minore, încete, dar continui. Salturile calitative nu sînt spectaculoase, dar ameliorează continuu sistemul de tradiții cu elemente de *noutate*[10]. Ele se desfășoară, de obicei, în condițiile unei slabe presiuni din partea societății, datorită existenței unui relativ echilibru între fenomenele sociale antagonice. Este starea care caracterizează îndeobște perioada cuprinsă între două mari schimbări sociale, stare pe care o vom numi *„evolutivă"*. Inovațiile corespunzătoare acestei stări se caracterizează prin autonomie parțială, prin grad de utilizare și remanență relativ scăzut[11].

2. *Treceri bruște*, spontane, caracterizate prin asimilări cantitative rapide, semnificative în conținut, și salturi calitative explozive, modificînd esențial sistemul de valori tradiționale. Este starea tensională critică, conflictuală, a marilor schimbări sociale, stare căreia îi vom spune *„revolutivă"*. Este starea care definește inovațiile cu maximă autonomie, totale avînd un grad maxim de remanență și utilizare, inovațiile care prin valoarea lor se suprapun „momentelor prime", de debut, a oricărui lanț de creații înrudite.

Lente sau bruște, definite de stări evolutive sau revolutive, trecerile tradiției spre inovație își împletesc mișcarea într-o suită ascendentă de idealuri ordonate convergent, în funcție de mersul general al istoriei. Contribuind egal la stabilirea uneia și aceleiași construcții arhitecturale,

---

[10] Se impune să facem distincția între *inovație* și *noutate* (înțeleasă într-un sens diferit de cel utilizat înainte) : orice inovație implică o noutate, dar nu orice noutate implică o inovație. Noutatea reprezintă, în fond, acumularea cantitativă care conduce spre saltul calitativ presupus de inovație. Lanțul acumulat al tuturor noutăților definește astfel inovația însăși.

[11] Gradul de autonomie, de utilizare și remanență reprezintă constantele valorice ce permit aprecierea calitativă a unei inovații, definindu-se astfel (vezi T. D. Stănciulescu, *op. cit.*) : *autonomia* reprezintă capacitatea inovației de a avea un grad mai mare sau mai mic de nou, de inedit, în raport cu tradiția; *utilitatea* reprezintă capacitatea inovației de a avea o sferă de aplicabilitate mai largă sau mai restrînsă, în funcție de mulțimea și complexitatea sectoarelor de activitate în care se implică; *remanența* reprezintă calitatea inovației de a-și menține un timp cît mai îndelungat, în stare funcțională, structura inițială.

aceea a ascensiunii umane, tradiția și inovația pot fi asemănate cu „*infrastructura*", respectiv cu „*suprastructura*"[12] edificiului la care conlucrează.

Stabilirea unei relații de interdependență între tradiție și inovație nu trebuie concepută simplist, ca „relație între un *determinant* și *determinat*, dar nici ca *relație antinomică* (s.n.), în care inovația să se opună tradiției ca structură spirituală și ca sistem de procedee și elemente formale în întregime și radical înnoite"[13]. Asigurînd evoluția omului și a spațiului său social, continuum-ul TI reprezintă determinarea concretă a unui nedefinit șir de tradiții și inovații. Evoluția generală se suprapune astfel unei continui înlănțuiri de evoluții particulare dinspre tradiție spre inovație, dinspre inovație spre tradiție, în care *factorul motrice* și, totodată, *factorul suport* al mișcării îl reprezintă omul, conștiința umană.

Suprapunîndu-se așadar, spațiul social-istoric al trecutului, *tradiția definește condiția inovației*. Ruptura *aspirație-realitate*, decalajul dintre proiecția conștientă asupra viitorului și situația concretă a prezentului, reprezintă însă *cauza* ei. Intensitatea apariției unei inovații, a gradului său de autonomie, în ultimă instanță (I_{inov}) este direct proporțională cu intensitatea cauzei determinante, cu intensitatea diferenței de potențial dintre aspirație și realitate (Δ_{A-R}). Rezultă formula : $I_{inov} \cong \Delta_{A-R}$ = ASPIRAȚIE — REALITATE din care putem deduce că autonomia inovației este cu atît mai mare cu cît aspirația este mai „puternică", iar realitatea mai „slabă".

Dacă am face identificările : *aspirație* = *necesitate*, *realitate* = *rezistență* am regăsi formula enunțată de A.M. Huberman : INOVAȚIE = = NECESITATE — REZISTENȚĂ, din care rezultă clar o dimensiune relativ conservatoare a realității.

Perioada stărilor evolutive corespunde unei slabe diferențe de potențial ($\Delta_{A-R} \to 0$: necesitate de concretizare a aspirației mică, rezistență la schimbarea realității mare), spre deosebire de perioada stărilor revolutive, în care ea crește foarte mult ($\Delta_{A-R} \to 1$: necesitate de realizare a aspirației mare, rezistența realității la schimbare relativ mică). Împletite în viziunea creatoare a omului, condiții și cauze devin factorii necesari și suficienți ai generării noului, ai promovării inovației, ai promovării progresului. Complexul tensional cauză-efect definește astfel esența dialectică a conceptului de continuum TI.

Dintr-o perspectivă sintetică, generalizatoare, propunem următoarea schemă a devenirii continuum-ului tradiție-inovație așa cum reiese din figura 1.

În mod obișnuit, noul apare la suprafața vechiului prin evoluția internă a structurilor sale. Aceasta este ipoteza pe care am luat-o în considerare la definirea conceptului de continuum TI. Dialectica tradiție-inovație nu presupune „rupturi" definitive, ireconciliabile între fenomenele de creație aparținînd aceluiași arbore genealogic. Apariția momentelor de discontinuitate (salturile) nu face altceva decît să prelungească, să poten-

---

[12] Accepțiunea celor doi termeni trebuie raportată sferei de limbaj tehnic, în care: *infrastructura* reprezintă acea parte a construcției ascunsă de obicei privirilor, ce asigură însă stabilitatea și rezistența ei (fundație, temelie), iar *suprastructura* reprezintă partea vizibilă a edificiului care asigură utilitatea și funcționalitatea sa.

[13] D. Matei, *Tradiție și inovație în artă*, București, Edit. Academiei, 1971, p. 158.

țeze continuitatea (acumulările calitative și cantitative) în cadrul unui proces unic de devenire.

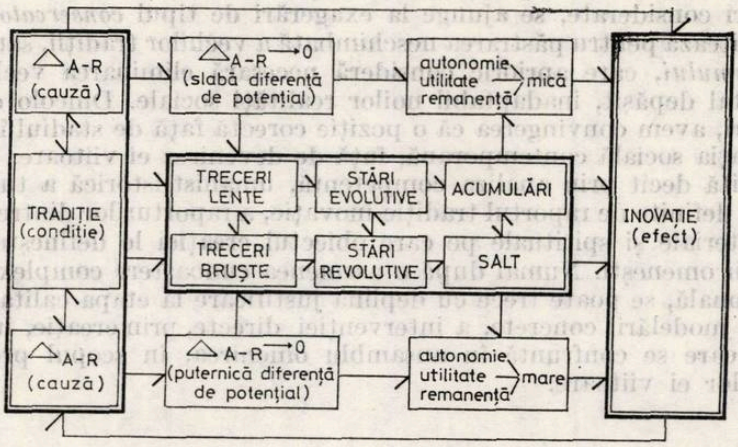


Fig. 1. — Schema dialecticii coentinuum-ului TI.

Cu totul alta este însă situația în cazurile în care inovația este suprapusă tradiției prin implantare din afară. În această ipostază distingem cinci raporturi de principiu ce se pot stabili între tradiție și inovație :

1. În condițiile existenței unor elemente, unor afinități comune, inovația depășește tendințele naturale de respingere, de refuz ale tradiției, pentru a fi asimilată creator structurilor acesteia. *Vechiul acceptă nou;*

2. Dovedindu-se incompatibil cu vechiul, căruia formal i-a fost suprapus, și neputîndu-se integra lui, noul este pur și simplu eliminat de acesta. *Tradiția refuză inovația;*

3. Nefiresc introdus în matca vechiului, fără o legătură organică cu aceasta, noul, forțat menținut în limitele tradiționalului, îl deformează. *Inovația distruge tradiția;*

4. Prin conținutul său nou, pe deplin adaptat realităților sociale, inovația depășește cu mult formele de exprimare tradițională, devenite anacronice, inutile. *Inovația elimină tradiția;*

5. Capacitatea inovației de a prelua și adapta creator elemente aparținînd tradiției căreia i-a fost suprapusă, reprezintă un ultim raport pe care-l definim. *Noul integrează vechiul.*

În consecință, accepția, refuzul, distrugerea, eliminarea, integrarea reprezintă „atitudini valorice" instituite între nou și vechi în cazul implantării inovației din afara tradiției· Avînd în vedere faptul că în condițiile dezvoltării creatoare a științei interdisciplinare, de graniță, această situație urmează să devină din ce în ce mai frecventă, se impune ca procesului de adaptare corectă, funcțională a noului la vechi să i se acorde cea mai mare tenție. În măsura în care această operație va fi încununată de succes, raezintă însăși măsura valorii creațiilor de mîine.

Pericolele ignorării relațiilor de esență ce se pot institui între nou și vechi, ale rupturii genetice dintre tradiție și inovație, nu sînt deloc neglijabile. Astfel, luîndu-se poziție numai față de unul sau altul din cele cinci raporturi considerate, se ajunge la exagerări de tipul *conservatorismului*, care militează pentru păstrarea neschimbată a vechilor tradiții, sau de tipul *radicalismului*, care aprioric consideră necesară eliminarea vechiului ca fiind total depășit, inadaptabil noilor realități sociale. Dincolo de aceste exagerări, avem convingerea că o poziție corectă față de stadiul în care se află creația socială contemporană, față de devenirea ei viitoare, nu poate fi stabilită decît prin analiza competentă, umanist-istorică a tuturor aspectelor definite de raportul tradiție-inovație, a raporturilor dintre implicațiile materiale și spirituale pe care obiectul creației le definește în viața societății omenești. Numai după o asemenea cunoaștere complexă, multidimensională, se poate trece cu deplină justificare la etapa calitativ superioară a modelării concrete, a intervenției directe, prin creație, în realitățile cu care se confruntă în ansamblu omenirea, în scopul prefigurării realităților ei viitoare.

CONTINUUM *TI* ȘI DEVENIREA SPECIFICĂ A CREAȚIEI

În tiparele spațio-temporalității, comunitățile umane și-au cristalizat realități de viață socială, economică, culturală etc. proprii, specifice. Odată cu dobîndirea conștiinței unității de origine, de neam, de limbă, de credințe, obiceiuri etc., popoarele și-au definit acel „tot psiho-social", cadru atotcuprinzător, obiectivat de trecerea timpului, căruia, într-un cuvînt i-am spus *continuum TI*.

În sens larg, cantitativ-calitativ, vom înțelege prin continuum TI conceptul de maximă generalitate ce înglobează cumulativ totalitatea aspectelor legate de existența, materială și spirituală a comunităților umane, de devenirea lor prin creație. Privită din perspectiva creației, continuum-ul TI se suprapune, așadar, ansamblului de valori realizate de comunitățile etnice de la începuturile lor și pînă în prezent. Astfel definită, dialectica tradiție-inovație trebuie nemijlocit raportată la conceptul de *specific etnic* (național), cu care stabilește raporturi de dependență, a căror natură ne propunem să o stabilim în cele ce urmează[14].

Pornindu-se, cel mai adesea, de la accepțiunea restrînsă, suprastructurală, a tradiției, se afirmă că reflectînd „aspectele înrădăcinate ale concepției despre lume, ale modului și stilului de muncă și de viață ale unui popor", ea intră ca „parte componentă în caracterizarea specificului național"[15]. Din acest punct de vedere, tradiția, și implicit inovația, apar în poziții subordonate, ca factori de caracterizare ai specificului etnic care le-ar determina, în consecință, existența. Sprijinindu-ne pe accepțiunea complexă a continuum-ului TI, înțeles ca participare conștientă la sistemul tuturor valorilor materiale și spirituale istoric constituite în cadrul unei comunități etnice, enunțăm teza unei relații de inversă determinare : *spe-*

[14] Vezi și T. D. Stănciulescu, *Specific și istoricitate în creația umană*, în „Analele Universității « Al. I. Cuza » Iași", secț. filozofie, 1981.

[15] R. Vulcănescu, *Dicționar de etnologie*, București, Edit. Albatros, 1979, p. 254.

cificul nu există decît în și prin intermediul continuum-ului TI. Încercînd să demonstrăm această idee, vom porni de la afirmația cu valoare de axiomă potrivit căreia tradiția, inovația, nu pot fi definite în afara omului, a activității sale creatoare, în afara vieții sociale. Reciproc, conținutul oricărui domeniu particular al existenței sau conștiinței sociale este structurat printr-o nesfîrșită succesiune de manifestări umane inovatorii care, pe măsură ce sînt depășite de timp, se încorporează tradiției. Această constatare ne permite detașarea de poziția ce acordă continuum-ului TI doar *atributul participării* la un sistem de valori sociale, pentru a-i găsi și un suport concret de definiție : *conținutul*, material sau spiritual, al sistemului valoric respectiv. Astfel înțeles, continuum-ul TI ne apare ca fiind procesul lianței complexe dintre ideea de „conținut" și cea de „participare" socială.

Definind atributul ființării efective a tradiției și inovației în cadrul vieții sociale, în tiparele materiei sau ale spiritului, am definit totdată și fundamentul, condiția sine-qua-non a existenței specificului de creație etnică. Generalizînd concluziile particulare, am putea spune că specificul reprezintă fenomenul complex, istoric determinat, ce implică interpretarea autentică și originală a valorilor unei culturi, a unei civilizații spațio-temporal cristalizate și supuse influențelor exterioare (alogene), în scopul pătrunderii lor în universalitate.

Incluzînd aspecte complementare ale uneia și aceleiași culturi naționale, aparținînd în egală măsură trecutului și prezentului, specificul este nemijlocit legat de existența tradiției și inovației. În absența unor manifestări umane cărora să i se suprapună, specificul ar fi o noțiune goală, fără de semnificație, ar fi o „formă fără de conținut". Și, întrucît orice formă de manifestare umană, materială sau spirituală se integrează principiului permanenței și continuității prin dialectica tradiție-inovație, nu ne rămîne decît să conchidem că neraportat la aceasta, specificul nu are sens.

În acest punct al „demonstrației" noastre, demersul logic ne permite formularea unui „*sistem de ecuații*" prin care să raportăm conceptele de „viață socială", „continuum TI", „specific", la *conținutul* și *forma* lor :

1. Continuum-ul TI reprezintă forma de exprimare în timp a conținutului vieții sociale (manifestări materiale și spirituale).

2. Specificul (național) reprezintă o formă a exprimării conținutului continuum-ului TI.

În cadrul sistemului conceput, relației conținut-formă îi vom găsi o dublă condiționare :

a) a conținutului asupra formei *(condiționare primară)* : viața socială condiționează continuum-ul TI, continuum-ul TI condiționează specificul (național) ;

b) a formei asupra conținutului *(condiționare derivată)* : continuum-ul TI influențează viața socială, specificul influențează continuum-ul TI.

Interpretarea acestor interdependențe ne îndreaptă spre următoarele două concluzii :

1. Ca formă de manifestare a unui conținut de tradiții și inovații, specificul a evoluat în paralel cu profilul vieții sociale, al vieții materiale și spirituale, a comunităților etnice. În această accepțiune el poate fi considerat o „expresie directă a existenței umane, ajunse într-un anumit

stadiu de dezvoltare socială"[16]. Este perioada istorică premergătoare consolidării formaţiunilor etnice stabile pe care am putea-o numi a *imanenţei specifice*.

2. Dezvoltarea în conţinut a vieţii sociale a permis în timp cristalizarea specificului în forme stabile, relativ independente de suportul lor de tradiţii şi inovaţii, pe care prin derivaţie a început să le determine, să le influenţeze. Detaşîndu-se de realităţile particulare, cîştigîndu-şi o anumită autonomie faţă de acestea, specificul şi-a cîştigat astfel şi atributul *transcendenţei* sale.

Între cele două dimensiuni ale specificului, imanenţa şi transcendenţa, s-a stabilit în timp o relaţie de echilibru, cea dintîi, concretă subiectivă, fiinţînd ca formă a celei de a doua, abstractă, obiectivă. Aceste ultime consideraţii definesc, în fond, poziţia noastră asupra problemei propuse iniţial spre rezolvare: aceea a raporturilor dintre continuum-ul TI şi specificul creaţiei etnice. Diferenţa de nuanţă dintre: „a condiţiona" şi „a influenţa" indică tocmai diferenţa de intensitate şi sens a interdependenţelor continuum-ului TI cu specificul: ambii termeni apar activi, dar cel dintîi este primordial în raport cu cel de-al doilea. Statuarea acestei relaţii s-a realizat în contextul unei evoluţii lente a specificului (care nu

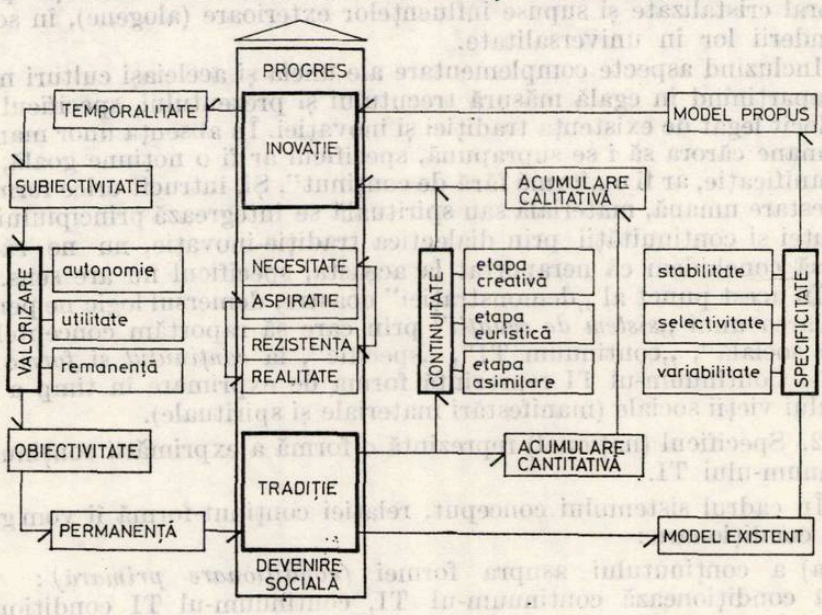


Fig. 2. — Schema conceptual-funcţională a continuum-ului TI.

este aşadar imuabil), în paralel cu îmbogăţirea în formă şi conţinut a vieţii sociale. Prin urmare, tentativa de exprimare prin creaţie a specificului etnic „presupune, deopotrivă, dezvoltarea şi îmbogăţirea tradiţiilor celor mai înaintate şi punerea pregnant în relief a fizionomiei spirituale a întregului popor"[17]. Putem afirma deci, că *bogăţia conţinutului* (viaţă

[16] A. Gavrilă, *Conceptul de specific naţional*, în „Rev. de filoz.", nr. 8/1969.
[17] T. Popescu, *op. cit.*, p. 35.

socială, continuum TI) *implică bogăția formelor de exprimare* (specificul) *și invers*. „Tradiția nu participă la constituirea specificului național printr-un raport imuabil și atemporal, ci pe baza unei *istoricități selective*"[18]. Această istoricitate în care specificul apare ca aspectul cel mai rezistent al continuum-ului TI, subliniază încă o dată „beneficiul culturilor cu un trecut mai lung decît cele cu origini mai apropiate". Viabilitatea specificului de creație a acestora rezultă din obiectivitatea istorică a existenței lor naționale. Caracterul concret istoric al specificului, devenirea sa permanentă în funcție de particularitățile epocii și vieții naționale, constituie dimensiuni ce îi conferă un rol privilegiat în procesul de valorificare a tradițiilor prin intermediul creațiilor novatoare, originale, în procesul de angajare a acestora în schimbul universal de valori. O tradiție, o inovație, nu poate dobîndi maximum de recunoaștere generală decît în clipa cînd potențează specific sensibilitatea unui întreg popor, a unei întregi națiuni. Iată de ce înțelegerea și respectarea raporturilor reale ce se stabilesc între tradiție, inovație și specific în limitele dezvoltării vieții sociale, constituie modalitatea unică de potențare a progresului național și, în egală măsură, a celui general uman.

Magyar filozofiai szemle

(R. P. Ungară)

Nr. 1/1981

Din sumar : MARIA MAKAI, Contribuții la critica teoriei „cezurii" în economia politică a lui Marx. (I) ; JÓZSEF CZIJÁK, Reformă sau revoluție ? ; ERVIN ROZSNYAI, Despre reflectarea ideologică a necesității exterioare incontrolabile ; IMRE TUBA, Rolul lui Fr. W. Nietzsche în nașterea axiologiei ; PAULIN J. HOUNTONYI (Africa, Benin), Ce poate filozofia ? ; GRASSL WOLFGANG (Graz), Ce sînt conceptele deschise ? ; BARRY SMITH (Anglia), Filozofia austriacă și filozofia ungară : despre logica lui Wittgemstein și cea a lui Akos Pauler.

Nr. 2/1981

Din sumar : BERTALAN PETHÖ, Bartók ; KRISTÓF NYIRI, Wittgenstein 1929—1931 : Întoarcerea (La Cambridge) ; MARIA MAKAI, Contribuții la critica teoriei „cezurii" în economia politică a lui Marx. (II) ; GYÖRGY LISSAK, Dubla reflectare în design ; JÓZSEF SELMECZI, „Lenin ca gînditor politic". În legătură cu sesiunea celui de-al XI-lea Congres mondial al Societății Internaționale de Politologie.

[18] T. Popescu, *Necesitatea esteticii*, Facla, 1979, p. 27.

Filosofia

(Italia)

Fasc. I/1981

Din sumar : AUGUSTO GUZZO, Individul şi societatea ; UGO M. UGAZIO, Voinţa în metafizică : Heidegger şi Schopenhauer ; UMBERTO REGINA, Omul, Dumnezeu şi salvarea adevărului ; SILVIA MARZANO, Jaspers despre Heidegger ; MARZIO PINOTTINI, Alegoria şi simbolul.

Fasc. II/1981

Din sumar : GIUSEPPE RICONDA, Filozofia lui Horkheimer în perioada ultimă : *Notizen* (1950—1969) ; MARCELLO PERA, Copernic şi realismul (cu privire la ediţia italiană a *Operelor* lui Copernic) ; CARLO BORGHERO, Pironismul istoric, tradiţia romană şi teoria cunoaşterii istorice într-o dezbateredin secolul al XVII-lea ; AUGUSTO GUZZO, Existenţă şi coexistenţă ; MARINA MANFREDO, Spontaneitate, fermitate, caracter. Experienţe de viaţă etică şi de educaţie ; LIVIO BOTTANI, Probleme ale hermeneuticii textuale ; AUGUSTO GUZZO, În amintirea lui Emilio Bocca.

Fasc. III/1981

Din sumar : AUGUSTO GUZZO, Dreptul de a avea drepturi ; ANTONIO CORSANO, Torquato Tasso între filozofie şi credinţă ; ANTONELLA FILIPPI, De la Aristotel la tragedia franceză a secolului al XVII-lea. Estetica în opera teoreticienilor de la începutul secolului ; VALERIO MEATTINI, Raţiune şi filozofie la Piero Martinetti ; KRYSTINA JAWORSKA, Premisa realistă în opera lui Tatarkiewicz ; MARGHERITA KAPUT, Raţiune şi existenţă în opera lui Franz Kafka ; GIULIANA CAVALLO, Congresul Kant. Main (4—8 aprilie 1981).

PROBLEME ALE EDUCAȚIEI ATEISTE ȘI ISTORIEI RELIGIILOR

DE LA MIT LA FILOZOFIE

DE

GH. VLĂDUȚESCU

Încă Aristotel găsea că „descoperirea științelor pure... s-a înfăptuit mai întîi în țările unde oamenii aveau destul timp liber la îndemînă"[1]. Dar oamenii își explicau sau încercau să-și explice lumea și înainte de a face „știință pură" : filozofie sau matematică. Altfel n-ar fi putut deodată, miraculos, să se întrebe pe sine și lucrurile privitor la ce va fi fost la început, la ce stă dedesubtul curgerii fără odihnă a formelor și la ce se petrece în ascunzișurile oricărei alcătuiri. Oamenii nu încep să gîndească din secolul al VII-lea încoace, de vreme ce, ei, și mai înainte, cultivau pămîntul, călătoreau pe mări sau de-a lungul marilor fluvii, meșterau unelte, arme, podoabe. Toate acestea îi vor fi determinat să știe să măsoare, să știe să se orienteze după astre, să afle tainele pietrei, bronzului sau fierului pentru a trece mineralul înform în plug, în topor, în seceră.

O aritmetică, o geometrie, o medicină, o astronomie se află și înainte de constituirea lor ca atare. Asemenea și filozofia, pentru că „și iubitorul de mituri e oarecum un filozof"[2].

Modernizare a mitului sau împingere înapoi, în timp, a filozofiei? Nici una, nici alta, doar stabilirea continuității dintre două momente ale aceleiași istorii. Miturile originare, un mod de asumare și de reconstrucție a lumii, concentrează o experiență determinată și proiectează o explicație. Ele sînt conștiința epocii, ca filozofia apoi. De aceea ele „cîntă precum capul retezat al lui Orfeu chiar în ceasul morții, chiar și din depărtare"[3].

Paradoxal, în critica distructivă a mitului poziția abstract-raționalistă se întîlnește cu cea religioasă, amîndouă socotindu-l „poveste mincinoasă". Dar dacă nu este „poveste mincinoasă", o vocabulă sub care „unii plasează ceea ce nu s-a văzut niciodată (un licorn), ceea ce li se pare imposibil (reînvierea lui Hristos)" sau „iluziile (aparițiile Fatimei) sau imposturile (dansurile ploii)"[4], mitul nu este nici forma ideală de asumare a lumii.

Alternativa a putut să fie depășită numai prin deschiderea mai multor perspective asupra mitului, așa cum polivalența sa funcțională o impunea, pentru că numai astfel s-au pus bazele unei cercetări diferențiate, concrete.

---

[1] Aristotel, *Metafizica*, A, 1, 981 b.

[2] *Ibidem*, A, 2, 982 b.

[3] Karl Kerényi, *Despre origine și întemeiere în mitologie*, în „Secolul 20", 2 — 3, 1978, p. 79.

[4] Jean Charles Pichon, *Histoire des mythes*, Paris, Payot, 1971, p. 5.

Rev. filoz., XXVIII, 5, p. 553—578, București, 1981

Mitul vorbește altfel istoricului religiilor și altfel istoricului filozofiei; antropologul deslușește sensuri cu mare încărcătură de informație acolo unde cei dintîi nu văd nimic, folcloristul are și el limbajul său și luminează fațete lăsate de alții în umbră.

S-ar părea că o asemenea specializare ucide mitul, supunîndu-l unei operațiuni de tăiere în felii. Riscul există și nu o dată s-a și ajuns la acaparare pentru filozofie sau pentru religie, chiar pentru știință, a mitului, cam ca într-un război de cucerire. Cînd s-a procedat astfel, de fiecare dată reducționist și fragmentarizant, mitul și-a pierdut organicitatea și polimorfismul dinamic, marea lui virtute de a fi, cum preferă Mircea Eliade să-i spună, „vivant".

Reducționismul accidental nu compromite însă metoda, multiplele perspective deschise putînd, fiecare, și toate la un loc, apoi, să circumscrie exact universul mitului și să-l exploreze pînă la desfacerea ultimei taine. Așadar, prima regulă a metodei este ca fiecare în parte să proiecteze lumina sa asupra mitului, să pună accentul pe ceea ce are valoare pentru sine, iar a doua este restituirea pentru sinteză.

Mitul nu se mai poate cerceta altfel decît interdisciplinar, ceea ce presupune integrarea rezultatelor după investigațiile particulare.

S-ar putea veni cu întîmpinarea : pe lîngă istoricul religiilor, istoricul filozofiei sau istoricul culturii, pe lîngă antropolog și folclorist ar mai trebui în acest caz, un fel de, așa-zicînd, metamitolog, care să-și asume sarcina într-o primă instanță, de a fi o bancă de informații și apoi de a fi un calculator care să pună în ordine, să evalueze, să refacă întregul. Întîmpinarea, prezumtivă doar, fie și din motive retorice, cade pentru că o *ars combinatoria* n-ar fi posibilă fără riscul eclectismului. Sinteza, deci reconstituirea întregului, intr ă în condiția fiecărei cercetări și de înfăptuirea ei depinde, în mare parte, șansa ei de adevăr. Istoricul religiilor, bunăoară, dacă rămîne la hermeneutica religioasă și nu se confruntă cu interpretările istoricului filozofiei, istoricului culturii, antropologului etc. și nu le integrează în sistemul său, riscă sărăcirea prin reducerea mitului la un singur aspect. Asemenea și ceilalți.

Tocmai pentru că este „o realitate culturală care nu poate fi abordată și interpretată decît din perspective multiple și complementare"[5], mitul cere convergență și nu înaintare în paralel, deschidere și nu închidere. De aceea, istoricul religiilor trebuie să convină la desacralizarea lui, după cum istoricul filozofiei, aspirînd la autenticitate, este nevoit să-l ia în seamă și ca descriere a irupțiilor „sacrului" (sau ale „supranaturalului",) în lume.

Se înțelege că între o reconstituire și alta va fi deosebire de accent, pentru că din alt punct de vedere valorizează istoricul religiilor și din altul istoricul filozofiei, pentru a rămîne la aceștia doi. Principalul în operațiune este însă *sesizarea valorilor*, ceea ce înseamnă că o perspectivă trebuie să-o întîlnească pe cealaltă. Altfel, ceea ce este valoare pentru una, este nonvaloare pentru alta. Ambele perspective trebuie să fie îndeajuns de critice și de detașate de ele însele încît să urmărească viața mitului, și nu justificarea lor istorică.

Mitul, în sine, este indiferent față de valorizările lui ulterioare, el nefiind imaginat pentru întemeierea cutărei religii sau cutărei filozofii.

---

[5] Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, p. 14.

Cînd a trecut într-o religie sau într-o filozofie și-a pierdut identitatea, încetează de a mai fi ceea ce a fost. Sarcinile lui sînt preluate de noile exerciții ale spiritului și el, în sistemul acestora, cît supraviețuiește, are de îndeplinit roluri auxiliare. Religiile îi folosesc povestea pentru cadrul narativ al doctrinei și, adesea, la fel și filozofiile. „Visul lui Parmenide" nu este numai o metaforă poetică și nu în primul rînd, iar nenumăratele mituri din dialogurile platoniciene nu folosesc doar agrementării lecturii. Ele au rol ceva mai de seamă în arhitectonica operei întemeietorului Academiei, potrivit cu una din funcțiile lor originare, cea cognitiv-explicativă. Anume ele funcționează ca un supleant al conceptului, cînd Platon întîmpina dificultăți în conceptualizare, și servesc desfășurării demonstrației ajutînd depășirea prin eludarea temporară a vreunui impas. Cu deosebire mitul este utilizat de Platon în perioada construirii ipotezei încheiată cu *Statul*, timp în care marele filozof este interesat de elaborarea unui proiect, abia ulterior, în dialogurile de bătrînețe *Theetet*, *Parmenide*, *Sofistul*, supus la probe verificatorii.

Chiar dacă de seamă, rolul este, totuși, auxiliar, fiind subordonat principiilor construcției de tip filozofic. Mitul în noile contexte, filozofice sau religioase, suferă o modelare a substanței, și, pentru a conveni sistemului în care este integrat, i se fac legături diferite de cele originare și primește noi funcții.

Și cu toate acestea, resemnificările ulterioare nu-l îmbogățesc, dimpotrivă, reducîndu-l la o dimensiune sau alta, îi iau complexitatea. Mitul își pierde polivalența primară devenind element pentru o construcție, cînd în viața sa dintîi era el însuși o lume. O lume, adică un sistem, avînd coerență, deci o logică anume. „Sincretismul" care îi este adesea aplicat nu vrea să însemne îmbinare eclectică neprezidată de vreun principiu unificator, pentru că nu este un amestec mai mult sau mai puțin confuz de elemente. Dacă *sincretism* vine de la *syn* (cu) și *kerannun* (a amesteca), etimologia fiind discutată, atunci mitul nu este o realitate culturală sincretică. Asemenea gîndirii magice, el este „un sistem bine articulat", și nu un simplu „început, o schiță, parte a unui tot nerealizat încă".

Ce-i drept, „elementele reflecției mitice se situează întotdeauna la jumătatea drumului dintre percepte și concepte". Lucrează cu *imagini* încă și „imaginea nu poate fi idee, dar ea poate juca rolul de semn, sau mai exact, poate convietui cu ideea într-un semn, iar dacă ideea nu este prezentă, să-i respecte viitorul ei loc și să-i traseze în negativ contururile acestuia". Deși prinsă „în mrejele imaginilor", gîndirea mitică „poate fi încă de pe acum generalizatoare, deci științifică"[6].

Așa stînd lucrurile, dacă din sine au putut porni deopotrivă religia și filozofia, deci două modalități opuse de valorizare a lumii, faptul nu ține de dispunerea eclectică a elementelor sale. Operațiunea de desprindere n-a fost deci mecanică, una, religia, luîndu-și povestea fantastică, iar, alta, filozofia, ideea, sau ceea ce ține locul ei, imaginea, adică. Prin urmare, nu înseamnă că pentru istoricul religiilor prezintă interes numai o parte, iar pentru istoricul filozofiei, cealaltă. Ca atare, în condiția lui originară, mitul este o realitate strînsă în jurul unei valori. Polivalența (sau dacă ne raportăm în continuare la religie și la filozofie, atunci, bivalența lui) este

[6] Cl. Lévi-Strauss, *Gîndirea sălbatică*, București, Edit. științifică, 1970, p. 153, 158, 162.

ca a oricărei opere deschise. Ea este pusă în lumină de valorizările ulterioare, în sensul potențării și izolării unor semnificații altfel solidare. Așadar, polivalența nu este determinație tîrzie, adăugată, ci originară, mitul fiind o explicație a lumii, un limbaj al omului cu lucrurile în care se concentrează o experiență, lămuririle și nelămuririle, intuițiile, încrederea și teama, el este și retragere dar și înaintare, pe scurt, reproduce condiția omului într-un moment anume al istoriei sale, cînd se înțelege, nu era un savant ori un metafizician realist, nici însă numai un *homo religiosus*. Avea cîte ceva din fiecare pentru că prin mit încerca „să explice un anumit lucru, fie cauza unui fenomen natural, fie originea unei instituții sau unei cutume". Fiind „în principal o povestire explicativă (etiologică)", inițial este „un răspuns, provizoriu ce-i drept, dar, în fine, un răspuns la întrebările pe care omul curios să afle cauzele și le punea"[7]. Și cum „știința supremă (filozofia — *n.n.*) se îndeletnicește cu primele cauze și principii"[8], fie și presupunerea lor cu mijloacele și în forma mitului, era *oarecum* filozofică.

Un filozof nu era nici Hesiod, în Grecia veche, nici în India neștiutul autor al *Imnului creației* din *Rig-Veda*, *In fu jing*, străvechea carte chineză „a transformărilor", nu este tratat de metafizică, iar din epopeea sumeriană a creației, *Enuma Elis* (Cînd sus), nu se poate învăța filozofie de școală. Cine însă ar putea, în mod serios, să le conteste valoarea *filozofică* în sine și nu doar pentru filozofie, ca îndeletnicire ulterioară? Sistematizînd mituri, rituri, practici oraculare, *Teogonia*, *Rig-Veda*, *In fu jing*, *Enuma Elis*, *Cartea morților*, *Geneza* biblică sînt mai aproape de „gîndirea mitică" decît de cea filozofică, în conceptul statornicit al acesteia, și poate tocmai de aceea ele și altele asemenea, dimpreună cu întreaga zestre moștenită, alcătuiesc ceea ce s-ar putea numi *protofilozofia*.

Nu putem deslușì exact ce va fi determinat saltul de la mit la *logos*-ul filozofic, nici mecanismul acestuia fără luarea în seamă a antecedentelor ideologice. Fie și negativ — constituirea prin reacție — filozofia și știința sînt datorate istoriei anterioare, pentru că ele se autonomizează nu numai prin construcția propriu-zisă, ci și prin „ruperea *participărilor* universului unic, mitic și precategorial"[9].

Gîndirea mitică, fiindcă premerge celei filozofice, contribuie la nașterea ei, dar mai înainte de aceasta este un sistem de reprezentări și explicații ale oamenilor din epocă. De aceea, fie și ca protofilozofie, este filozofia acestora.

Demonstrația s-ar face mai ușor alegînd dimensiunea anticipativă a mitului, fiind și el operă deschisă. Posibilitatea nu este de neglijat, dar folosită în exclusivitate, în mod inevitabil, prin incompletitudine, nu dă satisfacția cuvenită.

De bună seamă, oricît sînt ale epocii care le produce, reprezentări, explicații își verifică valoarea și prin capacitatea de integrare în adevărurile timpurilor următoare. Dar adevărul lor, mai înainte de a fi al viitorului, este al prezentului. De aceea, primatul trebuie să-l aibă valorizarea din interior, dar, încă o dată, cu grijă statornică pentru ce a rodit.

Dacă mitul închide în sine o protofilozofie, sau este o protofilozofie, se relevă ca atare numai în perspectivă filozofică. Prin urmare, celelalte

---

[7] Alexandre Krappe, *La genèse des mythes*, Paris, Payot, 1938, p. 26.
[8] Aristotel, *Metafizica*, D, 1, 981 b.
[9] Remo Cantoni, *Il pensiero dei primitivi*, Milano, Il Saggiatore, 1963, p. 298.

nu sînt anulate, nici nu li se lasă fragmente, nu numai pentru că nu-l parcelează, dar filozofia nici nu-și ia dreptul de a monopoliza un aspect sau altul, o categorie de mituri sau alta. El este descris și interpretat în totalitatea și în polimorfismul său ca o reconstrucție a lumii potrivită cu mijloacele la îndemînă în epocă.

S-ar putea, deocamdată, obiecta că nu poate fi nici măcar o protofilozofie pentru că nu îndeplinește condițiile de existență ale *iubirii* de înțelepciune, fie ea și primă *(proto)*.

Ce-i drept, *filozofia* este altceva decît *sofia*, deosebirea făcînd-o încă Heraclit, în Grecia. Efesianul vorbește de „bărbați iubitori de înțelepciune" *(filósofoi ándres)* și între ei nu include pe Hesiod, pe Pitagora, pe Xenofan și pe Hecateu pentru că „mulțimea cunoștințelor *(polymatía)* nu te învață să ai minte" (fr. 35, 40 Diels).

Filo-sofia, deși o asumare a lumii și încă a lumii ca totalitate, nu este suma cunoștințelor, un fel de breviar al înțelepciunii. Ea, spre a zice ca Aristotel, are ca obiect ființa ca ființă, este o știință a principiului întemeietor în ordinea naturii și în ordinea umanului. Reflecție asupra lumii și reconstrucție a ei, reflecție asupra omului și reconstrucție a lui, filozofia îndeplinește un rol care absoarbe pe acela de a explica. Folosind o distincție diltheyiană, însă dînd termenilor alte semnificații, am putea vorbi de o depășire a *explicației* în *înțelegere* încă de la începuturile filozofiei. În Grecia, de pildă, Parmenide, marele eleat, apleacă reflecția filozofică asupra condițiilor de inteligibilitate ale principiului, ceea ce înseamnă că ea își mai adaugă o funcție, anume aceea de a fi o înțelegere a raportului subiect-obiect, în terminologie modernă, pentru că filozofia parmenidiană, ca *teorie* a principiului, este tocmai o punere în operă, potrivită cu epoca, a raportului în cauză.

În al doilea rînd, s-ar putea veni cu întîmpinarea că gîndirii mitice îi lipsește aparatul conceptual necesar pentru a fi posibilă ca protofilozofie. Mitul, fiind o povestire, procedează narativ, și nu interpretativ. În loc de concepte dăm de personaje și de situații. Se antropomorfizează intens, prin urmare, dar o condiție de existență a filozofiei este tocmai eliberarea de antropomorfism, sau mai degrabă reducerea lui, căci fără de el „nu se prea poate dura o metafizică"[10].

Iată, în *Enuma Elis*, „Apsu primordialul" și „Tiamat — cea care le-a dat naștere la toți"[11], apa dulce — principiul masculin și apa sărată — principiul feminin sînt elemente și forțe primordiale, dar și personaje într-o narațiune. Comportamentul este uman, ridicat la scară cosmică.

În *In fu jing*, cerul (creatorul), asemenea oamenilor, atinge o sublimă reușită prin perseverență; la fel și pămîntul[12]. Unul născut „prin puterea căldurii", în imnul vedic al creațiunii, este aureolat de dorință, „care a fost cea dintîi emanație a spiritului" *(Rig-Veda*, X, 129). În *Taittirya-Āranyaka*, 1, 23, 1, dorința apare în cugetul lui Prajapati: „Lumea aceasta era numai apă, numai valuri. Singur Prajapati (Creatorul) apăru pe o

---

[10] Lucian Blaga, *Diferențialele divine*, București, Ed. Fundației, 1940, p. 30.

[11] *Enuma Elis*, I, 3, 4 în *Gîndirea asiro-babiloniană în texte*, București, Ed. științifică, 1975.

[12] Yi King, *Le livre des transformations*, I, 1, 2, Paris, Librairie de Medicis, 1973.

frunză de lotus. În cugetul său se ivi dorința: aș vrea să creez această lume"[13].

Teogonia hesiodică, la rîndul ei, este o vastă epopee a lumii care povestește, ceea ce Aristotel constata în genere la mit, întîmplări minunate. Regiunile universului și forțele lui poartă numele și au demnitățile zeilor.

O teogonie numai, s-ar putea spune, de vreme ce întregul poem reface nașterea și întîmplările zeilor.

Firește, avem de-a face cu o *teogonie*, dar mai în adîncime întîlnim o *cosmogonie*. Una se împletește cu cealaltă, alcătuind un tot unitar, de aceea, unde se termină una și unde începe cealaltă este greu și inutil de stabilit. Dar o anume delimitare este, totuși, posibilă, pentru că teogonia servește întrucîtva cosmogonia prin virtuțile ei narative. Ea este aceea care dă formă și încheagă povestirea datorită intensului antropomorfism care o stăpînește. Se poate însă lesne observa că teogonia, în acest caz, deși o expresie nemijlocită și hipertrofiată a antropomorfismului este, în același timp, și o etapă în procesul degradării lui. Căci cosmogonia înveșmîntată de teogonie, fie și fantezistă, este, în principiul ei, o reconstrucție a lumii ca lume. Forma omenească a elementelor și întîmplărilor din univers rămîne în urmă ca și cum ar fi servit doar ca un mijloc pentru om de a scăpa de strînsoarea limitelor lui și de a răzbi într-o zarișe din care să poată contempla cosmosul.

În fine, s-ar mai putea obiecta că mitul, postulînd un început al lumii, în ordine temporală, sau oricum ca act prim într-o serie, evoluează pe un alt plan decît cel al filozofiei, pentru că aceasta originează lumea într-un principiu care este temeiul absolut.

Ce-i drept, se pleacă de la un început care, cel mai adesea, este identificat cu haosul, o stare primară, doar, relativ amorfă. El nu se află în opoziție cu cosmosul, ci în serie cu el, generîndu-l. Dacă ar fi un absolut, nu ar putea să treacă în altceva; or, haosul se cosmotizează.

Principiul încă are ca întîie condiție ilimitarea și indeterminarea; el este absolutul. Așa fiind nu premerge ca un moment altuia și, fiind ilimitat, nu are cum să treacă în altceva, deci să se depășească. Numai din limite se poate ieși, din infinit nu. El generează formele de existență ca pe modurile sale de a fi. Generînd, se autodetermină.

Asemenea obiecții au, se vede, îndreptățirea, nevenind cu nimic șicanator și nefiind formulate în numele unui fel de purism filozofic. Dar oricînd, ridicate abstract, pot să devină mijloace de contestare a legitimității valorizării filozofice a mitului. Pentru vestejirea unei asemenea procedări, analiza din interior va fi întotdeauna, cu deosebire, necesară. Mitul nu este *o iubire de înțelepciune* nici măcar în condiția antică a acesteia; necum în cea a filozofiei în exercițiul ei modern și contemporan. Toate cele trei obiecții posibile semnifică limitele sale interne, deopotrivă materiale (de conținut) și formale.

În epoca lui, și pentru ea, este însă o *filo-sofie*, fiind, deopotrivă, explicație, înțelegere a lumii și atitudine față de ea, pozitivă sau negativă. În mit, ca și într-o filosofemă, pulsează o dublă mișcare umană: de interiorizare a realului și de exteriorizare a omului în ceea ce-l transcende.

---

[13] Theofil Simenschy, *Cultură și filosofie indiană în texte și studii*, București, Ed. științifică și enciclopedică, 1978, vol. I, p. 46, 47, în notă.

De aceea, mitul este rezultat al unui dialog esențial al omului cu lumea, dar mai este și o condiție a dialogului. Absorbție a unei experiențe în explicație și înțelegere, mitul revine la ea pentru a-i spori orizontul și puterea de comprehensiune. El nu reconstruiește pe baza unor constatări anterioare doar, ci determină și noi deschideri. Are, altfel spus, un rol activ în raport cu experiența și, în general, cu viața umană.

Exemplaritatea îndeplinește în cea mai mare măsură acest rol, fiindcă, memorie a umanității, mitul dirijează experiența prezentă și o proiectează pe cea viitoare ca o știință a lumii care, ca orice știință, posedă un sistem de axiome. Revenirea la început, la momentul declanșării și al organizării primare a lumii este echivalentă, păstrînd proporțiile, cu reîntoarcerea metodică la axiome. Sensul reactualizării este slujirea acțiunii pînă și prin dimensiunea sa pedagogică; repetarea este o punere în scenă pentru neinițiați și o reamintire perpetuă pentru a nu se pierde știința adunată de-a lungul timpului.

Că nu se repetă o istorie exemplară, un model al genezei neexistînd, pentru noi, este evident. Este însă acesta un motiv de nesocotire a mitului prin identificarea lui cu o „povestire mincinoasă"? Lucrurile, ce-i drept, n-au stat ca în lumea mirifică a mitului. N-a existat un haos inițial și cosmotizarea nu s-a întîmplat nici prin suflare, nici prin numire, nici datorită opoziției dintre principii care sînt unul: activ, masculin, luminos, determinant și altul receptiv, feminin, tenebros, determinat și uneori, în anume configurații, rău, spre deosebire de primul, benefic.

Să fie, atunci, mitul o imensă eroare și omul, în epocă, adversar al său, pentru că în loc să-și aprindă lumini și le stingea cu fantezia? Mitul nu este o rătăcire tot așa cum nu este nici filozofia la începuturile ei, deși identificarea principiului cu apa, sau aerul, sau focul, sau pămîntul, sau cu toate la un loc și uneori și cu altele n-a primit confirmarea ca adevăr. Și cu toate acestea, nimeni nu spune că istoria filozofiei este o suită de erori.

Construcția narativă a mitului nu are o corespondență în realitate. Este fals că la început nu era decît o stare nedeterminată, sau cvasinedeterminată și nu există nici un temei pentru a admite că lumea s-a născut așa cum și-o imaginau sumerienii, în *Enuma Eliș*, indienii în *Imnul creațiunii*, sau grecii, cu Hesiod, în *Teogonia*. Dar dacă trecem dincolo de narațiune, și trebuie s-o facem dacă vrem să deslușim viața adevărată a mitului, atunci vom avea de contemplat un peisaj mai auster, însă mai bogat, fiind al esențelor. Trebuie, așadar, să căutăm „spiritul, ideea acelor forme, care ca atare sînt mincinoase"; aceasta „trebuie citită și înțeleasă"[14].

Narațiunea servește unei explicații și unei înțelegeri a lumii, tot așa cum cadrul fizicalist (principiul ca formă determinată: apa, aerul etc.) avea să folosească lui Thales, luiAnaximandros, lui Anaximenes, bunăoară, pentru a săvîrși deschiderea metafizică.

Ea poartă motive care alcătuiesc un tot, articulîndu-se subtil și coerent. Primul ca importanță, ocupînd locul central în miturile cosmoantropogonice, este motivul începutului care include deopotrivă momentul

[14] Mihai Eminescu, *Strîngerea literaturii noastre populare*, în *Despre cultură și artă*, Iași, Edit. Junimea, 1970, p. 47.

originar și momentul declanșării procesului cosmotizant. Fie că este vorba în cea mai mare măsură de haos, fie că avem de-a face cu elemente distincte, fie că alături de apă, de obicei, este pus un zeu (Ptah, în *Inscripția regelui Șabaka*) ori două ființe cu atribute demiurgice (unele legende cosmogonice românești, americo-indiene ș.a.) tema este comună.

Ceea ce spunea Aristotel despre poetul beoțian se poate extinde: toate miturile etiologice sînt „în căutarea unui... principiu", înțelegînd prin aceasta că „trebuie să existe în lume o pricină"[15].

Principiul, sau ceea ce, deocamdată, poate să treacă drept principiu în funcționalitatea sa *materială* este de fiecare dată o natură anume, cel mai adesea apa, dar mai apar și altele, bunăoară în cosmogonia chineză din *Cartea transformărilor*. Întrucîtva dimensiunea constitutivă are primat față de cea in-formatoare, demiurgică. Dealtfel este firesc, pentru că logic, dacă nu și temporal, cosmotizarea urmează, pornește de la ceva, se determină în raport cu ceva și aceasta nu are a fi decît un indeterminat ori mai degrabă un mai puțin determinat. Chiar și zeul Ptah din *Inscripția*... egipteană este oarecum secund față de materia creației, el aspirînd-o și dîndu-i formă în inima sa. Asemenea și Dumnezeu și Diavolul din legendele cosmogonice românești: deși atunci cînd nu era decît o apă fără sfîrșit, pe valurile ei pluteau și viitorii protagoniști ai „romanului" lumii, care ontologic sînt într-un plan secund.

În *In fu jing* ori, în *Teogonia*, procesul se declanșează în mod spontan: în vechea carte chinezească de înțelepciune, datorită opozițiilor interne, cerul fiind principiul activ *(Yang)* și pămîntul receptivitatea *(Yin)*, în poemul hesiodic, simplu, natural, probabil ca urmare a dezechilibrului din interiorul haosului. Căci haosul hesiodic nu este un absolut, el semnificînd mai degrabă o deschidere către..., decît „o stare de confuzie și indistincție absolută"[16].

Despărțirea celor două funcții: cea întemeietoare și cea ordonatoare, și accentuarea axiologică diferențiată țin, evident, de procedarea antropomorfică, *yin* și *yang*, ura și iubirea, Ptah, Dumnezeu și Diavolul etc., avînd un rol secund, asemenea omului față de materia asupra căreia se exercită și, încă, asemenea formelor de existență înseși.

De aici și narațiunea, povestirea, care curge de la „mai întîi" prin „după aceea".

Ceea ce poate să pară un viciu, este, ori tinde să devină, o virtute, fiindcă la rigoare, deși nu sînt distanțate temporal, cele două funcții au demnități ontologice diferite. Primatul absolut este al substratului, mișcarea fiind mod fundamental de existență al acestuia.

Întrucîtva nici înserierea momentelor nu este prea viciată, pentru că modalitatea relevă o anume conștiință a istoricității. Se poate lesne observa, în acest context, chiar o percepție a mecanismului cosmogoniei de îndată ce se deslușesc forțe contrarii care animă și fac posibilă deopotrivă identitatea și deosebirea, discontinuitatea și continuitatea. Iar prin toate acestea străbate duhul relativului, fără de care istoricitatea ar fi o vorbă goală. În oarecare măsură, relativitatea prinde și haosul. Werner Jaeger

---

[15] Aristotel, *Metafizica*, A, 4, 984, b.

[16] Werner Jaeger, *À la naissance de la théologie, Essai sur les présocratiques*, Paris, du Cerf, 1966, p. 116.

chiar propunea interpretarea versului hesiotic: *hé toi mèn protista háos ghénei* — „la început a apărut haosul" și nu „la început a fost...", pentru că poetul, deși scruta originile, nu pare să fi aflat cum vor fi fost acestea. Pentru a fi reușit să pună problema începutului absolut i-ar fi trebuit „o treaptă de rigoare pe care gîndirea sa nu putea s-o atingă"[17].

Relativizat, haosul începe să fie împins dincolo de limitele sale pentru a trece în lucruri ca substanță și temei al lor. Este și cazul particulelor *ți*, chiar al indistinctului din imnul vedic, pentru că germenul ascuns se împlinește în „Unul" și întinderea nedeslușită de ape se desface într-o putere pasivă, dedesubt, și alta activă, deasupra. Și, încă, tot într-o oarecare măsură, și haosul hesiodic trece în Geea, în Eros, în Noaptea cea neagră care „se iscară din Haos" (*Teogonia*, v. 124).

★

Mitul pare perfect fals dacă îl judecăm abstract, din perspectiva modelelor cosmogonice contemporane ori din aceea a cutării sau cutării filozofii a omului tot din vremea noastră. Aplicarea unei asemenea măsuri nu este prea departe de vestejirea *Odiseii*, bunăoară, pentru bunul motiv că n-au existat nici cînd sirene, ciclopi, Circe care își metamorfoza oaspeții în porci, și geografia călătoriilor lui Ulise este într-atît de fantezistă încît „chiar anticii ezitau în ceea ce privește localizarea majorității punctelor pe unde trecuse" temerarul fiu al lui Laerte[18].

Dacă neglijăm fondul ideatic trecem ușor peste mit, în cel mai bun caz acceptîndu-l ca pe o poveste savuroasă prin fantezie și exotism. Dar mitul prin valoarea sa cognitivă și morală a trecut în constituția spiritului, astfel încît, vrînd-nevrînd, trebuie să-l recunoaștem ca pe un strat în profunzimile conștiinței.

La el ne putem raporta atît istoric, fiind un moment al devenirii noastre, cît și fenomenologic, ca la un dat constitutiv în arhitectonica spiritului. În urmare, el a intrat în țesătura conștiinței sociale, în fondul ei de apercepție.

Poate că, atunci cînd ajungea să identifice principiul cu apa, Thales din Milet, în primul rînd valorifica fapte de observație proprie. Dar a pus în operă, cu siguranță, și reprezentările mai vechi, mitice ale oamenilor străvechi „care au trăit cu mult înaintea generației de azi și au făcut primele încercări de explicație teologică a lumii" și care „au făcut din Okeanos și Tethys părinții lumii, arătînd că lucrul pe care jurau zeii, numit de poeți Styx, nu e altceva decît apa. Dar cine jură, jură pe ceea ce e mai respectabil, și mai respectabil e ceea ce e mai vechi"[19].

Reprezentări și reconstrucții originare ale lumii, miturile n-au rămas în urma istoriei, ci integrîndu-i-se au sporit cu ea. Depășirea lor în știință și în filozofie a însemnat, de fapt, suprema lor încoronare. De aceea, trecerea de la mit la filozofie este ca un proces natural. Conștiința valorizării lui, fie și vagă, n-a lipsit, dar ea, ca bufnița Minervei, seara, și-a luat zborul cînd, în urmarea desăvîrșirii în genul său, a *trebuit* să treacă într-o formă de cultură superioară ori numai să-i constituie fondul de apercepție. Și într-un

[17] *Ibidem.*
[18] Jean Defradas, *Literatura elină*, București, Edit. tineretului, 1968, p. 26.
[19] Aristotel, *Metafizica*, A, 3, 983 b.

caz și în altul avem de-a face cu o continuitate firească între două momente-straturi ale istoriei cu demnitate egală, pentru că fără unul, nici celălalt.

Fondul tradițional, așadar, n-a însemnat pentru dezvoltările ulterioare o simplă condiție, o pre-istorie, ci o parte a istoriei, prima, și în ordine temporală și în ordine fenomenologică. O protoistorie, altfel spus, care, revenind la ceea ce ne interesează, într-o fațetă și într-o funcție a ei este *protofilozofie*.

PROBLEMA „ÎNNOIRII IDEOLOGIEI CREȘTINE" ÎN LUMEA CONTEMPORANĂ

DE

JAN GURANOWSKI (R. P. Polonă)

Epoca noastră ar putea fi numită postcreștină fie și numai pentru considerentul că noțiuni ca „stat creștin", „orînduire creștină" sau „politică creștină" și-au pierdut efectiv orice legături cu „realiile" vieții politice, sociale și culturale de pe teritoriile unde funcționaseră în trecut sub sancțiunea puterii temporale a bisericii romano-catolice. Prin ce trebuie să se caracterizeze un creștin în această epocă? Cum poate fi caracterizată univoc „știința socială creștină", avînd în vedere că în această lume postcreștină doctrina socială tradițională a clericalismului roman a cedat locul unui pluralism de „motivații creștine", respectiv implicării creștinilor în sfera politicii „laice"? Prin ce trebuie să se deosebească de contemporanii săi agnostici (de cei indiferenți la religie) sau de atei, creștinul — care prin convingerile sale politice este conservator, liberal, reformist burghez? La urma urmelor, ce anume trebuie să-i unească, să-i solidarizeze pe toți cei ce se numesc creștini și care să stea deasupra deosebirilor de vederi, a contradicțiilor, conflictelor generate de deosebirile în orientarea politică?

La cumpăna dintre deceniul al șaselea și al șaptelea al secolului nostru, în prima perioadă de modernizare *(aggiornamento)*, care a coincis cu începutul domniei papei Ioan al XXIII-lea sub deviza „noua tinerețe a Bisericii", au fost convocate și desfășurate primele două sesiuni ale Conciliului Vatican II, în urma cărora s-a constituit în ierarhia bisericească o fracțiune care susținea noul curs al Vaticanului. Acești „reformiști", adunați în jurul papei-reformator și deveniți grupul conducător în cadrul Bisericii, trăiau după cît se pare o adevărată euforie. Profund mișcați de noblețea propriilor sentimente, care își găseau și își găsesc și astăzi expresia într-un șuvoi de declarații patetice, ei se apleacă asupra lumii și descoperă bunătatea ei și, ei înșiși, încep să vibreze la înaltele valori și scopuri ale umanității. Are loc o adevărată licitație de nobile intenții pe care puternicele mijloace de comunicare de masă le aduc la cunoștința locuitorilor întregii planete.

Dar foarte curînd, ceea ce ierarhiei Bisericești superioare, cuprinsă de entuziasmul „noii tinereți", îi părea ca o explozie de iubire dezinteresată și nețărmurită a Bisericii față de lume și de genul uman, ca o învigorare în acesta a inspirației morale și a simțului dreptății grație sfîntului spirit, va apare în fața Bisericii și întregii lumi în adevărata sa semnificație, recte ca o conștientizare sui generis a *crizei creștinismului*. Retranspunerea, sub presiunea „înnoirii", a tradiționalului principiu clerical „ceea ce este creștin este bun" în formula „ceea ce este bun devine creștin", prin simplul fapt că este bun, determină fizionomia conștiinței neliniștite a sfîrșitului unei epoci și, totodată, imposibilitatea Bisericii de a-și continua activitatea ca și înainte, fără schimbări în conținutul și în formele ei.

Acum devin vizibile amploarea, profunzimea și dinamismul schimbărilor ce s-au produs în concepțiile și pozițiile credincioșilor, odată cu accelerarea ritmului istoriei contemporane. E drept că „seismografele" bisericești, adică cercetătorii „sociologiei credincioșilor", au înregistrat demult direcția de evoluție și au alertat autoritățile bisericești, însă nici unul dintre reformatori nu s-a așteptat ca schimbarea de direcție proclamată de Vatican să provoace în lume o reacție în masă atît de puternică : milioane de creștini văd în această hotărîre a Vaticanului o autocritică deschisă a Bisericii, o expresie a dorinței de a rupe cu trecutul reacționar și obscurantist. Aparatul ierarhic al Bisericii și ideologii săi au de-a face acum cu o *secularizare*, devenită evidentă, a pozițiilor catolicilor ca *fenomen de masă* : cînd valul discuțiilor provocate de dezbaterile din Bazilica Sf. Petru s-a revărsat larg asupra „lumii creștine", nimeni n-a mai avut nici o îndoială că *astăzi în centrul atenției creștinilor se află o problematică extrareligioasă și extrabisericească*. Aceasta este de fapt cea care determină geografia complexă a direcțiilor și punctelor de vedere, criteriile de solidaritate și divergențele de opinii, luările de poziție și conflictele.

În prezent, Biserica „lumii occidentale creștine" se află pentru prima dată într-o confruntare atotcuprinzătoare și nemijlocită cu dinamica reală a eliberării maselor largi de intelectuali, muncitori și tineri de sub tutela organizațională și ideologică a aparatului bisericesc. Spiritul timpului nu este satisfăcut printr-un catarsis interior, la care ideologii cei mai precauți ai „cotiturii" sperau să limiteze „înnoirea" conștiinței creștinului. Încă de la jumătatea anilor '60, critica instituțiilor bisericești, a ideologiei lor și revendicarea unor schimbări mai radicale începuseră să provoace alarmă în rîndurile conducerii bisericești. Era doar începutul crizei care s-a dezlănțuit după conciliu ; criza s-a intensificat apoi pe măsură ce se apropia deceniul următor, dar încă de atunci predominanța problematicii pămîntești față de subtilitățile dogmatice ale formulelor tradiționale ale credinței, a terestrității față de transcendență, a problemelor ce frămîntă lumea întreagă față de grijile mărunte ale Bisericii alarmase pe conducătorii și ideologii Bisericești ca un simptom al ofilirii acelui apriori religios pe care teologia tradițională îl proclamase nepieritor și etern.

Ideologia creștină tradițională urmărea să salveze sufletul credinciosului de spiritul ateu al lumii, arătîndu-i caracterul dublu al vieții creștinului : viața în lume și absența identificării cu lumea. Etica creștină

se întemeia pe această concepție a omului-pribeag așezat la pragul veșniciei și îl înzestra cu sfaturi și recomandări pentru izbăvire.

„Să trăiești în lume, dar să nu te identifici cu ea" — această ideologie a fost timp de veacuri temelia supunerii creștinului față de forțele bisericești și nebisericești care l-au înrobit. În călătoria sa printre cele trecătoare spre împărăția celeilalte lumi el nu trebuie să aștepte fericirea pe pămînt și cu atît mai puțin să aspire ori să lupte pentru ea. Sădirea în credincios a convingerii că speranța într-o lume dumnezeiască pe pămînt, ca și aspirația de a o realiza sînt inutile, mai mult, sînt contrare lui Dumnezeu și păcătoase — avea rostul să-l îndepărteze pe creștin de eretici. Însă realizarea acestei idei dezarmante, acțiunea ei efectivă asupra practicii vieții creștinului nu puteau fi asigurate decît printr-o influență susținută a Bisericii asupra vieții politice, sociale și culturale. Slăbirea și încetarea acestei influențe privează ideea despre viața dublă a creștinului de rădăcinile sale în viața socială. Creștinul contemporan nu străbate această lume trecătoare sub tutela spirituală și organizațională a unui duhovnic, ci caută să-și trăiască viața din plin ca individ și ca membru al societății. El vrea să-și făurească singur viața nu numai la nivel personal sau familial, dar și să elaboreze formele socializării ei, împărtășind această aspirație cu alți oameni, în formațiuni naționale, de clasă, teritoriale și profesionale. În aceste „comunități extrareligioase", creștinii, împreună cu oamenii care au față de religie și biserică o atitudine diferită de a lor, aspiră la realizarea unor scopuri situate în afara sferei religioase, iar ceea ce religia numește pridvorul vieții veșnice, căutînd astfel să trezească la adeptul ei convingerea că semnificația lui este trecătoare, constituie pentru ei o valoare supremă de-sine-stătătoare. Înseși formele și scopurile socializării omului trezesc la viață o tendință puternică, inevitabilă spre secularizare. Lumea „realiilor" umane (reluăm, aici, o expresie a teologiei conciliare) devine o bază cu care se identifică oamenii, cetățenii, baza pozițiilor, credințelor și aspirațiilor lor vitale.

Atingem aici, fără îndoială, o *problemă centrală* pentru *criza* contemporană a religiei : însuși procesul de civilizare condiționează și nivelează identitatea creștinului. În ciuda apelurilor insistente și a intensificării eforturilor depuse de organismele bisericii catolice — și de Biserici în general — în definitiv nu creștinii „creștinizează lumea contemporană ci, dimpotrivă, această lume face ca viața lor să fie lumească. Implicația tradițională s-a dovedit a fi inversată : ideologii Bisericii nu mai oferă teme pentru reflexia creștină, dimpotrivă, această lume ridică în fața credincioșilor și chiar a aparatului bisericesc probleme, impune teme de reflexie, determină ordinea însemnătății lor și intervalele în care se cer tratate.

Criza de identitate a creștinului, care deschide Bisericii perspectiva unei pierderi și mai mari a importanței sale, precum și cea a dizolvării ei în lumea secularizată a viitorului provoacă o serioasă neliniște îndeosebi la inițiatorii și adepții „cotiturii Vaticanului". Mersul evenimentelor de după Conciliu le arată întreaga complexitate a încercărilor de a se moderniza : pe de o parte, ei înțeleg că pentru întărirea autorității bisericești și refacerea influenței sale în lumea contemporană supusă secularizării, este necesar să se depășească ideologia tradițională a neîncrederii în această lume și a detașării de ea, este necesară acceptarea valorilor lumești, procla-

marea solidarității cu aspirațiile și speranțele oamenilor contemporani; pe de altă parte, amploarea și dinamismul proceselor de secularizare în curs arată pericolul legat de această împăcare de fapt cu spiritul epocii: dizolvarea în lume și pierderea identității proprii.

Conciliul Vatican II s-a străduit să țină seama de schimbările intervenite în viața spirituală și în structura psihică a creștinilor contemporani. A făcut aceasta fără să renunțe totuși la ideile conservatoare. Conciliul apără de exemplu maniera tradițională de a privi misiunea creștinismului — de a trăi în lume fără a se identifica cu lumea, dar în același timp, dorind să evite reproșurile contemporanilor, caută să îmbine în mod armonios finalitatea izbăvirii cu obligația, proclamată și înscrisă în documentele sale, de a sluji cauza binelui și bunăstării familiei umane. De aceea, în documentele conciliului și în declarațiile oficiale, momentele tradiționale legate de rolul central al religiei și Bisericii sînt formulate cu prudență, acordîndu-se o mai mare atenție *dogmaticii* și *antropologiei creștine*. În ciuda purtătorilor de cuvînt ai dogmatismului doctrinal și statu quo-ului teologic, cum sînt, de pildă, „prorocii nefericirii" care continuă să susțină vechiul mod de a privi lumea ca pe ceva căzut în păcat, depravare și necredință, în prezent s-au impus ca *valori* nu retragerea din lume și închiderea în practica perfecționării interioare, ci *recunoașterea optimistă a atitudinii active* în lume, necesitatea transformării și perfecționării acesteia prin oameni de bună-credință și, de asemenea, aspirația ca în prezent și-n viitor Biserica să-și aibă partea la istoria progresului omenirii.

Potrivit cu hotărîrile Conciliului Vatican II și cu enciclica „*Pacem in terris*" a papei Ioan al XXIII-lea, creștinul este dator să participe la eforturile colective ale omenirii pentru cauza păcii, a perfecționării planetei noastre; el este, de asemenea, dator să colaboreze în mod solidar și convergent cu mișcările sociale și politice care urmăresc idealuri umaniste, chiar în cazurile în care aceste mișcări sînt inițiate și conduse de necreștini. Aceste mișcări, cum ne învață papa Ioan al XXIII-lea, trebuie apreciate pornind nu de la fundamentele lor filozofice sau ideologice, ci înfuncție de valorile pe care urmăresc să le realizeze în practică. Noua convingere a Bisericii romano-catolice că în afara creștinismului și chiar în divergență cu el — cu „greșelile" sau cu „vina" lui — au putut dobîndi recunoaștere valori omenești veritabile, fundamentează nu numai posibilitatea, ci și necesitatea colaborării catolicilor „la cauza cea bună" cu persoane de altă credință și chiar cu agnosticii, care au o atitudine de indiferență față de religie, și cu ateii.

Iată cum vede Karl Rahner această poziție în „dialogul" cu marxiștii. „Creștinismul — ne încredințează el — nu afirmă deloc că numai adepții săi, consacrîndu-se total cauzei omului, pot să aducă o contribuție cu adevărat pozitivă în problema viitorului omenirii. Cu atît mai mult, nu considerăm că creștinismul este singura forță capabilă să asigure atingerea acestor țeluri. Tot astfel, creștinismul nu neagă faptul că în unele situații concrete ce s-au ivit în istoria Bisericii, el a constituit nu o dată o piedică în calea acestor eforturi. După cum se înțelege de la sine că există oameni care fără să fie propriu-zis creștini slujesc dezinteresat cauza bunăstării și dezvoltării societății" (dintr-o cuvîntare a lui K.Rahner

din 1966, apud I. Herman, *L'Humanisme total, signal utopique entre coexistence et pluralisme*, în „Concilium", 1966, nr. 16).

Această tendință principală din faza inițială, „profetică" a „înnoirii" conciliare, de a pune preț într-o mai mare măsură pe lumea trecătoare, de-a face apel la misiunea pămîntească a creștinului, la îndatorirea ce-i revine alături de toți oamenii cinstiți de a face ca lumea să fie mai bună, va fi supusă ulterior unei critici severe „de la dreapta", fiind socotită inoportună, insuficient chibzuită și chiar imprudentă. Această critică s-a intensificat îndeosebi după ce mase tot mai numeroase de creștini au cerut ca nu numai în cuvinte, ci și în activitatea practică a bisericii să se realizeze o cotitură adevărată, o trecere de la colaborarea cu orînduirea socială burgheză și susținerea acesteia și a intereselor exploatatorilr, la colaborarea și solidaritatea instituțiilor bisericești cu forțele progresului pentru edificarea unei lumi mai bune și mai drepte.

După moartea lui Ioan al XXIII-lea și ridicarea pe scaunul papal a lui Paul al VI-lea, nu numai fracțiunea ultraconservatoare a apologeților și purtătorilor de cuvînt ai tradiționalismului preconciliar, dar și o bună parte a adepților „moderați" ai „înnoirii" sînt înclinați să vadă pericolul principal pentru biserică în depășirea nerezonabilă a limitei dincolo de care creștinul nu se mai poate recunoaște ca creștin. În enciclica „*Ecclesiam suam*" a celui de-al doilea papă reformator, Paul al VI-lea, a devenit în fond centrală problema : cît de departe se poate merge cu „orizontalizarea" doctrinei și cu adaptarea ei la spiritul lumii contemporane? Din acest moment se poate vorbi și de o etapă postconciliară nouă în istoria ideii afirmării identității creștinului prin sublinierea necesității de a se păstra o atitudine critică în fața deșertăciunilor acestei lumi și refuzul de a se identifica cu ideologii ei. Teologul vest-german Johann Baptist Metz a inventat pentru atitudinea critică propusă denumirea de „reticență eshatologică", iar salezianul Giulio Girardi, faimosul copil teribil al Bisericii de după conciliu, a semnalat în mod fericit pretenția tradițională a clericalismului, ascunsă în însăși concepția acestei „reticențe" : aceea de a fi judecător, fără a se identifica cu niciuna din părți. Ideea din Noul Testament că nici dominația asupra lumii nu-i va ajuta cu nimic omului care, în numele atingerii acestui scop, și-a pierdut sufletul, se dovedește deosebit de sugestivă pentru relativizarea oricărui angajament al creștinilor în treburile lumești.

Această „puritate a intențiilor" este deosebit de importantă pentru ideologii postconciliari ai Bisericii care-și tăgăduiește întotdeauna în cuvinte preferința pentru „unele sau altele" din sistemele sociale. Referirile la subtilitățile filozofice ale creștinismului, accentuarea aspectului transcendental al misiunii creștinismului în polemica cu interpretarea sa lumească și antropocentrică și cu realizarea practică, readuc la viață acele elemente ale doctrinei tradiționale pe care optimismul „profetic" al primelor epistole ale înnoirii le-a împins pe un plan secund și care pot servi ca „argument religios" împotriva „proiectului" de eliberare a omului de structurile capitaliste ale exploatării și asupririi. Apelul la motivele tradiționale ale „științei creștine" — „corupția naturii umane", „păcatul" și îndeosebi „păcatul originar" — caută să contracareze din nou, cu intransigență obscurantistă, formele diabolice de insinuare a spiritului lumesc. Ca urmare, în numai cîțiva ani ideologia „înnoirii" a suferit în Occident

anumite prefaceri. În cursul unui conciliu furtunos are loc un *aggiornamento* al bisericii care l-a făcut pe Yves Congar să exclame cu bucurie: „În sfîrșit are și biserica Revoluția sa din Octombrie!" —, iar ulterior, antedatat, se realizează o autocorectare prudentă — aceasta se face în lupta cu pericolul numit de părintele Pedro Arrupe, generalul ordinului iezuiților, „erezia activismului".

Conflictul între transcendent și muritor, „vertical" și „orizontal" este o trăsătură inseparabilă a concepției despre lume pe care Biserica dorește să o inoculeze maselor. Ideea zădărniciei speranțelor omului de a transforma „prin forțele proprii" o lume de păcate într-o lume a dreptății și libertății este o componentă importantă în toate variantele interpretării bisericești a „mesajului evanghelic", iar depășirea acestuia în cadrul dogmelor religiei apare ca imposibilă chiar în deschiderile cele mai temerare legate de misiunea creștinului în lume. Reformismul conciliar și postconciliar al bisericii romane, care îndeamnă pe creștin la participare publică în lume și determină astfel schimbări importante în criteriile tradiționale ale identității creștinului, nu vizează deloc să iasă din cadrele acestui cerc consacrat.

În schimb, teologii legați de mișcarea conciliară a „înnoirii" nu precupețesc nici un efort pentru a prezenta în formulări cît mai puțin șocante opoziția dintre lumesc și escatologic proprie însești bazelor concepției religioase despre lume. Karl Rahner, unul din reprezentanții de frunte ai acestei direcții, realizează o „deplasare" sui-generis a transcendentului: Dumnezeu, care după tradiție îl privea pe om de sus, de la înălțimea tronului său ceresc, se instalează acum în „viitorul absolut" al omenirii. În felul acesta se elimină opoziția dintre „vertical" și „orizontal", dintre calea creștinului spre izbăvirea sa și istoria mundană a omenirii. Creștinul, așadar, trebuie să-și împlinească vocația sa transcendentă prin participarea la transformarea și perfecționarea lumii pămîntești: omenirea „ispășită" se îndreaptă spre pămîntul făgăduinței — împărăția cerească — străbătînd istoria sa lumească. În acest fel nu mai apare nici o subapreciere a aspectului lumesc, iar o consecință importantă a acestui fapt este „descoperirea" în înseși intențiile lui D-zeu a întîlnirii frățești între creștini și necreștini. În fața escatonului, viitorul pămîntesc este pentru K. Rahner „relativ", însă definindu-l astfel, el subliniază în același timp marea importanță a acestui viitor ca loc în care trebuie să se realizeze solidaritatea omenirii pe baza colaborării tuturor oamenilor de bine. „În această interpretare creștinismul nu se mulțumește cu o poziție neutră, el are o atitudine pozitivă față de planificarea și edificarea rațională a viitorului pe Pămînt. Aceasta, deoarece el consideră întocmirea rațională și planificarea pozitivă în lumina sarcinii legate de natura omului, așa cum ar fi dorit D-zeu să o facă. Această sarcină este obligația omului și, prin intermediul ei, el își realizează chemarea religioasă specifică: deschiderea față de speranță, credință și iubirea viitorului absolut" *(ibid.)*.

Subaprecierea celor lumești ar fi astfel înlăturată prin descoperirea în ele a unei dimensiuni „verticale": încă din viața pămîntească creștinul trebuie „să fie deschis la viitorul absolut", participînd la efortul general uman de perfecționare a acestei lumi. Or, tocmai în „marile texte" ale Conciliului Vatican II și în primul rînd în „Constituția păstorească duhovnicească privind biserica în lumea de azi" se subliniază ideea că viitorul

absolut al lui Dumnezeu își implîntă rădăcinile sale în dimensiunea pămîntească a istoriei omenirii. Se face evidentă aici dorința de a menține legătura dintre noile formule ale „înnoirii" și tradiția Bisericii : este vorba tot despre merite în serviciul izbăvirii. Ceea ce apare nou totuși este sublinierea faptului că meritele creștinului sînt condiționate de activitatea lui în comun cu ceilalți și în scopul îmbunătățirii lumii pămînteşti. Această idee nouă este introdusă cu multă prudență în „tezaurul credinței" pentru a nu pune la îndoială învățătura tradițională despre caracterul esențial individual al izbăvirii. Ea doar sugerează, în linii generale, că și dimensiunea socială are importanță în această izbăvire.

Schimbarea criteriilor privind identitatea creștinului are loc, așadar, prin stilizări prudente și anevoioase în cursul cărora noile elemente ale autodefinirii Bisericii în raport cu lumea, formulate în fond sub presiunea schimbărilor ce au loc în aceasta din urmă, dobîndesc temeiuri și vigoare în conceptele și structurile gîndirii „ortodoxe", care izvorăsc din doctrina tradițională. Numai grație acestei munci migăloase a unor stiliști și cazuiști bisericești încercați s-a reușit ca noul să fie prezent ca o continuare logică a vechiului !

În ceea ce privește problemele mai concrete, mai apropiate de caracteristicile reale ale vieții sociale, postulatul activismului creștin în lume și al conlucrării creștinului cu necreștinii în numele binelui se arată a fi susceptibil de interpretări diferite. Apelul lansat de Biserica postconciliară se lovește de obstacole insurmontabile : lumea divizată și conflictele ce sfîșie societatea. Există o discordanță evidentă între „moderația" intențiilor de înnoire a Bisericii și masele considerabile de credincioși, cuprinzînd nu numai creștini de rînd, ci și numeroși reprezentanți ai clerului și chiar teologi ai bisericii, în problema căilor de realizare a scopurilor umaniste declarate în documentele „înnoirii" : apărarea păcii, asigurarea bunăstării și a unei echități mai mari, în „familia umană".

Cum îndrumă în mod concret Biserica activitatea creștinilor spre realizarea acestui scop ? Adversarii cu dispoziții mai radicale ai practicii „înnoirii" aduc acuzația că recomandările făcute creștinilor de Conciliul Vatican II spre scopuri umane superioare sînt în dezacord cu mistificarea de tip tradițional prelungită în „științele" sociale și în activitatea Bisericii postconciliare privind „negarea identificării cu vreun grup politic anume și a legăturilor cu un anumit sistem politic". Ei denunță în spatele acestor declarații preferința ascunsă a bisericii pentru relațiile capitaliste. Ca și în trecut, această preferință se manifestă azi în practica ideologică : critica „abuzurilor" capitalismului se îmbină cu negarea „principială" și totală atît a „colectivismului" socialist, cît și a bazelor orînduirii socialiste în ansamblu. Cu alte cuvinte, în asemenea controverse se manifestă cel mai pregnant divergența dintre autoritățile bisericești și creștinii care se angajează activ în lupta pentru socialism, apropiindu-se astfel de pozițiile ideologice ale mișcării muncitorești.

După părerea noastră, tocmai acest fapt îndeamnă conducerea Bisericii postconciliare să situeze pe prim plan în activitatea ideologică și organizatorică problema legitimității „din punct de vedere creștin" a interpretărilor prea radicale date misiunii creștinului în lume și căilor de realizare a ei.

Alăturîndu-se corului numeros al criticilor teoriei marxiste și ai practicii mișcării muncitorești revoluționare, biserica postconciliară se străduiește să prezinte o argumentare diferită de cea a antimarxiștilor laici. Ea ar dori să evite cît mai mult acuzațiile de părtinire și de aceea invocă motive care nu pot fi reduse la vreuna din ideologiile laice.

Un rol important în polemica cu creștinii orientați „spre Marx", îndeosebi după 1965, îl are apologetica „Societate a Sf. Pavel", cu cartierul general în R.F.G. Ea organizează conferințe internaționale la care invită, alături de teologi proeminenți ai „înnoirii", și oameni de știință și reprezentanți ai intelectualității din cercurile laice, inclusiv atei. La aceste conferințe au loc dezbateri numite „dialogul umanismelor". Tema centrală în cuvîntările apologeților creștinismului este critica marxismului ca „umanism total" și a comunismului ca „ideologie utopică". Ca „obiecție cu caracter principial", pe care, din punctul de vedere al teologilor, fiecare om (!) ar trebui să o ridice împotriva marxismului în numele ideii teologice și filozofice, se recomandă următoarele : perspectiva unei omeniri perfecte în autonomia sa nu e, oare, sortită eșecului, fiind călcată în picioare de om însuși ? Catolicii care iau parte la dezbatere dezvoltă și caută să întemeieze această „obiecție" opunînd „umanismului total" al lui Marx „umanismul creștin pe care este capabil să-l realizeze omul însuși" *(ibid.)*. Ei avertizează că există posibilitatea unei supraaprecieri a omului de către Marx, care poate avea consecințe fatale pentru om. În paginile revistei teologice „Concilium" se declară că „este posibil ca creștinismul postconciliar să săvîrșească ceea ce nu a reușit creștinismul tradițional : de a realiza transformarea acestei lumi într-o lume cu adevărat omenească". Iar „șansele unei asemenea transformări vor fi cu atît mai mari cu cît mai realistă va fi imaginea pe care o are omul despre sine însuși și lume" *(ibid.)*.

Prin „realism" umaniștii creștini din „Societatea Sf. Pavel" înțeleg conștiința neputinței „proiectului" omului în fața unui viitor necunoscut. „Viitorul, dacă este să ne exprimăm exact, nu este al nostru — afirmă Johann Baptiste Metz —, noi sîntem cei care ne înstrăinăm de el... Rușinea pe care o naște percepția acestei înstrăinări este cu atît mai mare cu cît avem o poziție mai activă și mai operativă față de lume și de viitorul ei" (din cuvîntarea lui J.B. Metz din 1966, cit. după I. Herman, *op. cit.* ; vezi și J.B. Metz, *Théologie politique et liberté critico-sociale*, în „Concilium", 1968, nr. 36). Condenscendent, Metz nu pune la îndoială bunele intenții ale lui Karl Marx : căci biserica conciliară însăși a impulsionat o schimbare de atitudine de la „una pur subiectivă la una mai operativă față de lume pentru a depăși explicarea obișnuită a lumii prin transformarea acesteia, lucru pe care Marx îl recomanda *expressis verbis*" *(ibid.)*. În același timp însă, Metz susține și punctul de vedere după care o asemenea atitudine activistă nu trebuie, ca la Marx, „să excludă accesibilitatea la noumen, ea trebuie să rezerve acestuia viitorul, ceea ce încă nu a avut loc, ceea ce nu s-a format încă, acel « încă nu » care trebuie să aibă loc" *(ibid.)*. Prin urmare, Marx nu este respins „total", făcîndu-i-se chiar cinstea de a fi inclus în perspectiva eshatologică de a cărei valoare, din păcate, nu ar fi putut să ia act din cauza înstrăinării într-un „proiect" al viitorului redus de el însuși la dimensiuni intramundane !

O propunere de îmbogățire a marxismului cu „speranța" escatologică avansase încă Ernest Bloch. Conform acestei propuneri, conceptul lui „încă nu" trebuie să pună sub semnul îndoielii încercările de explicare rațională și predicție științifică a procesului istoric, să rupă „derivarea iluzorie" a efectelor din cauze, să declare, în contrast cu „mărginirea" materialismului istoric, posibilitatea unui viitor deschis la toate posibilitățile. Metz transformă crezul „ateismului" irațional al lui Bloch într-un crez care proclamă realizarea inevitabilă a speranței creștine în viitorul „absolut". Utopia transcendentă care la Bloch este acest „încă nu", ceea ce nu poate fi exclus, devine la Metz predicția viitorului absolut promis de Dumnezeu, care va veni în mod inevitabil. Această credință în „viitorul absolut" trebuie să-l protejeze pe creștin de „angajarea în gigantomachie, de perspectiva unei omenirii ce nu se reazimă decît pe sine însăși" *(ibid.)*. În această problemă punctul pe i îl pune Karl Rahner : Dacă cineva ar transforma viitorul pămîntesc într-un viitor absolut, al cărui plan l-ar întocmi cu ajutorul unor mijloace numai pămîntești, plan în afara căruia n-ar mai exista nimic și nimic n-ar mai fi de așteptat, creștinătatea ar trebui să respingă o asemenea speranță de viitor ca fiind o idee utopică, o ideologie, deoarece esența acesteia constă în a transforma în punct de sprijin o realitate parțială, într-o lume a experienței pluraliste. Ca fiind o utopie, întrucît atît din punct de vedere colectiv, cît și individual este incorect să se pună semnul identității între viitorul pămîntesc, care fiind concret este finit, și viitorul absolut, care iese dincolo de limitele acestui viitor finit" *(ibid.*; vezi și K. Rahner, *Ideologia e cristianesimo*, în „Concilium", 1965, nr. 3).

Este oare aceasta o atitudine critică egală față de orice ideologie social-politică ce avansează o perspectivă a viitorului omului și lumii? La un nivel superior al fundamentării filozofice, acest antiideologism declarat năzuiește la un demers care să fie total detașat de analiza concretă a conținutului pămîntesc al ideologiilor social-politice. Biserica, adică, n-ar fi interesată de forma luată de relațiile politice ori de orînduirea socială, ea nu manifestă nici o preferință pentru vreunul din „modelele" de guvernămînt sau de sisteme, cerînd doar creștinilor, „în numele viitorului absolut", o atitudine reticentă și critică față de toate „utopiile" lumii care presupun o realizare „exclusiv prin forțele omului". Aceste utopii mai curînd l-ar sărăci pe om, obturîndu-i transcendentul și făcîndu-l o ființă indiferentă față de scopurile eshatologice, iar în plus răpește misiunii „Bisericii vizibile" spațiul intramundan. Aparent Bisericii îi este indiferent dacă aceste „utopii" sînt conformiste în raport cu ordinea burgheză existentă sau dacă mobilizează masele la răsturnarea acesteia. Metz, de exemplu, afirmă : „Față de sistemele politice existente Biserica are o obligație specială : ea trebuie să declare fără nici un compromis că întreaga istorie a omenirii se desfășoară sub semnul reținerii eshatologice pe care o dorește Dumnezeu. Din acest motiv Biserica este obligată să declare că istoria omenirii nu poate fi identificată niciodată cu conținutul vreunei activități politice" (J.B. Metz, *op. cit)*.

La o analiză mai atentă, acest radicalism „antiideologic" al bisericii „înnoirii" se dovedește totuși a nu fi o critică a oricărei ideologii, ci o negare a unor ideologii anumite. Pentru că ideologiile, cum afirmă Rahner, sînt interpretări arbitrare și voluntariste care atribuie unui aspect fragmentar al realității caracteristica absolutului. Generalizînd în mod nejustificat o experiență nelimitată a realității, ideologia poate în același timp să reflecte adecvat un aspect particular al ei. „Experiența conflictului de clasă, de exemplu, nu este în mod obligatoriu falsă, însă această experiență este limitată la un anumit aspect al realității, ea nu ia în considerație, de exemplu, « experiența iubirii creștine ». De aceea, fără a nega faptul existenței conflictelor de clasă, trebuie respinsă ideologia totală a luptei de clasă ca fiind falsă, întrucît această ideologie este « unilaterală » ... Ideologiile sînt « abuzuri » în cazurile cînd folosesc procedura pseudoștiințifică, *pars pro toto*, transformînd în absolut anumite raioane ale lumii noastre date în experiență, și fac din structurile ei legi universale ce guvernează realitatea" (K. Rahner, *op. cit.*). De aceea, conclude Karl Rahner, creștinismul nu poate accepta ideologiile social-politice care pretind la rolul de „sisteme totale" și nu le poate folosi ca puncte de orientare și de plecare în practica politică și socială. Umanismul creștin, lăsînd cuvîntul hotărîtor lui Dumnezeu care acționează în istoria intramundană a omenirii, se află astfel în opoziție cu „programarea totală" a omului viitor și cu practica transformării totale a lumii pe baza acestor „concepții unilaterale" *(ibid.)*.

Există deci ideologii bune și rele sau, mai precis, rele și mai puțin rele, deoarece fiecare ideologie social-politică poartă în sine „ispita" a ceea ce Rahner numește utopia perspectivei totale a transformării realității, opacă pentru transcendență și cu o marcă aparte : „credința în posibilitatea construirii unei lumi mai umane exclusiv cu ajutorul forțelor omenești". Ideologii, așadar, se întîmplă să fie „buni" doar în măsura în care lasă lui Dumnezeu ultimul cuvînt în istorie, iar pentru activitatea Bisericii spațiul intramundan ca „sacrament al lumii", în care recunosc (identifică) o experiență opusă experienței „celorlalte ideologii".

În ultimă instanță, „în fața escatonului" nu pot evita critica decît ideologiile pluralismului politic burghez care fundamentează *statu quo-ul* ul ordinii sociale burgheze în democrația parlamentară occidentală și o „proiectează" ca model al viitorului. Aceasta deoarece pluralismul — subliniază teologii — relativizează orice ideologie, nepermițîndu-i să „uzurpe rolul absolutului", considerîndu-le pe toate ca fiind „egale în mărginirea lor". În variantele cele mai deschise ale acestui pluralism, marxiștii sînt invitați să devină și ei parteneri, recunoscîndu-li-se într-o anumită măsură experiența luptei cu inechitatea socială, cu sărăcia maselor populare și cu egoismul proprietarilor. Totuși, accentuînd doar umanismul mecanismelor „dialogului loial și plin de răbdare" între adepții a diferite ideologii, acești teologi reprezentanți ai „înnoirii" iau în mod obiectiv atitudine împotriva oricăror practici revoluționare de înnoire efectivă a realităților sociale și politice din țările dominate de capital.

SĂRĂCIA ȘI CELIBATUL ÎN EVANGHELII*

DE

JEAN MAGNE (Franța)

Problema este de a ști dacă sărăcia și celibatul — care, în tradiția creștină, sînt considerate drept sfaturi de perfecțiune propuse doar unei elite — nu au fost, în tradiția creștină primară, înseși condițiile mîntuirii, și deci o necesitate absolută pentru toți[1].

SĂRĂCIA

1. FERICIRILE (EV. DUPĂ MATEI V, 3—12; EV. DUPĂ LUCA VI, 20—26)

Fericirea „Fericiți voi cei săraci", adresată de Iisus ucenicilor săi, potrivit *Ev. după Luca* (VI, 20) și *Ev. după Toma* (54), este orientată altfel în *Ev. după Matei* (V, 3), care o înfățișează ca adresată mulțimilor, prin simpla adăugare a unui cuvînt: „Fericiți cei săraci cu duhul", adică „Fericiți cei bogați care au spiritul sărăciei".

În general, cele patru fericiri din *Ev. după Luca* — din care trei le regăsim în *Ev. după Toma* (54, 68 și 69) — și cele patru rele care le corespund, se referă la condiții de viață, nenorocite sau fericite, și opun prezentului zilele ce vor urma, zile care vor fi exact inversul primelor, după regula „fiecare la rîndul său", fără nici o luare în considerație a binelui sau a răului: „Fericiți voi care flămînziți *acum*, că vă veți sătura. Fericiți cei ce plîngeți *acum*, că veți rîde. Fericiți veți fi cînd oamenii vă vor urî pe voi și vă vor batjocori..."; „Vai vouă bogaților că vă luați pe pămînt mîngîierea voastră. Vai vouă celor ce sînteți sătui acum, că veți flămînzi. Vai vouă celor ce astăzi rîdeți, că veți plînge și vă veți tîngui. Vai vouă, cînd toți oamenii vă vor vorbi de bine..." (VI, 21—26).

Matei, pentru a introduce morala pe care o știm, a modificat „fericirile", preluate din sursa sa, adăugîndu-le cuvintele „cu duhul" sau „de dreptate", „pentru dreptate" și înlocuind relele prin patru noi fericiri, legate de virtuțile blîndeții, milostivirii, curățeniei inimii și facerii de pace, și care nu-și mai au modelul sau echivalențele în *Ev. după Toma*, ci în literatura iudaică anterioară sau contemporană. Anterioritatea concepției lui Luca este confirmată de parabola bogatului și a săracului Lazăr; aceasta constituie cel mai autorizat comentariu al ei.

---

* *Comunicare susținută la Colocviul despre gnosticism și lumea elenistică*, care a avut loc între 11—14 martie 1980 la Louvain-la-Neuve (Belgia).

[1] Pentru o cercetare mai completă și mai detaliată a textelor, într-o perspectivă lărgită privitor la bunurile pămîntești, vezi lucrarea Jean Magne, *Sacrifice et sacerdoce: du dépouillement gnostique à la mise en commun des biens, de ce communisme pratique à un capitalisme charitable, de l'aide aux pauvres aux dons à Dieu, des sacrifices matériels à l'offrande de la Passion* (Paris, 1975, la autor). Pentru o expunere a vederilor tradiționale, vezi cartea lui Martin Hengel, *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche*, Stuttgart, 1973, tradusă *Property und Riches in the early Church*, Fortress Press, 1974.

2. PARABOLA BOGATULUI ŞI A SĂRACULUI LAZĂR (EV. DUPĂ LUCA XVI, 19—31)

Ca ecou la cuvintele lui Iisus : „Dar vai vouă bogaţilor, că voi luaţi pe pămînt mîngîierea voastră" (VI, 24), patriarhul Avraam, aflat în ceruri, răspunde astfel rugăciunii pe care o îndreaptă către el, din flăcările iadului, cel bogat : „Fiule, adu-ţi aminte că ai primit cele bune ale tale în viaţa ta, şi Lazăr, asemenea, pe cele rele ; iar acum aici el se mîngîie, iar tu te chinuieşti" (XVI, 25).

Textul actual caută să ne facă să credem că bogatul era un bogat rău, şi acesta era, desigur, gîndul autorului versetului 21, după care Lazăr poftea „să se sature din cele ce cădeau de la masa bogatului", şi încă mai mult cel al interpolatorului care a adăugat în *Vulgata* (traducerea latină a Bibliei) : „Şi nimeni nu-i dădea nimic". Dar versetul 21 este o adăugire manifestă care separă în două fraza în care se spune că Lazăr era plin de bube şi cîinii venind, i le lingeau.

În fapt, însă, nici un alt reproş nu-i era adresat bogatului decît acela de a fi fost bogat, şi nici o altă laudă lui Lazăr decît aceea de a fi fost sărac. Bogatul *a primit* în timpul vieţii *consolarea*, iar săracul, la rîndul său, este *consolat* după moarte. Pentru a-i face pe iudei (în ochii cărora bogăţia este semnul binecuvîntării divine) să accepte mai uşor acest ciudat joc „cine pierde, cîştigă", autorul parabolei face apel la Avraam, la Moise şi la profeţi, dar metafizica subiacentă este, evident, cea a dualismului gnostic, care cere să alegi între Dumnezeu şi Mamona *(Ev. după Matei* XVI, 24 ; *Ev. după Luca* XVI, 13), între sus şi jos, între lumea Tatălui şi lumea creatorului. Această alegere implică renunţarea la tot ceea ce posezi.

3. RENUNŢAREA LA TOT CEEA CE AI

Parabola despre comoara ascunsă în ţarină *(Ev. după Matei* XIII, 44), care derivă din *Ev. după Toma* (109), şi cea a neguţătorului care află un mărgăritar de mult preţ *(Ev. după Matei* XIII, 45—46), copiată după *Ev. după Toma* (76) unde mărgăritarul reprezintă gnoza, ne spun că credinciosul trebuie să vîndă tot ceea ce are pentru a obţine comoara care nu trebuie să-i lipsească, în opunere cu bogatul nechibzuit care adună pe acest pămînt bunuri de care nu se va bucura *(Ev. după Luca*, XII, 13—21). Cărturarului care îi spune că vrea să-l urmeze pretutindeni, Iisus îi răspunde că, mai lipsit de toate cele decît vulpile şi păsările care au viziuni sau cuiburi, el nu are nici măcar unde să-şi plece capul *(Ev. după Matei* VIII, 20 ; *Ev. după Luca* IX, 58). În privinţa hranei şi a îmbrăcămintii, Iisus propovăduieşte lipsa oricărei griji, după exemplul păsărilor cerului sau al crinilor cîmpului ; înainte de a fi o lecţie despre Providenţă, este una despre sărăcia lucie *(Ev. după Matei* VI, 26 ; *Ev. după Luca* XII, 24).

Trebuie luate toate acestea *cum grano salis*, ca paradoxe şi hiperbole ? Asemenea celui ce vrea să zidească un turn sau regelui ce pleacă să se bată în război cu alt rege, citim în *Ev. după Luca* (XIV, 28—32), şi cel ce îşi propune să-l urmeze pe Iisus trebuie să se gîndească bine la ceea ce se angajează : „Aşadar, oricine dintre voi care nu se leapădă de tot ce are nu poate să fie ucenicul meu" *(Ev. după Luca*, XIV, 33). Această necesitate este ilustrată prin episodul tînărului cel bogat.

4. EPISODUL TÎNĂRULUI CEL BOGAT (EV. DUPĂ MARCU, X, 17—30; EV. DUPĂ MATEI XIX, 16—29; EV. DUPĂ LUCA XVIII, 18—30)

Pentru a avea sau a moșteni viața veșnică, după ce respectă întocmai poruncile, un singur lucru îi lipsește tînărului cel bogat : să-și vîndă toate bunurile și să se lipsească apoi de toți arginții dîndu-i celor săraci. Căci mai ușor este să treacă cămila prin urechile acului, decît să intre un bogat în împărăția lui Dumnezeu. Petru constată atunci, în numele ucenicilor, că ei au părăsit totul ; și, de fapt, povestirile despre convertirea lui Simon și Andrei, a lui Iacov și Ioan spun că la cuvintele lui Iisus : „Veniți după mine", ei „îndată lăsînd mrejele, au mers după el" *(Ev. după Marcu*, I, 16—20). Dar *Ev. după Matei*, care transcrie fidel logionul despre cămilă, precum și vorbele lui Petru, își asumă totodată sarcina de a reduce importanța episodului, Iisus nu-i mai spune tînărului bogat : „Un lucru îți mai lipsește", ci tînărul este cel care îl întreabă pe Iisus : „Ce-mi mai lipsește ?", iar Iisus îi răspunde : „Dacă voiești să fii desăvîrșit (se subînțelege : nu-ți lipsește nimic, dar dacă vrei să fii perfect), du-te, vinde averea ta, dă-o săracilor". *Ev. după Matei* trădează textul sursei sale — pentru a nu spune gîndirea lui Iisus — stabilind o deosebire între creștinii de rînd și cei perfecți, lăsînd să se creadă că primii îndeplinesc și ei condițiile pentru a fi mîntuiți — minciună de care se vor păzi din răsputeri manicheenii și catharii. De fapt, laxismul din *Ev. după Matei* reflectă un studiu ulterior al vieții comunității creștine, în timp ce exigența din povestirile din *Ev. după Marcu* și din *Ev. după Luca* reprezintă practica primară. Aceasta rezultă și din *Faptele apostolilor*.

5. MĂRTURIA DIN FAPTELE APOSTOLILOR

Faptele apostolilor ne relatează, în două locuri (II, 45 și IV, 34—37), faptul că primii creștini își vindeau bunurile, depunînd banii la picioarele apostolilor, și că duceau o viață comună, care le permitea, precum mai tîrziu cenobiților, să subziste în condițiile în care nu posedau personal nimic. Episodul despre Anania și Safira, oricît de ireal este, arată că *exigența* de a-și vinde bunurile și *aplicarea* ei în practică erau foarte reale, căci rostul episodului este de a le tempera. Funcția povestirii este de fapt aceea de a-l face pe Petru să afirme că — cu singura condiție de a nu-l minți pe Duhul sfînt — fiecare este liber să-și vîndă sau să nu-și vîndă în întregime sau în parte bunurile sale și apoi să dea toți banii sau numai o parte din ei comunității, cei rămași săraci fiind de-acum constituiți în comunități.

Ceea ce *Faptele*... îi atribuie lui Petru, *Ev. după Luca* i-a atribuit mai dinainte lui Iisus, prin mijlocirea a două glose introduse în episodul cu vameșul Zaheu (XIX, 2—10) : în versetul 2, mențiunea că Zaheu era bogat („și era bogat"), iar în versetul 8, declarația sa : „Iată, jumătate din averea mea o dau săracilor..." (această frază separă răspunsul lui Iisus (v. 9), de murmurele mulțimii (v. 7) care a provocat acel răspuns). Iisus îl declară mîntuit pe un bogat care păstrează jumătate din averile sale.

Necesitatea gnostică a despuierii este uitată sau negată : a da celor săraci („dă milostenie din averea ta") este fapta care, potrivit tradiției

iudaice „izvăbeşte de la moarte şi nu te lasă să te pogori în întuneric" *(Cartea lui Tobit* IV, 7—10), şi devine, astfel, act mîntuitor. Şi cum trebuie să fii bogat pentru a putea da milostenie celor săraci, unii din primii Părinţi ai Bisericii creştine vor ajunge pînă la a face elogiul bogăţiei.

6. ATITUDINILE DIN „PĂSTORUL LUI HERMAS"

În primele două similitudini din *Păstorul lui Hermas* se află, compilate, trei texte, care reflectă trei atitudini succesive faţă de bogăţie:

Potrivit primului mod de a vedea lucrurile, există două cetăţi şi doi stăpîni. „Locuind pe un pămînt străin — spune Păstorul — să nu ai decît cele necesare nevoilor tale; astfel în ziua în care stăpînul acestei cetăţi va voi să te scoată din ea... tu vei ieşi din împărăţia sa fără regrete şi cu bucuria revenirii în patria ta" *(Sim.* I, 1—6).

După a doua concepţie, sînt tot două cetăţi, dar ele au un singur stăpîn. Dacă acest „Stăpîn v-a dat bogăţii" a făcut-o pentru ca voi „să-i ajutaţi pe cei săraci, pe văduve şi pe orfani". Ca atare, trebuie să dobîndeşti avere, pămînturi şi case dacă vrei să le regăseşti la reîntoarcerea în patrie *(Sim.* I, 7—11).

În al treilea text, Hermas, revenind la pămîntul său, de vînzarea căruia s-a preocupat prea puţin, observă că viţa de vie, suspendată pe ulmul neroditor, dă roade multe şi de bună calitate. La fel săracul, îi explică Păstorul, susţinut şi copleşit de generozitatea celui bogat, care, absorbit de bogăţiile sale, nu are nici timpul necesar, nici gustul rugăciunii, îşi sporeşte mulţumirile către Dumnezeu care i-a dat un asemenea binefăcător. Amîndoi lucrează deci, împreună, la opera de dreptate: „Fericiţi, deci, acei bogaţi care înţeleg că belşugul lor vine de la Domnul" *(Sim.* II, 1—10).

7. CLEMENT DIN ALEXANDRIA ŞI BOGĂŢIA

Clement din Alexandria se vede obligat să scrie lucrarea sa *Quis dives salvetur*, explică el, pentru „a smulge din inima celor bogaţi" nu ataşamentul faţă de bogăţii, ci „disperarea nebună" în care îi aruncă „oracolele Domnului", deoarece, luîndu-le în litera lor, în loc să le înţeleagă sensul metaforic ascuns, ei se cred, în mod greşit, asemenea tînărului cel bogat, îndepărtaţi de mîntuire.

CELIBATUL

1. Logionul despre eunucii (famenii) din naştere, despre cei făcuţi de oameni sau făcuţi pentru Împărăţia Domnului (din *Ev. după Matei* XIX, 12; Justin I *Apol.* XV, 4; Epifaniu, *Pan.* XXV, 6) vizează continenţa permanentă. Invitaţia de a înţelege aceasta („Cine poate înţelege să înţeleagă") ne avertizează asupra unui sens ascuns, dar textul însuşi nu ne permite să precizăm dacă motivul este un ideal de puritate rituală, ca la esenieni, sau o dorinţă spre cea mai mare libertate în vederea apostolatului sau a slujirii lui Dumnezeu (ca în *I Epistolă către Corinteni*, VII), nici dacă este un sfat de perfecţiune sau o necesitate a mîntuirii.

2. „Fericite sînt cele sterpe şi pîntecele care n-au născut şi sînii care n-au alăptat!" — aceste cuvinte, potrivit *Ev. după Luca* (XXIII, 29),

Iisus le-ar fi adresat, pe drumul calvarului, fiicelor Ierusalismului, în vederea zilei în care vor spune munților „Cădeți peste noi". Dar nu e vorba de o „fericire" pentru femeile sterile, care s-ar potrivi într-o asemenea împrejurare, ci un cuvînt de compasiune pentru cele care ar fi însărcinate sau ar alăpta un copil ; sub forma unui blestem, „fericirea" este reluată în discursul despre sfîrșitul lumii, în *Ev. după Marcu* XIII, 17, urmată de *Ev. după Matei* XXIV, 19 și *Ev. după Luca* XVII („Dar vai celor ce vor avea în pîntece și celor ce vor alăpta în zilele acelea !").

Sursa acestui logion și adevăratul său context se află în *Ev. după Toma* (79) : el este sudat aici de o primă parte pe care *Ev. după Luca* (XI, 27—28) o reproduce separat : „O femeie din mulțime, i-a spus lui Iisus : Fericit este pîntecele care te-a purtat și fericiți sînii pe care i-ai supt ! Iar el a zis : Fericiți sînt și cei ce ascultă cuvîntul lui Dumnezeu și-l păzesc ! Căci iată vin zile în care veți zice : Fericite sînt pîntecele care n-au născut și sînii care n-au alăptat !". Așezînd femeile sterpe în numărul celor care au ascultat cuvîntul Tatălui și l-au păstrat în adevăr, logionul exclude din rîndul lor pe mama pe care femeia din mulțime o închipuie a fi a lui Iisus.

Iisus condamnă aici maternitatea și neagă prin aceasta că ar fi avut o mamă. Această negație rezultă, de asemenea, din logionul înrudit, în care Iisus declară că nu are altă mamă și alți frați decît pe cei care fac voia lui Dumnezeu (*Ev. după Matei* XII, 50 ; *Ev. după Marcu* III, 35 ; *Ev. după Luca*, VIII, 21 ; *Ev. după Toma*, 99 ; *2 Clement* IX, 11 ; *Clement din Alex., Ecl. Proph.* 20), logion pe care se întemeiază ebioniții (după Epifaniu, *Pan*, 30, 14) pentru a nega că Iisus a fost un om.

Cît despre zilele (la plural) în care femeile (și bărbații) vor regreta că au avut copii, sînt desigur cele în care sufletul lor, după ce le va fi părăsit trupul, va fi oprit din urcușul său prin sfere de către vameșii Puterilor și, neputînd face declarația pe care o precizează *Ev. după Filip*, citată de Epifaniu (*Pan*, XXVI, 13) : „Nu am semănat copii pentru Arhonte", „va fi reținut jos pînă ce va putea atrage și readuce la sine pe copiii care sînt ai lui".

3. Logionul : „Cine nu urăște pe tatăl său și pe mama sa, nu poate fi ucenicul meu" se înfățișează ca cel mai mare numitor comun din *Ev. după Luca* (XIV, 26), *Ev. după Toma* (55 și 101) și din *Ev. după Matei* (X, 37), în fiecare din aceste patru texte el suferind adăugiri sau modificări.

Ev. după Toma (101) îndeamnă pe creștini să-l imite pe Iisus în ura sa față de tatăl său și mama sa, adică față de părinții ce i se atribuie, Iosif și Maria, și să-l imite, de asemenea, în dragostea lui pentru Tatăl său și Mama sa, entitate cerească divină care i-a dat viața adevărată.

Ev. după Toma (55) dublează logionul primar cu un al doilea care cere credinciosului să-și urască totodată, și frații și surorile sale ; iar *Ev. după Luca* (XIV,26) adaugă logionului primar și cerința pentru creștini de a-și urî femeia și copiii, precum și propria viață. Aceste adăugiri au scopul de a atenua logionul, transformîndu-l în paradox, și de a insinua contrasensul pe care *Ev. după Matei* îl exprimă clar, cu franchețe : „Cel care iubește pe tată ori pe mamă mai mult decît pe mine nu este vrednic de mine ; cel ce iubește pe fiu ori pe fiică mai mult decît pe mine nu este vrednic de mine" (X, 37). Ura față de părinți a devenit dragoste preferențială pentru Dumnezeu.

În realitate, obligația de a urî tatăl și mama care ne-au adus pe această lume nu e decît o altă fațetă a obligației pe care ei o aveau de a nu ne zămisli pentru Arhonte.

Aceste două obligații ale ucenicilor lui Iisus, ca fii, pe de o parte, și ca părinți posibili, pe de altă parte, aduc cu sine și condamnarea propriei existențe pe acest pămînt, renegarea de sine cerută de *Ev. după Marcu:* „Oricine voiește să vină după mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-mi urmeze mie". Și *Ev. după Ioan* susține la fel: „Cel ce își iubește viața o va pierde; iar cel ce își urăște viața în lumea aceasta o va păstra pentru viața veșnică" (XII, 25).

În *concluzie*, evoluția textelor și a practicii pe care ele o reflectă ne obligă să gîndim că logiile pe care ar trebui să le considerăm drept *ipsissima verba* ale lui Iisus sau, cel puțin ca sens, drept *ipsissima vox* a sa, pun, pentru toți, ca condiție a mîntuirii sărăcia și celibatul, mai precis, respingerea creației și a procreației și, prin aceasta respingerea divinității care a creat lumea și a zis: „Creșteți și vă înmulțiți!"

Dar această gnoză antiiudaică pe care evangheliștii au iudaizat-o a putut fi, oare, cu adevărat propovăduită de un profet-mesia evreu numit Iisus? Afirmațiile sale, susținute în *Ev. după Ioan* (VIII, 23 ș.a.), potrivit cărora el nu ar aparține acestei lumi, în care ar fi fost trimis de Tatăl său și în care ar fi venit, îl scot în afara umanității și a istoriei. Una din funcțiile evangheliilor a fost de a-l istoriciza sub trăsăturile profetului-mesia așteptat de evrei pe Iisus-ul mitic al gnozei, judecător și mîntuitor.

Filosofska Misăl

(R. P. Bulgaria)

Nr. 6/1981

Din sumar: DIMITAR FIDANOV, Funcția social-critică a filozofiei; IMMANUEL KANT, Despre „calea de mijloc" în filozofie; IVAN STEFANOV, Actual și peren în *Critica rațiunii pure* a lui Kant; ISKRA ȚONEVA, Simbolismul sublimului; MIHAIL BACIVAROV, LAȚIU LATEV, Despre prof. Ivan Ghiorgov; RUSEN RUSENOV, Despre natura ontologică a generalului și particularului; VALERI DINEV, Dialectica structurii și funcției; MINCIO DRAGANOV, Omul ca personalitate; MOISS SEMOV, Motivele de ordin moral în activitatea umană; KIRIL NEȘEV, Conștiință morală și cunoaștere morală; DOICIN DOICINOV, Despre realitatea matematică; VENELIN CIALĂKOV, Obiectul și esența matematicii; ROMAN RUZINSKI, Filozofia marxistă în Polonia; ENCIO NAZINOV, Filozofia în China.

Studia Filozoficzne

(R. P. Polonă)

Nr. 3/1981

Din sumar : STANISLAW RAINKO, Marxismul lui Stalin ; ANDRZEJ MIŚ, Existență și conștiință — trei interpretări ale unor interdependenți ; BOGUSLAW JASIŃSKI, Conceptul de realism în literatură, în viziunea lui György Lukács ; SŁAWOJ OLCZYK, Explicație, înțelegere și interpretare ; BOLESŁAW ANDRZEWSKI, Limba și alte forme de cultură în filozofia lui Ernst Cassirer ; EDWARD RUTKOWSKI, De la nihilism la socialismul utopic ; KAROL TOEPLITZ, O bibliografie a publicațiilor consacrate ideilor lui Kierkegaard.

Nr. 4/1981

Din sumar : WOJCIECH SADY, Despre mecanismul revoluției științifice ; KAZIMIERZ JODKOWSKI, Ideea fundamentală a lui J. D. Sneed cu privire la conceperea non-propozițională a teoriei ; MARIA GOŁASZEWSKA, Wladisław Tatarkiewicz — un mare umanist al epocii noastre ; JAN LEGOWICZ, Problema sensului și a autenticității metodologice a cercetărilor consacrate filozofiei medievale ; MARIAN PRZEŁĘCKI, Sens și valoare : ZYGMUNT ZIEMBIŃSKI, „Sensul vieții" și sistemul de valori ; ZBIGNIEW KUDEROWICZ, Răbdarea și sensul istoriei ; KAZIMIEZ DABROWSKI, Sensul vieții ca explicitare a *problemei* existenței umane ; MIECZYSŁAW GOGACZ, Sensul vieții și completitudinea ; TADEUSZ SLIPKO, Sensul vieții — sens al acțiunilor ; JERZY TREBIECKI, Motivul regresului în filozofia europeană ; WOJCIECH MORSZYŃSKI, Polemicile și filozofia lui Ș. I. Witkiewicz ; SLAWOMIR KAPRALSKI, În problema istorismului.

Człowiek i Światopogląd

[Omul și concepția despre lume]

(R. P. Polonă)

Nr. 3/1981

Din sumar : ANNA WOLNIK, Nevoile sociale și satisfacerea lor ; RYSZARD ZABRZEWSKI, Structura socioeconomică a consumului și diferențierea intereselor în societatea poloneză ; LEON POLANOWSKI, Protecția formală sau protecția reală a intereselor consumatorului ; RYSZARD GRADOWSKI, Observații asupra teoriei nevoilor. Încercare de definiție ; JERZY BOBRYK, Cultură—societate—conștiință de sine ; ANNA GURANOWSKA-POCZOBUT, JAN WOJTYŃSKI, În căutarea conștiinței autentice ; LOUIS ALTHUSSER, Freud și Marx ; ANTAL F. BORBELY, *Superego*-ul de clasă — structura transformării *supereu*-lui lui Oedip în perioada finală a adolescenței ; A. S. PRĂNGISZWILI, Problema inconștientului în lumina teoriei atitudinilor : școala lui D. N. Uznadze ; L. I. FILIPOV, Principii și contradicții ale psihanalizei structurale la Jean Lacan ; SERGE LECLAIRE, Inconștientul — altă logică ; SLAWOJ OLCZYK, Este psihanaliza o știință ?

AFIRMAREA CONŞTIINŢEI NAŢIONALE LA CĂRTURARII BUCOVINENI DIN SECOLUL AL XIX-LEA

DE

PETRU RUSSINDILAR

Aproape un veac şi jumătate cît a durat dominaţia habsburgică în Bucovina (1774—1918), pe fondul unei permanente şi calculate politici de desnaţionalizare promovată de stăpînirea străină, conştiinţa şi cultura românească n-au încetat niciodată să existe aici, ele afirmîndu-se cînd mai lin, cînd mai puternic printre numeroase obstacole, spre a păstra fiinţa şi individualitatea poporului nostru şi a pregăti actul politic al unităţii de stat.

Acesta nu este un fenomen întîmplător, de conjunctură. În strînsă legătură cu dezvoltarea social-economică s-a conturat şi în Bucovina o puternică mişcare pentru unitatea naţională. Premisele acestei mişcări trebuie căutate în originea şi limba comună, în legăturile economice care nu numai că n-au încetat, dar s-au intensificat, mai ales în secolul al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea, în reflectarea acestei situaţii şi pe plan suprastructural, în ideologie şi cultură, în transformarea unităţii de neam şi de limbă în conştiinţă naţională, şi în lupta desfăşurată de masele largi populare din toate provinciile româneşti pentru reîntregirea vechii Dacii.

În aceste condiţii concret-istorice specifice, au activat în Bucovina — străveche vatră de cultură românească — o pleiadă de cărturari de frunte ai ţării noastre, care, prin cuvîntul şi scrisul lor, au militat cu înflăcărare pentru libertate naţională şi dreptate socială, pentru cauza majoră a unităţii naţionale, a independenţei şi suveranităţii poporului român.

Se cere a fi subliniat de la început faptul că chiar din primii ani de după ocupare, Bucovina, împiedicată în menţinerea relaţiilor cu Moldova, a căutat să închege legături din ce în ce mai strînse cu Transilvania. De aceea, istoria Bucovinei, în multe privinţe, se leagă de cea a Transilvaniei, cultura şi ştiinţa românilor din aceste provincii avînd o dezvoltare cu multe şi pregnante similitudini[1]. Aceste relaţii care s-au amplificat în decursul timpului au conservat mai eficient individualitatea românească a Bucovinei la care atentase atît de brutal dominaţia străină. Osmoza valorilor culturale şi a ideilor naţionale ardelene în Bucovina a fost un fenomen complex şi reconfortant. Evoluţia pe căi noi, moderne, a culturii din provincie a fost stimulată, în mare măsură, de activitatea ştiinţifică, literară şi politică desfăşurată aici de I. Budai-Deleanu, la începutul secolului al XIX-lea. El a stabilit relaţii strînse cu reprezentanţi ai tinerei culturi bucovinene, a susţinut iniţiativele acestora, le-a sugerat acţiuni culturale etc., devenind în scurt timp un bun cunoscător al realităţilor din Nordul Moldovei şi contribuind la afirmarea ideii naţionale. I. Budai-Deleanu ne-a lăsat primul studiu monografic despre istoria, geografia, viaţa socială şi culturală a Bucovinei, redactat probabil în 1803[2]. Cultura enciclopedică şi ideile progresiste ale scriitorului ardelean I. Budai-Deleanu, spiritul său generos, au atras în juru-i pe unii intelectuali tineri bucovineni, însufleţiţi de ideile iluministe.

Cerinţa de a şti ce se întîmplă în cele trei ţări româneşti şi în alte părţi ale lumii, atît în viaţa politică, economică, cît şi în cea intelectuală, este pusă clar în evidenţă de acţiunea intelectualilor bucovineni de a crea o presă proprie. Astfel, Teodor Racocea, la îndemnul lui I. Budai-Deleanu şi cu sprijinul

[1] Constantin Loghin, *Istoria literaturii române din Bucovina 1775—1918*, Cernăuţi, 1926, p. 18.

[2] Pavel Ţugui, *Contribuţii la o istorie a mişcării cultural-ştiinţifice din ţinuturile bucovinene*, Craiova, 1977, p. 7—8.

Rev. filoz., XXVIII, 5, p. 579—612, Bucureşti, 1981.

colegilor bucovineni, acționează, încă din 1816, în mod deliberat pentru editarea unei reviste românești. Memoriile și apelurile lui Racocea s-au soldat, după cum se știe, cu apariția în anul 1820 a almanahului—magazin intitulat „Chrestomaticul românesc". Publicația are orientare laică și se înscrie în tradiția de modernizare a culturii naționale. Cercetarea scrisorilor și apeluriilor semnate de Teodor Racocea relevă concepțiile ideologice avansate ale tinerilor intelectuali din Nordul Moldovei. În motivarea cererii se arată că românii bucovineni sînt lipsiți de un instrument „politic, statistic și științific", fiind astfel ținuți în inferioritate „între toate națiunile Europei" [3]. Elocventă este stăruința cu care T. Racocea insistă asupra conceptului de națiune românească. Pentru el, românii sînt „nație de mai multe milioane" și „o limbă au, aceeași lege și tot aceleași obiceiuri, precum și aceleași cărți și aceeași scrisoare..."[4]. Teodor Racocea trebuie considerat printre primii publiciști care vorbește, fără echivoc, despre națiunea românească. De asemenea, el exprimă plastic ideea funcției presei: gazetele „revarsă razele științelor", „procopsesc" neamurile, căci în ele „ca și într-o oglindă vedem ce se lucrează în toate părțile lumii" [5]. Ucenicul lui I. Budai-Deleanu avea sentimentul responsabilității față de propriul popor, pe care voia să-l vadă alături și la înălțimea spirituală a celorlalte popoare.

Revoluția de la 1848 din țările române a determinat însemnate mutații în viața socială, politică și culturală a Bucovinei. S-a extins rețeaua școlilor românești și germano-române. La liceul de stat german din Cernăuți s-a înființat Catedra de limba și literatura română, titular fiind numit, la 28 februarie 1849, ardeleanul Aron Pumnul. Catedra lui a devenit pentru românii bucovineni „paladiul științei naționale, altarul simțului și al virtuții, vatra naționalității române" [6]. În lecțiile ținute, acesta afirma, înainte de toate, că „limba românească este cea mai sfîntă și cea mai prețioasă comoară a nației românești, fiindcă ea este chiar sufletul său; atît timp cît limba românească se va vorbi, va trăi și neamul; odată cu peirea limbii, nația însăși va pieri" [7]. În jurul lui Aron Pumnul se grupează frații Eudoxiu, George și Alecu Hurmuzachi. Pe lîngă cercetarea problemelor limbii, un rol însemnat căpăta studiul istoriei. În aceste împrejurări, Eudoxiu Hurmuzachi (1812—1874) se dedică muncii titanice de investigare a marilor arhive din centrele europene și imperiul otoman, întemeind astfel celebra sa colecție de documente, care-i poartă numele, moment decisiv în dezvoltarea istoriografiei românești.

În timpul revoluției de la 1848 se refugiază în Bucovina personalități proeminente ale mișcării naționale și culturale românești ca: Vasile Alecsandri, Alexandru I. Cuza, Mihail Kogălniceanu, Costache Negri, Alecu Russo, Vasile Mălinescu, George Sion, Timotei Cipariu, George Barițiu și alții. Ei găsesc ospitalitate îndeosebi la familia lui Doxachi Hurmuzachi și fiii săi Eudoxiu, George și Alecu. Orizonturile de gîndire și lupta națională capătă astfel alte perspective sub impulsul activității revoluționarilor din Moldova și Transilvania. Referindu-se la aceasta, Nicolae Iorga preciza că Mihail Kogălniceanu a știut să facă din Bucovina „centrul aspirațiilor românești pentru crearea unui singur stat național cuprinzînd toate provinciile de neam" [8].

Rodul activității politice și culturale desfășurate de floarea intelectualității revoluționare din provincie este în primul rînd gazeta „Bucovina", apărută la 16 octombrie 1848. În articolul program, semnat de George Hurmuzachi (1818—1882), se arată că ziarul va fi apărătorul „intereselor naționale, intelectuale și materiale ale Bucovinei, reprezentantul dorințelor și năzuințelor ei, organul bucuriilor și suferințelor ei..." [9]. Idealurile fundamentale ale poporului român, realizarea unității sale naționale erau exprimate fără echivoc. Articolul nesemnat „O profesiune de credință" vorbind despre unirea principatelor române sublinia că aceasta „s-au dorit pururi de cei mai însemnați bărbați ai României" [10]. În scurtă vreme gazeta se impune ca organ politic și cultural al revoluționarilor români de pretutindeni. În coloanele ziarului publică articole și scrieri literare autori moldoveni, ardeleni, munteni și bucovineni, fapt care l-a determinat pe Nicolae Iorga să afirme: „*Bucovina* ajunge a fi și o revistă literară cum nu mai era alta, un fel de urmare fără condu-

---

[3] Vezi Teodor Balan, *Teodor Racocea și Chrestomaticul Românesc*, în „Codrul Cosminului", Buletin, an II și III, 1925—1926, Cernăuți, 1927, p. 347—370.

[4] Ioan Lupaș, *Din trecutul ziaristicii românești*, Edit. Librăriei Dieccezane din Arad, 1916, p. 69—79.

[5] *Ibidem*, p. 79.

[6] „Foaia societății pentru literatura și cultura românească în Bucovina", anul II, nr. 2, 1866, p. 43.

[7] Constantin Morariu, *Părți din istoria românilor bucovineni*, Cernăuți, Editura autorului, 1893, p. 34—35.

[8] Nicolae Iorga, *Românismul în trecutul Bucovinei*, București, 1938, p. 81.

[9] „Bucovina", nr. 1 din 16 octombrie 1848.

[10] „Bucovina", nr. 3 din 22 octombrie 1848.

cere și necontenită colaborare din partea lui Kogălniceanu, o «Dacie literară» de odinioară" [11].

Prin clarificarea programului de emancipare națională, se creează condițiile necesare, ca după 1860, să se treacă la instituționalizarea mișcării românilor bucovineni. La 1 mai 1862 se constituie „Reuniunea română de lectură". Această asociație deschide la 26 mai 1862 o sală de lectură cu ziare și reviste, precum și o bibliotecă cu cărți în limba română. În scurt timp aceasta se transformă, după exemplul „Asociației transilvănene pentru literatura și cultura poporului român", în „Societatea pentru literatura și cultura română în Bucovina" [12]. Reorganizată, societatea a fost autorizată să-și înceapă activitatea la 1 ianuarie 1862. Prima adunare a societății a ales ca președinte pe George Hurmuzachi. Prin participarea intelectualilor fruntași din toate localitățile provinciei la adunările generale, „Societatea pentru literatura și cultura română în Bucovina" devine în realitate un fel de „parlament" neoficial al românilor bucovineni, în care membrii sînt „reprezentanți nealeși, dar firești ai neamului românesc" [13].

Societatea pentru literatura și cultura română în Bucovina s-a călăuzit, în îndelungata ei existență, după un program generos și complex, emanație a gîndirii intelectualității bucovinene, formată la școala revoluției din 1848 și sub influența filozofiei germane de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea. George Hurmuzachi sublinia că epoca modernă a impus dezvoltarea liberă și independentă a națiunilor, ceea ce a determinat mari schimbări în ce privește funcțiile sociale ale culturii și științei. Dezvoltarea limbii naționale, a literaturii, învățămîntului, artelor și științelor fiecărei națiuni constituie „unicul mijloc" pentru un popor de a se afirma și propăși în domeniul spiritual și material. Cultivarea limbii naționale este — după părerea ideologului bucovinean — condiția sine qua non a progresului social și cultural al popoarelor [14].

Reprezentanții intelectualității bucovinene Eudoxiu, George, Alecu Hurmuzachi, Iraclie Porumbescu, I. G. Sbiera și generația următoare formată din T. Stefanelli, Ciprian Porumbescu, S. Fl. Marian, Dimitrie Dan și alții au continuat în noile condiții istorice să militeze pentru aplicarea programului ideologic și politic al generației pașoptiste. Cercetînd dările de seamă ale Comitetului societății, publicate în „Foaia Societății", trebuie să evidențiem faptul că s-a acordat o mare însemnătate ideologiei naționale, dezbaterii multilaterale a problemelor teoretice și practice privitoare la conceptul de națiune, la locul și funcțiile limbii române, la școală și rolul ei în educația tineretului la locul și menirea individului în contextul colectivității moderne, precum și problemei etnogenezei românilor și a teritoriului lor național [15].

Personalitate cu un larg orizont ideologic, Alecu Hurmuzachi (1823—1871) intuiește evoluția inexorabilă a popoarelor asuprite din Imperiul austro-ungar spre constituirea de națiuni, cu o viață statală, economică și culturală independentă. Principial, el susține că societatea omenească a urcat pe asemenea trepte de dezvoltare încît „astăzi naționalitatea a încetat de a fi o simplă realitate, devenind o idee care mișcă lumea. Tendința acestei idei de a se realiza, năzuința popoarelor de a se bucura de folosința neîmpedicată și legitimă, de recunoașterea dreaptă a naționalității, e numai o parte din tendința generală a secolului nostru (al XIX-lea — *n. n.*) spre libertate, a mișcării progresului" [16]. Temeiurile națiuni —susține Alecu Hurmuzachi — se găsesc în natura umană, deoarece „naționalitatea ca fapt, ca instinct, este foarte veche, ca principiu mai nouă" [17]. În epoca modernă, susține el, instinctul național s-a abstractizat, a devenit o concepție, o idee, cu o excepțională putere de reorganizare pe baze noi a lumii, spre înfăptuirea unor scopuri impuse de cerințele obiective ale vieții poporului respectiv. Respingînd într-o manieră autohtonă, originală, cosmopolitismul politicienilor habsburgici, care propagau cu insistență ideile vagi și nu dezinteresate despre „omul universal", care cereau „să ne desbrăcăm de ființa noastră firească și intimă /.../, să pierdem naționalitate /.../ și amintirea cine am fost și conștiința ce am rămas /.../, să încetăm a fi români..." [18], Alecu Hurmuzachi argumenta că lichidarea „individualității naționale a popoarelor ar însemna curmarea dezvoltării minții, ar fi

---

[11] Nicolae Iorga, *Istoria literaturii române*, vol. III, 1908, p. 20.

[12] Constantin Loghin, *Societatea pentru cultura și literatura română din Bucovina 1862—1932*, Schiță istorică cu prilejul jubileului de 70 de ani, Cernăuți, 1932, p. 8.

[13] „Foaia Societății pentru literatura și cultura română în Bucovina", anul II, nr. 3 din 1 martie 1866, p. 66—67.

[14] „Foaia Societății...", anul II, nr. 3 din 1 martie 1866. Vezi protocolul adunării generale din 10/22 ianuarie 1866.

[15] „Foaia Societății...", an I (1865), nr. 1, 2, 3, p. 59—70; idem, nr. 4, p. 100—106; idem, an II (1866), nr. 2, p. 36—48; idem, nr. 3, p. 85—104; idem, an III (1867), nr. 3, p. 69 — 76; idem, an IV (1868), nr. 3, p. 60—80.

[16] „Foaia Societății...", an II, nr. 3 (1866), p. 89.

[17] *Ibidem*, p. 89.

[18] *Ibidem*, p. 85—93.

moartea și mormîntul culturii, ar fi barbarie cumplită. Urmează de aici — conchide Alecu Hurmuzachi — că numai prin mijlocirea propriului popor, folosind și dezvoltînd naționalitatea sa, cultura sa națională, ne putem împărtăși din cultura universală a omenirii..." [19]. Criticînd ideologia cosmopolită, el face apel la cuvintele lui Herder, după care iubirea de omenire, dacă nu se reazimă pe patriotism, este o iluzie, iar cei ce se laudă că iubesc toată lumea o fac spre a justifica că nu iubesc pe nimeni. Stăruind asupra conceptelor de patrie și patriotism, ideologul bucovinean consideră că ele au în vedere „toate bunurile materiale și spirituale moștenite" ca: pămîntul, poporul, limba, tradițiile, istoria, virtuțile, datinile, drepturile și îndatoririle [20].

De asemenea, Alecu Hurmuzachi consideră că în secolul al XIX-lea individul este conștient de drepturile și valoarea proprie, integrîndu-se în colectivitate, ceea ce duce la sporirea răspunderii și rolului său, ca element constitutiv al națiunii. Deci individul nu se opune colectivității, ci se integrează acesteia, armonizîndu-și interesele pentru asigurarea progresului general. Individualitatea națională, în optica lui Al. Hurmuzachi, constituie una din domeniile hotărîtoare ale progresului omenirii, umanitatea existînd numai prin națiuni și prin ele se poate „aspira la legături mai largi și mărețe a omenirii întregi" [21]. Relevînd condițiile esențiale ale dezvoltării popoarelor în a doua jumătate a veacului al XIX-lea, Al. Hurmuzachi spunea: „Libertatea și naționalitatea nu se exclud, ci se condiționează una pe alta. Sporind în libertate, în dezvoltare, și exprimîndu-și tot mai mult propria sa ființă, naționalitatea, raportîndu-se tot mai mult la viață, la activitatea și la cultura universală, iată că omul devine și mai universal, dar în același timp și mai individual, adică dezvoltîndu-și și exprimîndu-și caracterul său, însușirile, ființa sa proprie, deosebită, individuală" [22].

Pentru cărturarii bucovineni, poporul, națiunea își manifestă sufletul prin și din istorie și aceasta împreună cu limba și naționalitatea constituie un adevăr, derivat din însăși natura ființei umane. În lumina acestui principiu, tradiția trebuie socotită ca una din principalele dimensiuni ale vieții societății umane.

Prin întreaga sa activitate, Societatea pentru literatura și cultura română în Bucovina a demonstrat, cu o mare putere de convingere, necesitatea imperioasă ca fiecare cetățean să cunoască istoria neamului căruia îi aparține. Dar, în această perioadă, istoria românilor era ignorată și prohibită în instituțiile de stat și de cultură din Bucovina, ceea ce constituia o lacună gravă a învățămîntului public. „Faptul cel mai trist și umilitor este — afirma Al. Hurmuzachi — că aici în țară (Bucovina — *n. n.*) istoria națională e necunoscută... Noi trăim fără legătura cu trecutul, smulși din el, și prin urmare fără conștiința viitorului..." [23]. Subliniind că dezvoltarea societății „se reazimă pe umerii acelora care înainte de noi au cugetat și au lucrat pentru noi", Al. Hurmuzachi preciza: „noi intrăm în istorie ca moștenitori în folosința și proprietatea cîștigurilor intelectuale, a științelor, datinelor, dreptului ș. a. m. d., cu un cuvînt a culturii părinților și strămoșilor noștri și nu ne putem sustrage înrîuririi trecutului, a istoriei și a prezentului" [24]. El se întreba pe bună dreptate: „Ce fel, cît de mare ar fi astăzi cultura geniului omenesc dacă viața fiecărui om, fiecărei generații, ar fi tăiată și despărțită de trecut, dacă ea ar fi fără legătură cu acesta, ar ține, ar fi legată și întemeiată numai pe prezent?" [25]. În acest context era cu tărie subliniat faptul că orice popor pînă cînd nu are o istorie proprie „stă în vîrsta prunciei, pe treapta dezvoltării de copil..." [26].

Ideile lui Alecu Hurmuzachi despre limbă, națiune și istorie erau — se pare — familiare tuturor intelectualilor bucovineni. Astfel, testamentul politic al lui Doxache Hurmuzachi, (1782—1857) care la începutul anului 1857 se adresa fruntașilor bucovineni, cuprindea următoarele principii: „Românească este țara aceasta, în care trăim, cîștigată și păstrată cu sîngele strămoșilor noștri și înzestrată cu drepturi românești, pentru că sînt o proprietate neperitoare a ei. Limba română, sufletul naționalității noastre, pe care ne-au păstrat-o strămoșii noștri în timpul barbariei chiar cu răspunderea vieții, a fost totdeauna și este adevărată limbă a acestei țări, nici un drept nu s-a aflat la putere ca s-o desființeze" [27].

Instaurarea la 1867 a dualismului austro-ungar a însemnat și în Bucovina o înăsprire a oprimării naționale. În 1869 au fost interzise lecțiile de istoria românilor începute din inițiativa Societății pentru literatura și cultura română în Bucovina, sub motiv că aceasta nu are caracterul, recunoscut de lege, al unei școli. Dar, după un scurt reflux, conștiința națională și lupta pentru unitate se vor afirma din nou.

---

[19] *Ibidem*, p. 88.
[20] *Ibidem*, p. 84—86.
[21] „Foaia Societății...", an II, nr. 3 (1866), p. 88.
[22] *Ibidem*, p. 90.
[23] *Ibidem*, p. 93.
[24] *Ibidem*, p. 85.
[25] *Ibidem*, p. 86.
[26] *Ibidem*, p. 86.
[27] „Telegraful Român", an V, 1857, nr. 32, p. 126.

Începînd din anul 1871, I. G. Sbiera (1836—1916) va susține idei înaintate cu privire la conceptul de națiune. El respinge teza puristă despre originea neamurilor, deoarece națiunea nu descinde exclusiv dintr-un grup primitiv de oameni și o disociază de stat, care n-are o importanță determinantă, pentru că există națiuni fără organizație statală de sine stătătoare [28]. Determinant pentru națiune este limba vorbită, căci națiunea este — după Sbiera — „o colectivitate de oameni care vorbesc toți împreună una și aceeași limbă", locuiesc același teritoriu, au aceeași viață spirituală și materială, aceleași obiceiuri și datini. Și el argumentează ideea că unitatea națională a popoarelor este un imperativ al epocii moderne, dînd drept pildă istoria nouă a popoarelor german și italian [29].

[28] I. G. Sbiera, *Conceptul de națiune și însemnătatea graiului național*, Discurs, Cernăuți, 1880, p. 3—8.

[29] *Ibidem*, p. 6—10.

Credem că datele și textele ideologice prezentate mai sus, la care s-ar putea adăuga multe alte mărturii de gîndire și atitudine înaintată aparținînd cărturarilor bucovineni din secolul al XIX-lea, sînt cît se poate de edificatoare pentru procesul de afirmare a conștiinței naționale în această parte a țării ca preludiu al actului de înfăptuire a unității naționale și statale a poporului nostru, unitate pe care marele nostru patriot de la 1848 Nicolae Bălcescu o prefigurase drept sarcină istorică revoluționară a poporului român. Ne apare de aceea perfect întemeiată aprecierea secretarului general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu, atunci cînd sublinia: „Bucovina a dat mulți oameni de seamă. Cinstind memoria lor, prețuim tot ce a fost bun în trecutul poporului nostru. Fără acest trecut n-ar exista nici prezentul, și n-am putea făuri nici viitorul" [30].

[30] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 1, București, Edit. politică, 1968, p. 435.

VALENȚE ȘI LIMITE TEORETICE ÎN TEZA „FORMELOR FĂRĂ FOND"

DE

CONSTANTIN SCHIFIRNEȚ

Lansată de Maiorescu în cunoscutul articol *În contra direcției de astăzi din cultura română* (1868), teza „formelor fără fond" a fost ulterior reluată și discutată în numeroase studii, exprimîndu-se multe opinii, unele contradictorii, care dovedesc complexitatea fenomenelor și proceselor vizate global prin termenii de „formă" și „fond".

Fiind în esență o critică generală a stărilor de lucruri din perioada de început a epocii noastre moderne, teza „formelor fără fond" avea meritul că aborda în termeni teoretici problematica economico-socială, politică și culturală a epocii, sugerînd o soluție de principiu — aceea a adecvării și concordanței între formă și fond, soluție ce nu putea să nu fie acceptată, dar care, în generalitatea ei filozofică, lăsa deschise destule probleme care să incite și să solicite spiritele cu privire la modul de realizare a acestei adecvări*.

Din analiza concepțiilor cu privire la afirmarea societății românești în epoca modernă se desprind un număr de accepțiuni generale ale formelor fără fond: 1) contradicția dintre condițiile interne și instituțiile moderne; 2) contradicția dintre cultura română și civilizația modernă; 3) contradicția dintre *scopurile* civilizației moderne și *mijloacele* dintr-o țară rămasă în urmă; 4) discrepanța dintre *real* și *ideal* în procesul de constituire a civilizației moderne într-o țară aflată în faza modernizării.

*Investigarea detaliată a concepțiilor filozofice despre procesul de modernizare din România face obiectul lucrării noastre ample în curs de apariție.

1. TEZA UNITĂȚII DINTRE „FOND" ȘI „FORMĂ" — PRINCIPIU EXPLICATIV AL EVOLUȚIEI MODERNE A STATULUI ROMÂN

Ideea evoluției de la formă la fond a constituit un principiu explicativ în analiza procesului de modernizare a României. În secolul trecut exista o preocupare susținută pentru cunoașterea căilor de modernizare a Țărilor Române. Se căutau clarificări asupra modului de apariție și de dezvoltare a civilizației și mai ales în legătură cu relația dintre țările rămase în urmă și țările occidentale. Condiții istorice naționale și sociale interne, precum și noile elemente pe care le aduce maturizarea capitalismului în apusul Europei au determinat orientarea gîndirii teoretice și filozofice către depistarea acelor factori care asigură progresul și evoluția în sens modern, capitalist, a societății, îndeosebi în statele ce se află în primele faze ale schimbărilor moderne.

Teza amintită a contribuit la surprinderea unor fenomene și realități specifice, deschizînd posibilitatea unei fundamentări, pe baze teoretice mai largi, a soluțiilor de modernizare a țării. Așa cum s-a remarcat judicios, formula maioresciană a formelor fără fond definea o realitate particulară a istoriei noastre și „o definea în chip nou, *în categorii filozofice*" *(subl. ns.)* [1]. Cîteva elemente se degajă din funcția explicativă pe care a avut-o, cel puțin în primele etape de după constituirea statului național român, teza formelor fără fond.

Desprindem mai întîi caracterul determinist care se degajă din analiza societății prin cele două categorii corelate: formă și fond, ceea ce pentru conștiința teoretică românească reprezenta un progres în investigarea socială. Explicarea deterministă capătă un mai pronunțat caracter teoretic, filozofic și chiar sociologic. Cu excepția lui Bălcescu, care sublinia rolul determinant al factorilor interni, nu întîlnim la nici un alt gînditor român pînă la Maiorescu o viziune teoretică generală asupra evoluției sociale. Nu discutăm acum limitele unei asemenea abordări deterministe (o vom face mai jos), dar este de reținut că ea oferă un principiu metodologic și teoretic de cercetare a fenomenelor sociale.

În al doilea rînd, teza unității dintre fond și formă oferea pentru prima dată în cultura noastră o viziune de ansamblu asupra dinamicii societății românești. Analiza prin conținut și formă nu se reduce la un sector, ci ea cuprinde societatea ca întreg, căci neconcordanța dintre condițiile interne și „formele" instituționale burgheze „de împrumut" se făcea vizibilă în întreaga viață socială. Semnalînd acest caracter de integralitate al perspectivei teoretice asupra societății nu neglijăm desigur diferențele de concepție dintre gînditori (dintre junimiști și socialiști, ca și între junimiști). Vrem doar să subliniem că investigarea vieții sociale prin prisma relației dintre fond și formă surprindea un aspect de totalitate al dinamicii sociale.

În al treilea rînd, teza unității dintre formă și fond reliefa, la un nivel mai înalt filozofic, interdependența dintre elementele care alcătuiesc structura societății și care contribuie la evoluția ei, dintre ceea ce, recurgînd la analogie, în materialismul istoric este desemnat prin categoriile dialectice: bază și suprastructură, spontan-conștient, intern-extern, general-particular, obiectiv-subiectiv. Îndeosebi în concepția socialiștilor noștri despre relația conținut-formă sînt prezente elemente, disparate este adevărat, care fac parte din concepția materialistă asupra istoriei.

În al patrulea rînd, cerința evoluției de la fond la formă a reprezentat o justificare teoretică și chiar filozofică a identității naționale, a specificului național și de aici a independenței și suveranității unui stat. Progresul unei națiuni este văzut în strînsă dependență de înfăptuirea unității firești dintre fond și formă într-un cadru național. Nu se aducea în discuție un aspect concret, ci un principiu general, și anume că un stat este independent atunci cînd există o puternică armonie între instituțiile sale și condițiile sale interne.

Funcția explicativ-teoretică a relației conținut-formă o atestă cel mai bine curentul de gîndire socialistă. Cu toate că le stăteau la îndemînă o metodă, cea dialectică, și un cadru teoretic, cel marxist, gînditorii socialiști au preluat teza „formelor fără fond" dîndu-i însă o altă interpretare. Concepția marxistă s-a constituit prin studiul realităților și faptelor sociale din apusul Europei și trăgea concluzii cu valabilitate operînd în primul rînd pentru această parte a lumii. Principiile generale ale materialismului dialectic și istoric își găseau corespondențe și în viața socială românească. Diferența de nivel economic și social dintre Occident și România arăta însă existența unor probleme specifice statului român. Investigarea unor asemenea aspecte particulare prin aplicarea mecanică a viziunii marxiste ar fi dus la schematism, dogmatism și, consecință esențială, la reflectarea denaturată a situației de la noi (lucru care s-a și întîmplat uneori). Socialiștii români au conferit tezei unității dintre fond și formă un rol de plauzibil model

---

[1] Vezi articolul *O încercare de obiectivitate în cercetarea junimismului*, în „Revista de filozofie" nr. 2/1967, p. 222 (subl. ns.). Vezi și Damian Hurezeanu, *C. Dobrogeanu-Gherea*, București, Edit. politică, 1973, p. 198; Simion Ghiță, *Titu Maiorescu*, București, Edit. științifică, 1974, p. 119.

explicativ pentru o țară rămasă în urmă și de argument pentru dovedirea legitimității socialismului în țara noastră[2].

Socialiștii noștri cunoșteau teza marxistă despre relația dintre bază și suprastructură și o aplicau la studiul realității românești. În ceea ce privește însă explicarea particularităților relației menționate ei găseau virtuți sugestive în teza unității dintre formă și fond, utilizînd astfel limbajul unei interpretări românești a fenomenelor sociale autohtone.

Ideea unității dintre formă și fond a constituit un principiu metodologic și teoretic, un model explicativ și pentru o serie de reprezentanți de seamă ai culturii noastre din secolul XX. Ibrăileanu, C. Rădulescu-Motru, C. Stere, Șt. Zeletin, E. Lovinescu, L. Pătrășcanu au făcut apel în tratarea evenimentelor din epoca modernă a României, la relația dintre fond și formă.

Este neîndoielnic că teza „formelor fără fond" a dezvăluit și definit aspecte particulare ale evoluției unei țări rămasă economicește în urmă, în contextul dezvoltării și extinderii capitalismului de tip apusean în Europa. Schematică în formulări, precară uneori din punct de vedere filozofic și științific, această teză a conștientizat o problematică specifică statului român, contribuind la constituirea unei teorii a țărilor rămase în urmă. Astfel, Maiorescu formulează elemente teoretice ale făuririi civilizației moderne într-o țară cu un nivel mai scăzut de dezvoltare economică și socială. Gherea, pornind de la constatarea contradicției dintre fond și formă, va elabora cunoscuta teză a evoluției țărilor înapoiate, dovedind, ca și junimiștii, existența unei situații deosebite care determină o altă perspectivă de cercetare a realităților sociale din asemenea zone.

Modernizarea României s-a dovedit un proces de durată, el nu se putea încheia, așa cum credeau mulți adepți liberali, prin simpla adoptare de instituții și „forme" occidentale. Ea se întemeiază, fără îndoială, pe asimilarea rezultatelor la care au ajuns țările dezvoltate dar și pe valorificarea tradițiilor noastre. Impactul civilizației moderne asupra Țărilor Române a ușurat făurirea unei societăți moderne la noi, întrucît a permis preluarea de instituții la nivelul cel mai înalt pe care îl atinsese dezvoltarea socială în acel moment. În același timp, această facilitate este însoțită și de unele greutăți și disfuncționalități datorate lipsei de fonduri pentru susținerea acestor instituții și pentru a le face eficace, de înalt nivel de calificare și deci de oameni bine pregătiți, studiu temeinic al realităților autohtone și elaborarea de soluții în concordanță cu nevoile locale.

Discutînd aceste aspecte din perspectiva ideologică și filozofică actuală, am putea spune că semnalarea unor fenomene în statul român din secolul al XIX-lea evidențiază problema esențială o reprezenta lichidarea consecințelor stării de înapoiere generată de secole de dominație străină, de nesoluționarea unor contradicții fundamentale ale economiei românești. Dealtfel, nu credem că exagerăm afirmînd că unele dintre constatările privind dinamica civilizației române moderne făcute de gînditori din secolul al XIX-lea își dovedesc importanța și astăzi, fără îndoială în alte condiții materiale și ideologice.

2. RELAȚIA DINTRE FOND ȘI FORMĂ, PRINCIPIU DE ANALIZĂ DETERMINISTĂ A REALITĂȚII SOCIALE

Problema esențială pe care o ridică această teză vizează adecvarea legilor generale la condițiile concrete, specifice dintr-o țară.

Într-un mod deficitar se discută în perioada menționată o chestiune importantă a determinismului social și anume concordanța dintre acțiunea legilor sociale și condițiile concrete din fiecare țară. O lege socială acționează atunci cînd sînt create condițiile minime atît materiale cît și spirituale. Luarea în considerare, în procesul edificării unui nou sistem

---

[2] Așa, de pildă, în Proiectul de program al P.S.D.M.R. se menționa în partea în care se făcea analiza situației sociale din statul român: „Dacă noi n-avem aceleași condițiuni materiale și intelectuale ca în Europa Occidentală (pentru socialism — *n.n.*), apoi în 1848—1860 condițiile materiale și culturale au fost mai puțin prielnice pentru introducerea întocmirii burghezo-liberale în locul celei feudalo-iobăgiste și cu toate acestea, această întocmire liberalo-burgheză a fost revoluționamente introdusă la noi. Dacă noi n-avem o clasă proletară puternică, apoi tinerimea revoluționară burgheză de la 1848 a avut o burghezime cu mult mai puțin puternică chiar decît proletariatul nostru de astăzi. România de azi seamănă desigur, nemăsurat mai mult cu Europa Occidentală decît România de la 1848. Și dacă la 1848 cu toată lipsa unor condiții materiale și culturale prielnice, tinerimea revoluționară a introdus întocmirea socială nouă bazîndu-se numai pe faptul că aceste condițiuni existau în Europa Occidentală cum noi socialiștii, n-am putea azi nu să introducem o altă organizație, ci să organizăm o luptă pentru pregătirea ei, acum cînd România seamănă mai mult cu Europa Occidentală" (*Proiectul de program al P.S.D.M.R.*, în vol. *Documente din istoria mișcării muncitorești din România. 1893—1900*, București, Edit. politică, 1969, p. 16).

social, a factorilor ce contribuie la evoluția firească a unui popor reprezintă o problemă esențială, cu deosebire pentru statele cu un nivel mai scăzut de dezvoltare. Legile generale capătă deci aspecte particulare proprii realității sociale în care ele acționează. Numai prin dialectica generalului, particularului și singularului, putem înțelege determinismul specific fiecăreia dintre formațiunile sociale și manifestările concrete ale acestora în diferite țări. După cum se arăta în *Programul P.C.R.*, este tot atît de adevărat că „legile generale se manifestă în condiții concrete, că generalul se realizează prin particular, că atît lupta pentru cucerirea puterii cît și procesul edificării unei orînduiri noi se deosebesc în funcție de particularitățile fiecărei țări" [3], apreciere valabilă și pentru procesul de edificare a capitalismului la noi în țară.

Apariția și evoluția capitalismului în România au avut loc în cadrul unui nivel mai scăzut de viață materială, al unei organizări politice și juridice emanată din concepția claselor existente (o moșierime puternică și o burghezie legată în mare măsură de proprietatea agricolă, slab evoluată însă), al persistenței unor forme precapitaliste, al unui anumit nivel cultural (o pătură restrînsă instruită în școlile străine, în cea mai mare parte, indiferentă față de realitățile și nevoile reale ale poporului și o imensă majoritate de analfabeți), al unui anumit mod de trai (clase și pături sociale care trăiau stilul de viață occidental, cheltuind pentru luxul lor sume mari de bani provenite din exploatarea maselor), al unei anumite structuri sociale și etnice etc.

Neînlăturarea radicală și definitivă a feudalismului prin mișcările sociale care au avut loc în secolul al XIX-lea în țara noastră a avut efecte însemnate în evoluția statului român. Rămășițele vechii orînduiri au influențat nu numai fizionomia unora sau altora dintre componentele orînduirii capitaliste, ci au acționat chiar și asupra ritmului de dezvoltare capitalistă. Lesturile feudale au determinat particularități în procesul de afirmare a capitalismului la noi, spre deosebire de țările în care revoluțiile burgheze au avut un caracter radical și în care a fost definitiv înfrîntă forța de manifestare a feudalismului.

Dată fiind situația geografică și economică a statului român, dezvoltarea țării în sens modern nu s-a putut face în afara influenței, mai mult sau mai puțin „modelatoare" (Blaga) a țărilor mai înaintate. Primordiali au fost factorii interni, dar aceștia acționau ținînd seama de împrejurările externe [4]. Am putea afirma că evoluția modernă a României este ilustrativă pentru o anume interdependență dintre condițiile interne și împrejurările externe.

Instituțiile preluate din țări deja evoluate au contribuit, în anumite limite, la dezvoltarea fondului și aceasta datorită existenței unui minimum de condiții necesare care impuneau adoptarea *noului sistem instituțional*. Instituțiile burgheze au stimulat condițiile interne, au orientat factorii interni spre idealuri și aspirații moderne. Înființarea unor instituții democratice a contribuit la instaurarea unei vieți publice bazată pe dialog, confruntare de opinii, libertatea cuvîntului, participarea unor pături mai largi de cetățeni la viața publică. Dacă ne referim la constituție, ea a avut un rol esențial în conducerea vieții statale după principii moderne și, totodată, ea a a constituit baza pe care s-a făcut educația noii clase burgheze, exercițiul constituțional fiind un element important al formării ei ideologice și juridice.

Este posibil însă ca democrația, în lipsa unei instrucțiuni temeinice și a fondului civilizatoriu adecvat, să prezinte manifestări și fenomene caricaturale, ceea ce poate să determine pe plan social și psihologic consecințe importante.

Gînditorii români care au adoptat teza formelor fără fond au sesizat caracterul specific al dezvoltării României moderne dar sărăcia aparatului conceptual îi determină să reducă *toate categoriile și legile dezvoltării sociale* la noțiunile de fond și formă, ceea ce i-a împiedicat să vadă varietatea de forme, soluții și metode folosite în realizarea cerințelor legilor generale în funcție de particularitățile sociale, istorice și naționale ale unei țări. Vom nota însă că socialiștii cel puțin dovedeau o înțelegere mai nuanțată a relației dintre general și particular.

Cerința teoretică și practică a existenței unei unități între fond și formă — imperativ subliniat precumpănitor de către junimiști — viza în esență necesitatea respectării dinamicii interne a societății românești în adoptarea formelor de civilizație. Dezvoltarea oricărui tip de sistem social nu se face la întîmplare, ea este determinată de legăturile dintre toate sectoarele vieții sociale. După cum am mai spus, particularități economice predominant agrare au contribuit la o evoluție tipică în țările române, ceea ce a imprimat o anumită direcție procesului de dezvoltare capitalistă. Gînditorii care respingeau institu

---

[3] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 192.

[4] Vezi și H.H. Stahl, *Pentru o reanalizare a neoiobăgiei*, în „Viitorul social", nr. 4/1976, p. 716; Idem, *Teorii și ipoteze privind sociologia orînduirii tributale*, București, Edit. științifică și enciclopedică, p. 55.

ţiile moderne făceau greşeala însă de a califica pripit fenomene care erau încă în curs de manifestare. În lipsa unei analize a modului cum acţionează aceste forme în evoluţia lor, se emiteau critici asupra unor lucruri abia începute şi care n-au avut timpul încă să-şi arate toate efectele. Se pierdea din vedere că un nou sistem social nu se realizează deodată, direcţia dezvoltării lui este rezultatul unei evoluţii complexe care afirmă toate procesele fundamentale ale noii orînduiri. În condiţiile specifice ale României, relaţiile sociale de tip capitalist se manifestau într-un grad mai mic, li se opuneau încă puternic vechile relaţii de tip feudal şi din această cauză discrepanţele dintre diferite laturi ale vieţii sociale apăreau într-o formă mai accentuată, şocantă.

Situaţia specifică a României în secolul al XIX-lea a dat naştere la un raport cauzal, aparent nefiresc, dezvoltarea socială fiind orientată, în anumite faze de evoluţie, de către suprastructură. În acele condiţii forma avea un rol activ şi putea să acţioneze relativ independent de fond. Crearea cadrului juridic şi instituţional modern a contribuit la impulsionarea dezvoltării capitaliste, cu toate că iniţial condiţiile interne erau mai puţin propice afirmării noului sistem social.

În strînsă legătură cu consideraţiile dezvoltate mai sus apare şi problema progresului, care în viziunea unor gînditori din secolul al XIX-lea (inclusiv a socialiştilor) este conceput ca o mişcare liniară mereu ascendentă. Caracterul *contradictoriu* al progresului, mai ales într-o ţară economiceşte slabă, nu era sesizat, şi din această cauză o serie dintre fenomenele caracteristice dezvoltării noastre moderne erau apreciate ca fiind anormale. Or, în situaţia concretă a statului român, progresul real pe care se înscrisese era întovărăşit de elemente de regres, unele fiind importante cu precădere pe plan moral şi cultural. Dealtfel, o parte dintre adepţii evoluţiei de la fond la formă susţineau necesitatea unei strînse legături între progresul social şi progresul moral. Se acredita ideea că progresul înregistrat în planul edificării civilizaţiei nu este real deoarece el nu a dus imediat la mutaţii în profilul moral al poporului român.

Se surprindeau numeroase aspecte reale care dovedeau existenţa unor contradicţii profunde în evoluţia modernă a României, reflectate cu deosebire în plan moral şi spiritual. Trecerea în ritm accelerat la un nou sistem social a zdruncinat comportamente morale şi a impus noi valori morale care erau obligate să coexiste cu vechi şi anacronice mentalităţi şi atitudini morale. Persistenţa unor puternice rămăşiţe feudale a constituit un factor important de rezistenţă la transformările morale în consens cu noile structuri instituţionale. După cum nu este mai puţin adevărat că sistemul capitalist adînceşte procesul de dezumanizare, contribuie la dispariţia unor norme morale care aveau rolul esenţial în reglementarea relaţiilor interumane, cu deosebire în mediul rural. Pentru un stat cum era cel român, contactul cu Occidentul putea să pricinuiască o serie de dificultăţi prin imitarea fără discernămînt a aspectelor superficiale ale civilizaţiei, ceea ce avea influenţă asupra modului de a gîndi şi trăi al unor pături şi grupuri sociale.

Noua orînduire socială aduce însă elemente noi de progres şi pe plan moral, care la început erau mai puţin vizibile, se manifestau cu mai puţină forţă. În acelaşi timp, este de subliniat că dialectica evoluţiei sociale din perioada analizată se caracterizează prin condiţii mai favorabile dezvoltării capitaliste, exprimată pe plan spiritual în formarea unei culturi moderne, pătrunderea spiritului raţionalist în păturile largi de oameni, educarea capacităţii de cunoaştere ştiinţifică, formarea unui orizont cultural, cu o deschidere largă către universal. Dar transformările calitative determinate de noul sistem social nu se realizează brusc în toate laturile ce alcătuiesc o societate, această premisă fiind valabilă şi pentru domeniul moral, care, şi în condiţiile unei ţări dezvoltate, prezintă trăsături proprii în raport cu alte elemente ale vieţii sociale.

În încheiere să reţinem rolul pe care l-a avut, prin virtualităţile ei teoretice, teza unităţii dintre fond şi formă în explicarea deterministă a realităţii româneşti, ceea ce a constituit un progres în gîndirea românească, în comparaţie cu etapele anterioare. Totodată, se cuvine a fi subliniat caracterul aplicativ al concepţiilor care investigau cauzalitatea fenomenelor sociale prin categoriile de fond şi formă, încercîndu-se, în acest fel, o abordare globală a procesului de modernizare a României, în comparaţie cu gîndirea socială autohtonă precedentă.

Originalitatea diferitelor concepţii care au stăruit asupra relaţiei dintre formă şi fond nu constă atît în adăugarea unor noi elemente la substanţa teoretică cunoscută pînă la ei, cît mai ales în desprinderea unor idei şi direcţii noi din observarea unor fenomene şi procese specifice fazei de evoluţie în care se afla statul român. În acest sens, apreciem că investigarea realităţii româneşti prin teza unităţii dintre formă şi fond a contribuit — nu fără unele exagerări — la explicarea unor situaţii specifice ţării noastre.

Teza formelor fără fond este expresia unei analize critice a modalităţilor de constituire a civilizaţiei române moderne. Critica gînditorilor din a doua jumătate a secolului trecut vizează stări reale ce trebuiau depăşite. O asemenea critică era îndreptată împotriva: a) „formelor" instituţionale care nu ar fi fost cerute imperios de condiţiile interne; b) copierii mecanice a ideilor şi instituţiilor din

alte țări; c) neadaptării organismului suprastructural la fondul intern. Uneori critica era numai negativă, exagerînd unele „anomalii" care se manifestau în viața socială din acea perioadă.

Practic, teza formelor fără fond a reprezentat principiul care a stat la baza luptei împotriva imitației servile și superficiale a unor forme neviabile de civilizație, a inflației de mediocrități, a falselor valori, a criteriilor voluntariste-subiective de apreciere a adevăratei culturi, de frînare a exaltării naționale nedublate de contribuția activă la progresul omenirii. Dezvăluirea unora dintre efectele negative ale adoptării necritice a formelor moderne de civilizație a reprezentat o activitate necesară și utilă care a contribuit la progresul culturii românești.

ASPECTE CRITICE ÎN GÎNDIREA SOCIAL-POLITICĂ NEOLIBERALĂ DIN ROMÂNIA INTERBELICĂ

DE

VASILICA ANDREI

Problematica dezvoltării social-economice în țara noastră în perioada interbelică a reprezentat în planul confruntărilor ideologice obiectul unor dezbateri și poziții cu profunde implicații sociale în activitatea teoretică și viața politică românească.

După primul război mondial confruntarea de idei privind caracterul, structura și perspectivele dezvoltării sociale în România a avut loc în condițiile unor mutații [1] profunde în dezvoltarea economică și socială. „Făurirea statului național unitar a determinat intrarea României într-o nouă etapă a dezvoltării, creînd premise pentru dezvoltarea mai intensă a forțelor de producție, pentru accelerarea progresului economic și cultural al țării"[2]. Dezbaterea privind cadrele dezvoltării social-economice în perioada interbelică marchează în gîndirea burgheză confruntarea dintre doctrina neoliberalismului burghez și curentele tradiționalismului agrarian. Spre deosebire de teoreticienii tradiționalismului care optau pentru o preponderență agrară, școala burgheză neoliberală a proiectat întreaga problematică ideologică spre strategia dezvoltării sociale, economice capitaliste a României.

În contextul prefacerilor sociale și economice dintre cele două războaie mondiale, gîndirea social-politică neoliberală a promovat necesitatea, posibilitatea și modalitatea privind dezvoltarea economică industrială a țării. Reprezentanții de seamă ai neoliberalismului, Ștefan Zeletin, Mihail Manoilescu, Vintilă Brătianu, I. N. Angelescu, G. N. Leon, Victor Slăvescu, I. G. Duca, Mitiță Constantinescu și-au adus contribuția la fundamentarea teoriei și practicii dezvoltării sociale capitaliste în țara noastră.

În formularea direcției de dezvoltare socială, gîndirea neoliberală a pornit de la analiza realităților sociale românești, dezvăluind starea de înapoiere economică și socială, dezechilibrul dintre ramurile economiei naționale, aducînd critici întemeiate concepțiilor agrariene și susținînd necesitatea dezvoltării rapide, complexe pe baze industriale a economiei naționale.

Preocuparea teoreticienilor burghezi de a soluționa dezvoltarea socială a societății românești pe principiile n e o l i b e r a l i s m u l u i [3] se înscrie pe direcția promovată de

---

[1] În România, după primul război mondial, a avut loc desăvîrșirea unității statului național român, aplicarea reformei agrare și a votului universal, au fost înfăptuite o serie de reforme în domeniul constituțional, legislativ, electoral, legi cu caracter economic, social.

[2] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 17, București, Edit. politică, 1979, p. 279.

[3] N e o l i b e r a l i s m u l — doctrină economică sau economico-socială a burgheziei române, îndeosebi a marii burghezii industriale și financiare — ar putea fi definit ca un curent de gîndire care afirmîndu-și atașamentul și fidelitatea față de unele principii ale liberalismului economic — libera concurență și proprietatea privată capitalistă — acceptă și teoretizează necesitatea intervenției limitate a statului în viața economică și socială fie în vederea îngrădirii exceselor liberalismului, a

reprezentanții burgheziei industriale din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și primele decenii ale secolului al XX-lea.

Obsesia ideologică a junimismului nu dispare, dar dacă la Titu Maiorescu „instituțiile politice burgheze, viața spirituală erau expresii goale, fără conținut", fără legătură în structura societății, la Ștefan Zeletin, relația apare răsturnată. Pentru teoreticianul neoliberalist, baza economică, deși nu se maturizase, era în măsură să se dezvolte în direcția industrială, cu toate consecințele și implicațiile sale sociale.

Dorind însă o construcție teoretică fondată solid pe spiritualitatea burgheză, capabilă să avanseze procesul dezvoltării economice și sociale a României, Zeletin acuza burghezia de faptul că persistă intr-un sistem teoretico-doctrinal superficial, neadaptat cerințelor și sarcinilor burgheze.

Deși foarte mulți oameni politici burghezi nu făceau deosebirea între liberalism și neoliberalism (delimitarea apare mai mult în concepțiile teoreticienilor de profesie), este limpede că reconsolidarea pozițiilor burgheziei, mai mult decît în perioada antebelică, impunea acesteia nu o simplă refacere ideologică, dar mai ales valorificarea potențelor politice și economice ale claselor conducătoare pentru a rezista în perspectivă unei epoci de adînci transformări revoluționare. Atmosfera frămîntată de la sfîrșitul primului război mondial, lupta maselor muncitoare pentru reforme democratice radicale care să satisfacă interesele societății, au produs, după cum știm, mutații serioase în structura și funcționarea sistemului politic. Politicul, desfășurat altădată alături de opțiunea și participarea maselor, cuprinde în spațiul interbelic, datorită prefacerilor de ordin democratic și sub presiunea revoluționară a clasei muncitoare, și opoziția ascuțită dintre proletariat și burghezie. Intrarea în viața politică a maselor, cerînd nu numai condiții mai bune de viață dar și o participare la exercitarea autorității publice, demonstra un fapt real: clasele de jos au devenit moderne din punct de vedere politic fiind în stare să formuleze cereri [4], să-și apere interesele la nivelul politicului. Caracterul antagonist al relațiilor sociale burgheze apărea pregnant la nivelul conștiinței politice, în activitatea ideologică, revoluționară a clasei muncitoare. „Socialismul reprezintă singura reacție sinceră contra abuzurilor sistemului nostru economic și politic"[5], mărturisea deschis teoreticianul și omul politic burghez Mihail Manoilescu. Și, pe măsura înaintării și permanentizării dominației burgheze, a relațiilor de exploatare capitalistă, se constată „lipsa de respect a poporului față de burghezie"[6], încît sentimentul și mijloacele de securitate socială burgheză se instabilizează, creînd în expresia teoretică a doctrinarilor burghezi „criza de autoritate" a liberalismului.

Dar după primul război mondial, liberalismul burghez, datorită mișcărilor și cerințelor sociale ale maselor, a fost nevoit să preia problemele acute ale societății, să le formuleze în propriul program, în dorința de a rezolva dezvoltarea socială, corespunzător concepțiilor și pozițiilor sale de clasă.

Apare relevant faptul că reprezentanții școlii neoliberale s-au străduit să ofere o concepție de ansamblu, justificînd în primul rînd dezvoltarea societății moderne burgheze, în baza unui legitimism de clasă burghez, și punînd la dispoziția propriei clase mijloacele și metodele necesare în conducerea societății.

Partea cea mai substanțială a doctrinei neoliberale o reprezintă concepția asupra dezvoltării economiei naționale, demonstrarea necesității înfăptuirii industrializării țării, ca proces legic, obiectiv în cadrul dezvoltării sociale. Dezvoltarea industriei constituia, după părerea lui Ștefan Zeletin, condiția esențială a ridicării noastre materiale și spirituale, a propășirii civilizației române. În mod just se sublinia importanța dezvoltării în România a unei puternice industrii naționale, factor hotărîtor în dezvoltarea întregii economii, în afirmarea independentă a țării. „Viitorul nostru, arăta el, e legat de această chestiune vitală pentru noi: ne trebuie industrie și o mare industrie"[7], relevînd că țările dezvoltate din punct de vedere industrial sînt mult mai bogate decît țările agricole.

În sprijinul tezei industrializării, teoreticianul burghez Mihail Manoilescu [8] (aflat pînă în

---

corectării unor neajunsuri ... ale capitalismului, a atenuării unor conflicte sociale, fie în vederea impulsionării dezvoltării economiei naționale (vezi Ivanciu Nicolae Văleanu, *Doctrine economice contemporane*, Academia „Ștefan Gheorghiu", 1977).

[4] Vezi *Social Change in Romania, 1860—1940. A debate on development in a European nation*. Kenneth Jowitt, Editor, Institute of International Studies University of California, Berkley, 1978.

[5] Mihail Manoilescu, *Neoliberalismul*, Cultura Națională, București, p. 18.

[6] Idem, *Rostul și destinul burgheziei românești*, Cugetarea, p. 279.

[7] Ștefan Zeletin, *Economia politică pentru clasa a VII-a de liceu*, ediția a 2-a, Editura Librăriei „Socec et Co", București, 1930, p. 18.

[8] Mihail Manoilescu a fost unul dintre economiștii de seamă și una dintre personalitățile cele mai contradictorii din perioada interbelică. Fără îndoială că poziția politică reacționară pe care s-a situat în special după

1932 pe poziţiile neoliberalismului) argumentează noua concepţie a protecţionismului industrial, principala componentă a doctrinei neoliberale. Descoperind evoluţia „diferenţiată a termenilor de comerţ dintre exportatorii de materii prime şi producţia de produse finite"[9] la economistul român apare pentru prima dată „ideea necesităţii restructurării diviziunii internaţionale a muncii"[10], a înlăturării factorilor care au dus la dependenţa[11] economică a ţărilor slab dezvoltate faţă de ţările capitaliste industrializate, temă de mare actualitate în relaţiile economice şi politice internaţionale.

În fundamentarea teoriei sale cu privire la protecţionism, Mihail Manoilescu punea accentul principal pe factorul naţiune ca unitate construită să producă, deoarece „la o naţiune problema cumpărării nu este deloc o problemă pur comercială, ea este în acelaşi timp o problemă de producţie"[12].

Explicaţia constă în faptul că se pleca de la conceptul de naţiune ca unitate economică productivă, creatoare de valoria material-spirituale, distincte pentru o societate aflată în circuitul relaţiilor internaţionale. Din punct de vedere axiologic, naţiunea nu trebuia să reprezinte o entitate conservată în formule juridice, menite să sancţioneze structuri invariabile şi asupra căreia dreptul şi schimbul internaţional aplicau raporturile de dependenţă economică şi politică provenite dintr-o insuficientă dezvoltare economică. Printr-o cercetare documentată se dovedea că în relaţiile de schimb „toată problema cumpărării, de către o ţară nu depinde numai de ceea ce se cumpără, ci şi de ce se produce pentru a se cumpăra"[13]. Spre deosebire de doctrina neoliberalismului occidental formulată pe interesele unor structuri economice dezvoltate şi în momentele de criză ivite în societatea capitalistă, neoliberalismul nostru încearcă să adapteze la cerinţele dezvoltării societăţii româneşti principii generale şi teze ale liberalismului clasic, ale dirijismului occidental, specifice fazei de dezvoltare a capitalismului. Dar în contextul în care burghezia română îşi justifică poziţiile economice şi politice în propriul sistem social, concepţia sa asupra dezvoltării sociale, asupra cauzelor care o determină, reprezintă şi o contribuţie teoretică originală a gînditorilor burghezi din ţara noastră.

Faţă de problematica dezvoltării sociale, poziţiile teoreticienilor neoliberali, deşi exprimă anumite modalităţi cu nuanţări variate, se caracterizează printr-un fond comun de idei[14]. Ideea dezvoltării legice a societăţii se traduce la ei în opţiunea pentru dezvoltarea şi perfecţionarea sistemului social capitalist, pentru intervenţia instituţiilor politice şi în special a statului[15] în viaţa economică şi socială. Unii dintre ei, I. N. Angelescu, Mitiţă Constantinescu, promovează în relaţiile sociale de clasă raporturi de conlucrare armonioasă, un fel de partenerism social menit să cuprindă comunitatea naţională în procesul înfăptuirii industrializării. La Ştefan Zeletin, deşi neagă existenţa luptei de clasă, relaţiile de clasă apar de la început ca relaţii de subordonare şi de antagonism. Prin justificarea misiunii istorice a burgheziei în procesul dezvoltării capitaliste se justifică în fond raporturile de dominaţie ale marii burghezii industriale şi financiare.

În evoluţia capitalismului la noi, neoliberalismul e prezentat ca etapă firească necesară, un capitalism nou, organizat, care armonizează şi solidarizează interesele societăţii. Pentru teoria burgheză, Zeletin fundamentează „necesitatea capitalismului monopolist de stat, mai precis necesitatea intervenţiei statului pentru a asigura funcţionarea mecanismului economiei capitaliste"[16], în menţinerea şi consolidarea proprietăţii private.

Neoliberalismul apare ca o doctrină ce încearcă să răspundă unor greutăţi pe care le întîmpina la noi dezvoltarea burgheză în condiţiile în care capitalismul ca sistem intrase în criza sa generală, „iar pe de altă parte, ca o alternativă a socialismului"[17].

Afirmarea în planul gîndirii a neoliberalismului în ţara noastră reprezintă, desigur, rodul realităţii sociale burgheze şi poate fi interpretat ca replică dată „concepţiei aproape mistice a unui conservatorism"[18], deşi un

---

1932 întunecă activitatea lui de om de ştiinţă, dar o serie de lucrări — *Théorie du protectionisme et de l'échange international*, scrise mult mai înainte, reprezintă o certă valoare ştiinţifică (vezi Mihai Todosia, *Doctrine economice contemporane*, „Junimea", 1978, Iaşi).

[9] *Social Change in Romania...*

[10] *Ibidem.*

[11] Existenţa schimburilor neechivalente în relaţiile economice internaţionale este explicată de M. Manoilescu prin deosebirile dintre nivelurile de productivitate naţionale.

[12] Mihail Manoilescu, *Théorie du protectionisme et de l'échange international*, Paris, Girard, 1929, p. 200.

[13] *Ibidem*, p. 95.

[14] Vezi Ivanciu Nicolae Văleanu, *Doctrine economice contemporane*, Academia „Ştefan Gheorghiu", 1977.

[15] (Sprijinul statului prin resursele sale economice, a creării şi susţinerii iniţiativei private).

[16] Dumitru Mureşan, *Concepţia economică a lui Ştefan Zeletin*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1975, p. 193.

[17] *Ibidem.*

[18] Eugen Lovinescu, *Istoria civilizaţiei române moderne*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, p. 222.

anume eclectism cu rezonanțe apusene nu-i era străin. Cu toate acestea, în rîndul teoreticienilor și oamenilor de partid era prezentă problema dacă procesul dezvoltării sociale burgheze putea fi inclus, adaptat și regulat în raport cu cerințele și dificultățile sistemului social din țara noastră. Refacerea idealului burghez pe fondul unui liberalism întîrziat, nemulțumit, de factură orientală, a cărui tentativă autoritară se îndrepta vizibil spre neoliberalism, s-a afirmat în planul ideologiei și instituțiilor politice burgheze. Angajarea politicului în sistemul dezvoltării valorilor economice și sociale burgheze se dezvăluie mai întîi printr-un proces de criză a vechilor valori conservatoare, incapabile să formuleze un ideal și un program pentru societate. Chiar vechiul liberalism, stăpînit de incertitudini, s-a trezit descoperit în fața avalanșei evenimentelor sociale, făcînd eforturi serioase de a-și adapta ideologia politică, mijloacele și cadrele noilor cerințe sociale. Doctrină a aspirațiilor și intereselor vîrfurilor economice și politice burgheze, neoliberalismul reprezintă produsul unei crize organice în sistemul social, frica unei clase în fața inevitabilei plecări de pe arena socială, certitudinea faptului că „revoluția poate însemna o prăbușire fără întoarcere"[19].

Nefiind atît de puternică din punct de vedere economic ca să accepte etapa liberei concurențe, etapă clasică în istoria burgheziei occidentale și imposibil de afirmat în condițiile în care în țările capitaliste dezvoltate apare etapa capitalismului monopolist, o parte a burgheziei este de acord cu intervenția statului în viața economică, considerînd că, numai în acest fel își poate asigura profitul și realiza interesele economice de grup. Din acest motiv se justifica intervenționismul, ca urmare a dezvoltării și complexității economiilor moderne, și mijloc de înlăturare a conflictelor sociale. „Liberalismul — se spunea în revista « Democrația » a cercului de studii al P.N.L. — se adaptează la nevoile vieții reale, el reprezintă respectarea individualismului burghez și acceptarea unei intervenții din partea statului"[20] care să sprijine consolidarea capitalului național, statul nefiind numai un arbitru superior. Credința unei părți din burghezia română în instituțiile politice burgheze, care angajau societatea la dezvoltarea capitalismului român, a constituit expresia faptului că politicul, în structurile sale funcționale, tindea spre instrumentalizarea mijloacelor și formelor eficiente care să asigure sancționarea rapidă a politicii sociale burgheze. Nu întîmplător, statului, trebuiau să i se subordoneze toate energiile sociale, urmînd ca, la nevoie, democratismul să fie înlocuit printr-o dictatură centrală, intervenind cu argumentul că „nicăieri industriile naționale nu s-au intensificat cu mijloacele democrației ci cu ale absolutismului și dictaturii"[21]. La Ștefan Zeletin, neoliberalismul, ca expresie a dictaturii economice și politice burgheze, propune societății înlăturarea democrației a cărei instituție, după el, „vine în conflict direct cu realitatea socială' [22] burgheză. Consultarea liberă a membrilor societății impunea circulația valorilor democratice pentru întreg sistemul social și Zeletin aprecia că în cadrul unor structuri capitaliste nemature afirmarea lor devenea ineficientă în procesul dezvoltării capitaliste. Politicul într-o asemenea teză este autoritar în deciziile sale față de celelalte clase și categorii sociale, iar regimul politic ia forma dictaturii. La Mihail Manoilescu în faza teoretică de început, înainte de a trece pe pozițiile corporatismului fascist, neoliberalismul păstrează din „beneficiile libertății" din care să „se împărtășească cît mai mulți indivizi". Concepția tinde să împace individul cu valorile antagonice ale sistemului dar și sistemul trebuia să-i acorde individului șansa de a putea fi integrat lui, ceea ce nu reprezintă o noutate, tema fiind prezentă în sistemul teoretic burghez occidental.

Pornind exclusiv de la imaginea unei societăți trăind permanent din valorile spirituale și materiale burgheze, demersul teoretic burghez a ocolit cauzele adînci ale contradicțiilor sociale, fixîndu-și atenția în concilierea doctrinei neoliberalismului cu liberalismul practicii sociale burgheze. Pentru I. G. Duca, teoretician și om politic, fost prim-ministru, asasinat la sfîrșitul anului 1933 de legionari, intervenția statului în viața economică punea liberalismul în situația de a apăra valori deja constituite — „ordine", „democrație", „naționalism" și „armonie socială" —, în care guvernarea să strunească „pasiunile nesănătoase, să ridice stavila rațiunii în fața valurilor pasiunii"[23] extremiste sau violente a maselor. Dar I. G. Duca, D. D. Drăghicescu, Vintilă Brătianu și alți teoreticieni burghezi nu preconizau pentru stat formele dure pe care le reclama teoreticianul neoliberal Ștefan Zeletin. Dezvoltarea statului modern burghez era văzută în participarea maselor sub toate formele, culturală, economică și socială [24],

[19] Mihail Manoilescu, *Rostul și destinul burgheziei românești*, p. 370.

[20] „Democrația", an 21, nr. 6—7, iunie 1933.

[21] Ștefan Zeletin, *Frămîntările partidului liberal*, în „Îndreptarea", an 9, nr. 130, 18 iunie 1929, p. 1.

[22] Idem, *Neoliberalismul...*, p. 14.

[23] I. G. Duca, *Doctrina liberală*, în *Doctrinele partidelor politice"...*, p. 103.

[24] Vezi Vintilă Brătianu, *Economia națională a României Mari*, Conferință la Șc. P olitehnică, Timișoara, 18 mai 1927.

formulîndu-se din varianta liberalismului clasic, un nou liberalism, al păstrării, „echilibrului social". Scopul consta și el în prevenirea și distanțarea individului de mișcarea revoluționară, care să-l facă impasibil în fața aspirațiilor și idealurilor marxismului.

Poate de aceea teoreticianul burghez Mihail Manoilescu amintea burgheziei într-una din lucrările sale că „dintre toate clasele sociale, singura care aspiră la dominație sau care contestă burgheziei dreptul său la conducerea societății este proletariatul. Singurul pericol real pentru clasa burgheză, — afirma el — au fost totdeauna proletarii industriali"[25].

Teoreticienii burghezi cei mai realiști, adversari ai socialismului, erau de acord că în lumea contemporană se manifestă puternic criza mijloacelor politice în guvernarea națiunilor ca rezultat al deteriorării bazei sociale a puterii, a incapacității sale de a convinge comunitatea națională de obiectivele burgheze.

În ansamblu, doctrina neoliberalismului românesc, constituită să apere interesele marii burghezii industriale și financiare, paralel cu pozițiile antidemocratice de justificare a măsurilor autoritare ale clasei dominante, a subordonării și folosirii aparatului de stat pentru realizarea profiturilor burgheziei, demonstrează și o serie de idei pozitive ce reprezentau cerințele obiective ale procesului dezvoltării sociale. De aceea aportul gîndirii social-politice neoliberale trebuie privit prin concepția formulată asupra dezvoltării economice industriale — temă fundamentală în evoluția societății românești.

Concepția gînditorilor marxiști cu privire la industrializare se lega nemijlocit, în etapa interbelică, de înfăptuirea unor măsuri cu caracter social-economic și politic în viața socială. Procesul industrializării în viziunea clasei muncitoare apărea în perspectiva realizării misiunii sale de transformare revoluționară a societății. Astfel, analizînd structurile economiei naționale românești din perioada interbelică, Lucrețiu Pătrășcanu considera că pentru economia noastră slab dezvoltată, fără piață de desfacere și cu investiții insuficiente, intervenția statului în economie, întrucît urma o anumită politică economică și fiscală, iar „industria autohtonă putea să se dezvolte" [26], era necesară. Lucrețiu Pătrășcanu respinge teza neoliberală a misiunii clasei burgheze, previzionînd schimbarea relațiilor sociale antagoniste și trecerea la noua societate socialistă. „Condițiile concrete", spunea el, care „opun și în România muncitorimea clasei capitaliste, fac din muncitorime principala forță socială în procesul schimbării fundamentale a actualului regim economic, social și politic" [27], proletariatului revenindu-i — așa cum se va sublinia judicios ulterior de către secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu — „sarcina istorică de a organiza, în alianță cu țărănimea muncitoare, răsturnarea regimului burghezo-moșieresc și trecerea treptată la revoluția socialistă" [28].

[25] Vezi Mihail Manoilescu, *Rostul și destinul burgheziei românești*.

[26] Lucrețiu Pătrășcanu, *Sub trei dictaturi*, București, Edit. politică, 1970, p. 208.

[27] Idem, *Problemele de bază ale României moderne*, București, Socec, 1945, p. 44.

[28] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 1, 1968, București, Edit, politică, p. 358.

SENSUL ARTEI ROMÂNEȘTI POPULARE ÎN ESTETICA LUI ȘTEFAN I. NENIȚESCU

DE

DAN OPRESCU

Cunoscut mai ales ca poet, critic, eventual și ca traducător (printre altele, a tălmăcit în 1922 *Breviarul* lui Croce), Ștefan I. Nenițescu (1897—1979) este prea puțin cunoscut astăzi ca estetician și filozof; un recent studiu semnat de Andrei Pleșu asupra criticii de artă interbelice dovedește că, în contextul cultural al epocii, rolul avut de Nenițescu — prin cronicile sale plastice de la „Adevărul", „Ideea europeană" etc. — n-a fost dintre cele mai mărunte. Eufemistic vorbind, foarte puțin a atras însă atenția masiva

sa estetică, în trei volume, apărută în 1925 și intitulată *Istoria artei ca filosofie a istoriei*; aceasta și pentru că lucrarea presupune la citire un efort substanțial (stilistic, Ștefan Neniţescu — atît poetul, cît și filozoful — este dificil de descifrat, de multe ori fraza sa bogat ramificată pare o îmbinare a stilului filozofiei clasice germane cu încifrările lapidarității mallarméene), dar și din pricini calificabile azi drept subiective, ele ținînd mai curînd de nivelul biografiei autorului.

După studii în Germania și Italia, Ștefan Neniţescu avea de gînd, după primul război mondial, să-și susțină în străinătate o teză de doctorat avînd ca subiect paradoxele logice (în care vedea un echivalent al caricaturii din artele plastice); renunțînd apoi la această intenție și, întorcîndu-se în țară, scrie circa o sută de pagini, lipsite de aparat critic, citate etc., reprezentînd prima formă a *Istoriei artei ca filosofie a istoriei*, și o prezintă Universității din București. Nemulțumite de caracterul „neacademic" al tezei, oficialii catedrei (D. Gusti, C. Rădulescu-Motru ș.a.) îi sugerează o amplificare și o aprofundare a subiectului, cu respectarea convențiilor cărturărești; distrugînd acea primă formă, Neniţescu a scris apoi cele trei volume, mai sus pomenite, dintre care primul (subintitulat *Prolegomena speculativă la un sistem de estetică real experimental*) a constituit teza sa de doctorat și docență, ceea ce i-a permis mai tîrziu funcționarea — pentru scurt timp — în calitate de conferențiar de estetică la Universitatea din București. Sufocantă nu numai printr-o frazare deosebit de complexă, dar și prin numeroasele trimiteri erudite la lucrări de primă importanță în mai multe domenii foarte pretențioase (filozofie, estetică, istoria artei, antropologie, istoriografie etc.), *Istoria artei ca filosofie a istoriei* își așteaptă încă examinatorul obiectiv din partea posterității.

Paginile următoare au drept scop schițarea unei laturi numai aparent secundare din cadrul sistemului dezvoltat de Ștefan Neniţescu în 1925: concepția despre arta populară, cu referire specială la arta populară românească. În filozofie se întîmplă de multe ori ca partea să lumineze întregul, să-l introducă, și aceasta deoarece partea este expresie a întregului. În altă ordine de idei, concepția despre arta populară constituie, în cazul lui Ștefan Neniţescu, poate cea mai limpede latură a sistemului estetic și, totodată, una dintre cele mai originale; și mai mult încă, în ceea ce privește arta populară, descifrarea concepției lui Neniţescu este ușurată de existența unei „schițe a principiilor" sub forma unui studiu în „Revista de Filosofie", vol. XI/1925—1926, în care expune concentrat o serie de idei conținute în cele trei volume. La rîndul său, schița de principii e cu neputință de înțeles în afara sistemului, a întregului.

Pentru Ștefan Neniţescu, este în genere îndreptățită teza „clasică" ce privește arta populară ca derivat al artei culte (cf. Forrer, *Von alten und ältester Bauernkunst*, 1906, precum și sistemul etnografic al lui Hans Naumann — sistemul sau teoria lui *gesunkenes Kulturgut* —, constituit pe baza principiilor avansate de John Meier; toate aceste nume nu sînt citate de Neniţescu); dar teza după care arta populară este descendentă rezultată din continua asimilare, prelucrare, modificare etc. a unor motive inițiate în cadrul artei culte, oficiale, trebuie luată *cum grano salis* și, eventual, limitată geografic și temporal la Occidentul european și catolic. Dimpotrivă, arta populară românească ar putea mai curînd ilustra, pentru anumite etape istorice, o tendință diametral opusă, de influențare și germinare a artei oficiale de către arta populară.

Dezvoltarea unei arte populare viguroase ar fi condiționată, întîi de toate, de o relativă depărtare (geografico-temporală sau numai politico-socială) față de un centru oficial al creației artistice, de pildă de capitala unui imperiu, de anumite reședințe seniorale etc.; în aceste centre (cum ar fi Atena, Roma, Constantinopol-Istambul, Paris, Viena etc.), arta oficială slujește scopuri politico-propagandistice sau numai hedonistice, fiind în orice caz subordonată intereselor de clasă, de castă, locale, chiar capriciilor potentaților zilei, din care cauză centrele înregistrează o puternică variabilitate a modelelor și motivelor cultivate în mod predilect, în funcție de paralelogramul influențelor străine, al gustului celor ce-și pot permite să comande lucrări de artă etc. Dimpotrivă, la periferia marilor centre de creație artistică oficială, acolo unde nu există interes pentru reprezentativitatea propagandistică, se produce copierea și recopierea vechilor modele, devenite desuete și „depășite" de moda zilei din metropolă; dar această nesfîrșită repetare a unor modele vechi duce, în cele din urmă, la chiar pierderea exactității modelului originar, ceea ce rămîne fiind „doar" tipul de asimilare, care este — după Ștefan Neniţescu — tocmai principiul etnic integrator obiectivat în arta populară De aceea, la periferie „înflorește mai sinceră și mai puternică arta populară, netăgăduit națională, căci se copiază mereu aceleași modele pînă cînd nu mai rămîne aproape nimic dintr-însele, dezghiocîndu-se tot mai mult din sine spiritul de asimilare, spiritul etnic asimilator, caracteristicul specific popoarelor, fiecăruia în parte, și baza oricărei alte activități, mai autonom artistică. Se izolează astfel acolo, și sub presiune și în libertate, spiritul pămîntului sau felul unic de pricepere asimilatorie, izvorul și pecetluitorul artei popu-

lare" [1]. Nu este corect, din punct de vedere estetic, să se vorbească de existența vreunui așa-numit stil național, căci stilul în artă, presupune cu totul alte coordonate istorice de dezvoltare ; în loc de aceasta, se cuvin a fi utilizate expresii ca *felul propriu, felul specific, felul caracteristic de asimilare etc.* : „Asimilîndu-se mereu același motiv, motivul însuși ajunge să fie complet disociat, și nu mai rămîne decît asimilarea, profilul asimilării, diagrama pură,care este chiar arta populară" [2].

Condițiile concrete ale istoriei românilor au făcut ca momentul de maximă și uimitoare înflorire a artei noastre populare să fie aproximativ perioada 1750—1850, deci tocmai posteritatea epocii brâncovenești pînă la „sincronizarea" pașoptistă și unionistă cu idealurile burgheze ale Occidentului capitalist; aceasta este epoca în care pălesc influențele artistice străine, cînd artiști străini vin la noi doar cu scopuri documentare, iar nu propriu-zis artistice (cf. Raffet, Bouquet, Preziosi ș. a.); estomparea relativă între 1750—1850 a artei încurajate oficial la noi este simetrică unei neegalate înfloriri a artei populare, produsă de o expansivă spontaneitate, dublată de un refuz al fanariotismelor și de păstrarea în cadrele milenare ale spiritualității pămîntului. Caracterul excepțional al unei asemenea situații e subliniat de faptul că, în această perioadă, arta populară nu se mai mulțumește să fie o latură calitativ inferioară a activității artistice generale, un soi de rudă săracă a unei arte oficiale bogate și rafinate, ci, dimpotrivă, se dezvoltă în și pentru sine; Nenițescu socotește aceasta drept „un caz unic poate, sau în orice caz rar" [3].

Tirania sau apăsarea politicului asupra artisticului este legată de Ștefan Nenițescu, în cazul artei populare, de dialectica periferie-centru, în care elementul declanșator îl constituie suspendarea oricăror forțe centrifuge semnificative: „Politicul centralizează, și accelerînd evoluția în locul de reședință, el o întîrzie voit la periferie, fără să ducă și acolo o viziune mare sau bogată" [4]. Spre exemplificare, este luat cazul Sardiniei, aflată multă vreme sub stăpînirea politică a Pizei; de la centru ajungea la periferie, cînd în genere ajungea ceva, numai ceea ce deja se învechise și se demodase, ceea ce nu mai interesa pentru strălucirea politico-propagandistică a stăpînilor. Se aplică aici principiul „asiatic" al existenței unui centru politico-birocratico-administrativ „reprezentativ" pentru putere, somptuos și în permanentă înnoire, în paralel cu menținerea cartierelor, zonelor, regiunilor, provinciilor etc. subordonate acestui centru la cel mai jalnic nivel de „reprezentativitate"; acest principiu nu este, desigur, propriu numai regimurilor antic-tributale, ci (cf. Versailles etc.) oricăror sisteme bazate pe exploatare și asuprire. În metropolă are loc o adevărată efervescență „novistică", în care módele se succed rapid și capătă nuanțe extravagante, ca orice lingușire, mergînd — stilistic vorbind — de la clasicismul de inspirație antică pînă la cel mai „nerușinat" rococo"; în același timp, periferia e oropsită, beneficiind de un tratament discriminatoriu, fiind nevoită să-și ducă viața artistică prin copierea și recopierea modelelor învechite care nu mai posedă rezonanță „novistică", nemaiputînd deci interesa centrul. Aceasta este însă șansa periferiei de a se constitui și afirma în calitate de *centru creator de artă populară*.

În cultura românească, susține Ștefan Nenițescu, este mai puțin greu ca altundeva să se distingă între arta populară și arta cultă, și aceasta pentru că, de cele mai multe ori, arta cultă (gotică, bizantină etc.) are o origine străină, ceea ce nu înseamnă că ea este mai puțin a noastră, sau că arta românească (atît cea cultă, cît și cea populară) n-a influențat la rîndul ei pe altele; de asemenea, trebuie subliniat cu toată tăria faptul că originea *extra muros* a motivelor artei oficiale românești a fost contrabalansată de replămădirea lor, de topirea lor întru românitate, la fel cum, să spunem, deși monumentul de la Adamclisi este în mod evident de inspirație și sub comandă străină, el conține — în chiar structurarea și realizarea artistică a metopelor—elemente ale spiritualității localnicilor învinși.

Dacă în Apusul european arta populară merge pas cu pas în urma artei culte oficiale, cînd mai supusă cînd mai răzvrătită față de ea, dar mai întotdeauna realistă și aproape conștientă de inferioritatea ei ontologică (în calitate de descendentă, de degradare, de copiere dibace sau stîngace a artei oficiale), la noi arta populară își are un secol al ei, făcînd astfel legătura între arta veche a românilor și arta lor modernă. Bucurîndu-se de o atît de lungă perioadă de „singurătate", arta populară românească s-a putut afirma pe sine în chip strălucit, făcîndu-se expresia specificului național românesc; asimilarea motivelor artei culte a devenit aici creativitate, construcție, iar nu simplă repetare fidelă sau „naivă". Cu toate acestea, dată fiind întrepătrunderea și circulația istorică a motivelor culturale și artistice, Nenițescu subliniază că „originalitatea, abstractă în curățire de neatins, este un

---

[1] Ștefan I. Nenițescu, *Artă românească populară. O schiță a principiilor*, Extras din „Revista de filozofie", vol. XI/1925—1926, p. 6.

[2] *Ibidem.*

[3] *Ibidem*, p. 4.

[4] Ștefan I. Nenițescu, *Istoria artei ca filosofie a istoriei I, Teoria criticei II, Antinomiile criticei*, f. e., București, 1925, p. 255.

deziderat abstract"[5] și, ca atare, este necesară luarea în considerare a elementelor de continuitate și comunitate în cadrul culturii omenești, dincolo de (și tocmai prin) diferențierile etnice și naționale, de limitele epocilor și spațiilor: „Cercetările pun tot mai mult în lumină că artisticește Europa, și cine știe dacă nu întreg pămîntul locuit, este mereu într-o mare înfrățire cu sine. Și înfrățirea se poate urmări pînă în timpurile cele mai vechi, preistorice cum se spune, făcînd scrisul inițială a istoriei, pînă în epoca de piatră, la noi ca și aiurea"[6]. În izolarea ei, și forțată (datorită opreliștilor fanariote în calea comunicării culturale cu alte centre de civilizație în afara Stambulului) și liber consimțită (datorită neaderării marii mase a poporului la modelul cultural propus de puternicii zilei), arta populară românească dintre 1750—1850 s-a rafinat necontenit, prin asimilarea creatoare a motivelor inițiale, pînă ce originea acestora n-a mai contat, ci s-a afirmat într-un mod profund original spiritualitatea creatorilor populari; la aceasta a contribuit, cu siguranță, și faptul că în spațiul nostru cultural-artistic modelele ce s-au oferit spre asimilare au fost „mult mai unitare și mai puțin variate din loc în loc decît oriunde aiurea"[7]. În procesul de dobîndire a însemnătății în și pentru sine, arta românească populară a depășit nivelul prim, de decorare a obiectelor de uz curent, înălțîndu-se pînă la realizarea de opere cu caracter vădit monumental; spre exemplificare, Nenițescu enumeră, numai în Oltenia: biserica de lemn de la Grămești, zugrăveala nouă (începutul secolului XIX) a schitului Mănăilești, biserica de la Viorești, biserica Patruzeci-de-izvoare, biserica Găneasa din satul Gănești ș. a. m. d. Aceeași stratificare în monument poate fi recunoscută artei populare românești și în structura artistică a troițelor sau în cea a anumitor cimitire cu cruci pictate (cf. cele de la Brîncoveni sau Cezieni, ambele în fostul județ Romanați); analiza acestor monumente este deosebit de semnificativă pentru teoria stilurilor, avînd deci o însemnătate ce depășește primul nivel estetic, fenomenal: „fiindcă pe opera monumentală, pe înlănțuirea operelor monumentale este de construit schema evoluției artistice, ea este de construit și pe arta populară, dar numai în acele cuprinsuri în care ia asemenea formă [de monument, de operă—*D. O.*], și în care prin consecință are o valoare sistematică mult mai însemnată decît aiurea"[8].

Opera sau, cum îi spune Ștefan Nenițescu, monumentul reprezintă o sinteză a geniului unui popor la un moment istoric dat, eventual în punctul de vîrf, culminant, al întregii sale istorii („căci atunci este istoria la culme cînd este personalitatea poporului la culme, ceea ce în artă se vădește și mai întîi și mai bine ca oriunde. Un popor fără monument nu este un popor istoric[9]"); în acest fel se deschide, prin analiza operelor de artă, a monumentelor, calea către o anumită înțelegere a istoriei, în primul rînd a istoriei poporului respectiv, și aici poate fi socotit esteticianul român drept un discipol al lui Giambattisto Vico — lucru remarcat mai demult de Edgar Papu[10], unul dintre puținii critici preocupați de sistemul lui Ștefan Nenițescu, dar și de poezia sa, în egală măsură — sau, de ce nu, al lui Hegel: „În operele de artă și-au depozitat popoarele reprezentările și intuițiile lor interioare cele mai bogate în conținut valoros, iar cheia pentru înțelegerea înțelepciunii și a religiei o dau adesea artele frumoase, și la unele popoare exclusiv ele"[11]. Nenițescu a criticat graba celor care confundă specificul național cu un anumit motiv etnic, a celor care confundă, așadar, exterioritatea imediat perceptibilă și istoricește puțin semnificativă cu efectiva substanță intimă a personalității poporului. În arta cultă, artistul de geniu joacă același rol pe care îl are — mai rar, datorită vicisitudinilor istoriei — în arta populară geniul artistului anonim: creează opere, monumente (și acest din urmă cuvînt, la Nenițescu, nu are nicidecum sensul său restrîns, referitor la rezultate ale artei arhitecturii și științei construcțiilor, ci pe acela larg, după care Partenonul, *Iliada*, Capela Sixtină și *Miorița* se înrudesc întru exprimarea și constituirea pe o treaptă superioară a specificului național, dar, în același timp, și a omenescului în genere). Despre poziția lui Ștefan Nenițescu în problema atitudinii față de arta noastră populară ca purtătoare a „specificului național", nu-i lipsită de tîlc următoarea întîmplare din anii '30, povestită de autor cu puțin înainte de moarte: „M-a chemat doamna Sabina Cantacuzino, sora lui Ion Brătianu, să-mi spună, — după ce ținusem la Universitatea Populară, prezidată de ea, o conferință despre arta populară românească — cu numeroase menajamente și după o alambicată introducere că, totuși « familia » este dispusă a mă susține, cu

---

[5] Ștefan I. Nenițescu, *Arta românească populară*, art. cit., p. 7.

[6] *Ibidem*.

[7] *Ibidem*, p. 8.

[8] *Ibidem*.

[9] Ștefan I. Nenițescu, *Istoria artei ca filosofie a istoriei I, Teoria criticei I, 2, Analiza stilurilor*, f. e, București, 1925, p. 167.

[10] Cf. Edgar Papu, *Vico în cultura românească*, în revista „Studii italiene" II/1935, pp. 179—181.

[11] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de estetică*, vol. I, trad. D. D. Roșca, București, Edit. Academiei, 1966, p. 13.

condiția ca eu să nu mă mai ocup decît de lucrurile strict autohtone și habotnic tradiționale. Nu am răspuns, ci de data aceasta doar am zîmbit și, ca un impenitent contestator ce sînt, am deviat conversația. Patriotismul are o incontestabilă valoare stenic-morală, dar nu cel cu toba. Inflația este întotdeauna nocivă... căci pervertește simțămîntul național (...)" [12].

Caracterul național al operei de artă înfruntă orice reducționisme biografizante (cf. Holbein și Van Dyck, unde între naționalitatea artistului și cea a operei există deosebire); terenul sigur al specificului național, e de părere Ștefan Nenițescu, rămîne numai și numai tipul asimilării constituite în monument, opera în trufașa ei integralitate. Dacă în Apusul Europei arta cultă deține superioritatea ontologică și primordialitatea temporală (aceasta în principal datorită activismului deschis-politic al factorului ideologico-religios), în Răsărit, inclusiv la noi, cel puțin pentru o anumită perioadă destul de întinsă, mișcarea are loc dinspre arta populară spre arta cultă, chiar cînd este vorba de artiști străini: "Meșterul venetic trebuia și în arta cultă să se conformeze aptitudinii, priceperii noastre, nu fie decît din pricina obiceiului Domnilor și al boierilor să se amestece necontenit în amănuntele tehnice ale clădirii, și nu de puține ori ale argintăriei" [13]. În acest sens, e binecunoscut strictul control pe care-l făcea Constantin Brîncoveanu execuției unor obiecte de artă comandate pe socoteala lui. Deși este adevărat că „asimilarea este aceea care constituindu-se în sine dă caracterul propriu național și obligă și pe străinul venit să se supună pămîntului" [14], nu se poate trece cu vederea că această schimbare nu poate fi una radicală, în primul rînd pentru simplul motiv că niciodată românii sau strămoșii lor n-au trăit într-o comunitate etnică perfect izolată de restul lumii; „asimilarea pură" este, ca orice abstracție, numai un ideal pe care cercetătorul este chemat să-l schițeze și să opereze cu el, fără să-l fetișizeze însă și fără să uite vreo clipă că, abstracție fiind — deși rezultată din analiza unor obiecte artistice foarte concrete — , acest ideal al „specificului național pur" riscă să ducă la grave neînțelegeri și exclusivisme dacă este sub— sau supraapreciat. De pildă, în icoanele românești făcute după vechi modele bizantine s-ar simți, dincolo de rigoarea (ba chiar rigiditatea) canonică inițială, și suflul mai nou al Renașterii, barocului sau, mai recent încă, al realismului de factură burgheză; ca expresie și unitate a contrariilor, a influențelor „alogene" și a asimilării „locale", opera de artă — inclusiv cea populară — e cu neputință de clasat numai după un singur element sau motiv al ei, impunîndu-se cercetarea fără „prea multe" pre-judecăți deformatoare a integralității concrete reprezentate de operă. De aici necesitatea, pentru criticul de artă, a unor vaste cunoștințe de specialitate în cele mai variate domenii (cerință existentă, de altminteri, și, în *Estetica* lui Hegel:" fiecare operă de artă aparține *timpului său, poporului său,* mediului său, și depinde de reprezentări și scopuri istorice particulare sau de alte reprezentări și scopuri, din care cauză erudiția în materie de artă cere de asemenea și o mare bogăție de cunoștințe *istorice,* și anume totodată cunoștințe foarte *speciale* și, întrucît tocmai natura individuală a operei de artă se referă la ceea ce este individual, cerînd, pentru a fi înțeleasă și explicată, să se țină seama de ceea ce are ea specific" [15]; la Nenițescu însă, spre deosebire de Hegel, și la fel ca la Vico, opera de artă, odată descifrată, luminează istoria care a produs-o, o face de înțeles, evidențiindu-i raționalitatea imanentă.

Deși marea artă cultă se înrudește cu marea artă populară întru asimilarea creatoare și obiectivarea (în operă, în monument) a specificului național și uman, ele se deosebesc într-un punct hotărîtor, modul de a se raporta la anonimat. Anonimatul artei populare nu poate fi despărțit de operă, de monument: „Căci dacă se poate spune că în arta cultă opera aparține, cel puțin la început și efectiv, mai mult creatorului decît poporului, căruia nu-i devine avere de schimb, utilă oarecum, decît atunci cînd numele artistului stă aproape ca un pseudonim, arta populară ca și monumentul [înțeles aici într-un sens preponderent arhitectural, ce are în vedere capodopere ca Partenonul, Sfînta Sofia sau Notre-Dame — *D. O.*] aparțin dimpotrivă mai mult norodului, sau în orice caz tot atît norodului, cît și creatorului, și aceasta încă de la începutul începuturilor, și în toate înțelesurile" [16].

S-ar putea oare face o veritabilă cunoaștere a istoriei vechii Elade, a strălucirii ateniene din secolul lui Pericle, în afara unei analize a ritmurilor Partenonului? Sau ar fi posibilă scrierea unei istorii a Imperiului Bizantin în care Sfînta Sofia să nu fie avută în vedere, înaintea oricăror alte obiectivări istorice? Cu siguranță că nu. Dar istoria românilor ar mai avea oare același înțeles dacă s-ar trece cu vederea monumentul de la Adamclisi,

---

[12] Ștefan I. Nenițescu, *Evocare la timpul prezent,* în „Secolul 20", nr. 1—2—3/1979, p. 197.

[13] Ștefan I. Nenițescu, *Teoria criticei I, 2, Analiza stilurilor,* ed. cit., p. 146.

[14] *Ibidem,* p. 148.

[15] G. W. F. Hegel, *op. cit.,* p. 20—21.

[16] Ștefan I. Nenițescu, *Teoria criticei I, 2, Analiza stilurilor,* ed. cit., p. 166.

columna lui Traian, statuile scoase din pămîntul cetăților noastre pontice, bisericile zugrăvite din Bucovina, ctitoriile lui Neagoe Basarab, Ștefan cel Mare, Petru Rareș, Constantin Brîncoveanu și atîtea altele, care toate sînt socotite — pe drept cuvînt — ca opere de mare artă, monumente ale spiritului național al poporului român? Dar în afara minunatei noastre arte populare, în special a capodoperelor ei ridicate între 1750—1850, dar și a Cucutenilor, a Trei Ierarhilor etc.? Iată niște întrebări pur retorice, la care se cunoaște demult răspunsul, căci toți marii noștri istorici (de la cronicari pînă la Xenopol, Iorga și Pârvan), toți cultivații călători ce ne-au trecut vreodată hotarele și toți filozofii culturii (de la Cantemir la Eminescu și Blaga) au ținut seama de operele de artă cultă și populară atunci cînd au căutat să contureze profilul istoric al poporului nostru. Pentru Ștefan Nenițescu, opera de artă, fie aceasta cultă sau populară, este în cel mai înalt grad semnificativă pentru istoria unui popor și, la un mai ridicat nivel de cuprindere, pentru istoria generală a omenirii: „Arta populară și monumentală nu se confundă, însă amîndouă sînt ale poporului, și amîndouă cîmpurile stau sistematic ca un control unul altuia. Și de vreme ce în amîndouă stă anonimatul asimilării, și de vreme ce istoria artei se întemeiază pe artiștii cei mai de seamă și pe operele lor cele mai de seamă, adică pe operele lor zise monumentale, ea se întemeiază pe monumente, și de aceea arta populară va avea o atît mai mare însemnătate în istoria artei, și în sine, cu cît se va fi constituit, atunci cînd și unde își va fi ridicat monumente" [17].

În genere, dar pentru români în mod cu totul special, studiul artei populare este dezvăluitor al notelor sufletului poporului, deoarece „sufletul este aidoma caracteristicei artei sale. De aceea arta populară este atît de interesantă de studiat și mai ales de adîncit în sinteza de spirit cristalină, fiindcă printr-însa mai bine ca oricînd se înțelege sufletul popoarelor, în ceea ce au mai omenesc și mai curat de zgura vrăjmășiei. Războaie politice au fost, războaie religioase au fost și au fost și războaie științifice, războaie artistice încă niciodată. Cum se înfrățește omenirea de-a lungul prăpastiei de veacuri în evoluția artei, așa în priceperea artistică ar putea să se înfrățească și mai mult și mai conștient, înțelegînd omenirea ca valoare de mentalitate, înțelegînd-o ca valoare mitică de artă impersonală, și dînd totodată fiecărui neam, fiecărui popor, fiecărui individ locul său, și omenesc și unic, pentru că numai el este acela, și pe care-l are și este dator să-l aibe, de vreme ce este" [18].

[17] *Ibidem*, p. 167.

[18] Ștefan Nenițescu, *Arta românească populară*, art. cit., p. 8—9.

Răzbate aici ceva din spiritul politic umanist al viitorului diplomat, Nenițescu, prieten și colaborator al lui Nicolae Titulescu.

Analizînd în mod concret monumentele artei noastre populare (la „Ideea europeană", „Adevărul" și în alte reviste), Ștefan Nenițescu s-a dedicat o perioadă și descifrării specificului național în operele de artă plastică românească interbelică; de aici, prietenia și admirația sa deosebită față de pictura lui Sabin Popp) autorul *Istoriei artei ca filosofie a istoriei* trasează principalele aliniamente ale unui realist sistem axiologic al poporului român, asumîndu-și toate riscurile pe care le implică o asemenea inițiativă; înaintea lui Lucian Blaga (cu care în treacăt fie spus, a fost coleg de diplomație și pe care, probabil, l-a influențat direct în cîteva privințe), Ștefan Nenițescu încearcă un „inventar" stilistic al poporului român, într-o formă la fel de poetic-frumoasă ca la autorul *Trilogiei culturii*, dar parcă mai sistematică și riguroasă decît cea folosită în *Orizont și stil* sau în *Spațiul mioritic*, în principal deoarece Nenițescu se ține mai aproape de arta populară românească, pe cînd Blaga își permite anumite construcții, de felul „frumosului sofianic", fără corespondent real în obiectivațiile artistice majore de la noi. Nu este scopul acestor pagini să expună elementele specificului național românesc, așa cum apar ele în sistemul lui Ștefan Nenițescu, dar, mai mult cu titlul de curiozitate, menționez aici două aspecte ce vor fi, în bună parte, preluate și de Lucian Blaga; în primul rînd, în *Istoria artei ca filosofie a istoriei*, accentul cade pe înțelesul special pe care-l are *spațiul* (deschis etc.) la români, spre deosebire de valorizarea acestuia la alte popoare, din alte timpuri sau de pe alte meridiane; în al doilea rînd, probabil în prelungirea unor sugestii datorate lui B. P. Hasdeu, Nenițescu — ca mai tîrziu Blaga — acordă o mare atenție bogomilismului asimilat și prezent în concepția despre lume a poporului român (inclusiv în cosmogonie), bazîndu-se pe obiectivații preponderent artistice (basme, proverbe, felurite apocrife, dar și dovezi iconografice etc.).

Concepția despre arta populară are importante consecințe metodologice în opera filozofică a lui Ștefan Nenițescu, putînd constitui, să spunem, punctul de pornire al întregului sistem. Remarcînd faptul că o istorie a artei în deplinul înțeles al cuvîntului trebuie să facă apel la o axiologie, la o teorie a valorilor care să-i permită să despartă arta de ne-artă, Nenițescu arată că o asemenea istorie a artei va fi implicit o estetică, deoarece îi este propriu un ansamblu coerent de criterii după care judecă și distinge obiectele artistice, ierarhizîndu-le și încadrîndu-le în tipologii stilistice; ca atare, „dacă filozofia este cunoaștere în sistem, istoria artei și dînsa este filozofie, și ca filozofie a artei nu este deosebită întru nimic

de estetică"[19]. Considerînd, ca și Hegel în *Filosofia dreptului*, că „istoria spiritului este fapta sa" (atît ca automișcare, cît și mai ales ca istorie a obiectivațiilor), Neniţescu afirmă că „în istoria sa (= a spiritului — *D. O*). fapta și spiritul trebuie să fie una, și nu numai în istorie, ci în însuși material, dacă se poate, ca în istoria artei"[20]. De asemenea, negînd atotputernicia hazardului în desfășurările istoriei universale și susținînd raționalitatea de fond a tot ceea ce se întîmplă în lume, Neniţescu socotește — și aici el se desparte de Hegel — că „raţiunea trebuie să fie imanentă istoriei, legea imanentă materialului, așa că filozofia nu mai are nimic de adăugat, ci, pretinsă universală, acea istorie trebuie să fie însăși filozofică; și aceasta este în istoria artei. Dacă în istoria spiritului, acea particulară a spiritului popoarelor îl mijlocește pe cel universal, istoria artei care din arta popoarelor — spiritul lor concret și concretizat — mijlocește arta epocii, și din aceasta (din arta epocii — *D.O.*) pe aceea (arta popoarelor — *D. O.*), nu este, oare, dînsa filozofie a istoriei[21]? Iar sistemul de estetică „real experimentală" din subtitlul primului volum nu vrea nicidecum să semnifice vreo descendenţă fechneriană, ci, dimpotrivă, să sublinieze faptul că, pentru Ștefan Neniţescu, în estetică adevăratul experiment nu este jocul cu diverse pătrate felurit colorate, ci însăși analiza riguros-multilaterală, științifică a celor mai importante și mai reprezentative opere de artă, acestea fiind aduse în fața cercetării în urma unui proces de ierarhizare și valorizare ghidat de filozofie. Pe de altă parte, istoria artei astfel înțeleasă (ca estetică, istorie și filozofie a istoriei) nu poate fi simplă istoriografie necritică, simplă înșiruire cronologică de opere artistice, pentru că aflarea operei presupune existența, pe baza axiologică, deci filozofică, a unui criteriu deosebit de complex; la fel, „filozofia istoriei nu mai este pură istorie. Ea începe abia acolo unde interesul valorii, al existenței și al înțelesului sînt împreună, sînt îmbinate, sînt făcute să coincidă, adică acolo unde este raționalitatea în existența ei lumească, dacă traducem gîndul în limbajul lui Hegel. Ar fi preferabil să coincidă și în material, prin însuși principiul științific și al oricărui efort omenesc, principiul economiei"[22]. Dar tocmai acest lucru se întîmplă în artă, unde se contopesc toate înrîuririle extraestetice; de aceea și este atît de semnificativă descifrarea operei de artă: pe de o parte, ea dă cheia istoriei acelui popor, în aceeași măsură în care vicisitudinile istorice s-au sedimentat în operă, iar pe de altă parte, prin sinteza realizată în urma cercetării trăsăturilor socio-culturale, economice, politice, religioase etc. ale grupurilor și comunităților de tradiție (i. e. în principiul *popoarelor*), ea contează pentru aflarea trăsăturilor principale și secundare ale omenirii în ansamblul său, adică ale istoriei universale. În felul acesta „istoria artei este însăși povestirea evoluției general omenești în cea mai limpede și mai afirmativă fixare a sa, adică filozofie a istoriei. Și cu atît mai mult ea este filozofie a istoriei, cînd se stabilește ca în sistemul acesta [publicat de Neniţescu în 1925 — *D. O.*], că personalitatea ca atare, în realizarea operei de artă, ca atare artă, este însăși omenirea și veșnic și din acea epocă, și că prin urmare oricînd, în orice operă de artă este de citit și epoca și omenirea și personalitatea, indiferent dacă este cunoscută sau nu altminteri"[23].

Într-o estetică socotită și istorie (căci sistemul axiologic este permanent însoțit de factologie, dar mai cu seamă de cele mai limpezi obiectivări ale istoriei — operele de artă), filozofia și știința se află strîns unite datorită specificului sintetic și sincretic al operei, al artei în genere; în măsura în care estetica și istoria devin o singură estetică — istorie printr-o constituire de sine reciprocă, filozofia istoriei — e de părere Ștefan Neniţescu — se va putea elibera de falsul ei „transcendentalism", ce impunea dogme procustiene faptelor istorice, silindu-le să decadă din condiția de realitate deplină în aceea de „exemple" sau „dovezi pilduitoare "pentru cine știe ce metafizică: „numai în constituirea lor de sine reciprocă este de studiat rodnic atitudinea și fenomenul artă, în estetica aceea care este istoria artei, care este estetică, istorie și știință și filozofie, fără adaos una alteia, istorie cu raţiune imanentă, istorie de valoare a unui material în sine valoros, valorificatoare a trecutului istoric. Într-însa poporul este reprezentat atît prin geniu, cît și prin arta sa proprie populară, anonimă, într-însa vor fi, sau mulţumită ei, de definit popoarele așa cum sînt, vii, nu din principii înainte stabilite sau din tipuri abstract psihologice, de definit și în valoare, fără să se recurgă la contraziceri, sofisme și subterfugii, fără să se vorbească de stil național — căci un stil nu poate fi zis național în sine, ci numai întrucît se potrivește în asimilarea aceea, și numai întrucît aceasta i-a ajutat într-o anumită țară mai mult sau a fost ajutată de dînsul adică în parte metaforic, în parte pe alte căi decît ale sale — și fără să se spună că toată arta decurge din cea populară, și că toate stilurile sînt consecinţele ei. Într-însa

[19] Ștefan I. Neniţescu, *Istoria artei ca filosofie a istoriei I, Teoria criticei I, 1, Prolegomena speculativă la un sistem de estetică real experimentală*, f.e., București, 1925, p. 37.

[20] *Ibidem*, p. 55.

[21] *Ibidem*.

[22] *Ibidem*, p. 56.

[23] *Ibidem*.

poporul se reprezintă cu demnitate, el nu-și întunecă rival, pe al său purtător de flamură i. e. artistul de geniu — *D. O.*], precum văz-duhul, luminos în toate cutele sale de vînt, nu stinge și nu înăbușe discul soarelui în nămiez pojărît. (...) Arta populară ajută numai la priceperea cît mai intimă a evoluției stilurilor, datorită și datorite artiștilor de seamă; iar istoria artei este și democrată și aristocrată, este gradație, este ierarhie; și precum nu este acoperiș fără de fundament, nu este geniu fără de artă populară" [24].

Deși el însuși poet și excelent cunoscător, în original, al principalelor literaturi clasice și moderne, precum și a literaturii populare universale și românești (a făcut și o culegere de folclor, azi pierdută; din această antologie i-a dăruit lui Blaga faimoasele versuri despre pasărea ce n-are somn în aspirația ei spre a deveni făptură omenească, ulterior incluse în culegerea blagiană de poezie populară), Ștefan Nenițescu a preferat să-și construiască sistemul de estetică — ceea ce înseamnă și sistemul de filozofie a istoriei — ținînd seama în special de arta plastică, deși nu lipsesc bogate referințe la opere literare sau muzicale; dacă Giambattista Vico (și, după el, Ernst Robert Curtius în cartea sa despre evul mediu latin) încerca să înțeleagă mersul evenimentelor istorice din faptul poeziei (epopeile homerice, *Commedia* lui Dante ș. a. m. d), Ștefan Nenițescu urmărește constituirea unei sinteze filozofice asupra istoriei naționale și universale sprijinindu-se pe artele plastice. Alegînd artele plastice drept teren de aplicare, exemplificare și înfăptuire a teoriei, Nenițescu a fost ghidat de mai multe considerente, obiective și subiective, cum s-ar spune astăzi: „Fiindcă aplicarea paralel în toate domeniile ar întrece cadrul și așa destul de larg al lucrării; apoi fiindcă aplicarea paralelă ar presupune (...) o prealabilă teorie a artelor și genurilor; și în sfîrșit, fiindcă arta plastică părînd mai obiectivă, mi se pare că omenescul, drumul, dezvoltarea personalității omenești ca ins în omenire, și ca omenire, trage într-însa o linie mai susținută, se încheagă mai vădit, și de aceea este și mai lesne de desprins. Celelalte arte, prin subiectivitatea materialului, mai răspîndit, din care cauză și mai diferențiat într-un fel propriu celui care îl mînuiește, par să fie mai mult ca dînsa expresia singularității" [25]. Și aceasta în ciuda faptului că Nenițescu era conștient de caracterul monumental sau „sculptural" al poemelor homerice, să spunem; legat de arta noastră populară, este foarte greu de găsit, din punct de vedere artistic, un echivalent plastic al *Mioriței* sau al *Meșterului Manole*, o monumentalitate plastică pe măsura lor, chiar dacă lărgim sfera comparației la arta noastră cultă și populară laolaltă. La fel însă cum Voronețul, Sucevița și Moldovița, ori Curtea de Argeș, nu-și află echivalentul literar, dacă vorbele unei limbi dispuse în cosmogonia unei mari opere literare de către un artist de geniu (Homer, Dante, Shakespeare, Goethe sau Eminescu) sau de poporul însuși (cum în atîtea rînduri s-a întîmplat la noi, și mai cu seamă în cazul *Mioriței*), alcătuiesc un monument de cercetat cu necesitate de cel ce vrea să știe istoria poporului respectiv și a omenirii în genere (*exegi monumentum aere perennius...*), operele plastice ale unui popor sînt făcute, în aparență, din materiale „mai unitare" (e. g.: piatra, marmura, bronzul, pînza, culorile de ulei ș. a. m. d.), lipsite în sine de capacitatea evocativă a cuvintelor dintr-o limbă; căci în afară de strictul lor înțeles, fie și poetic, cuvintele din tragediile lui Sofocle, de pildă, posedă în original o muzicalitate — consubstanțială artisticității întregului — pe care cea mai măiestrită traducere n-o poate nici măcar sugera unui necunoscător al limbii eline, în vreme ce piatra Partenonului are aproape aceeași compoziție chimică, duritate, același luciu etc. cu a unui număr nesfîrșit de monumente din întreaga lume. Cioplirea cuvintelor nu este universal recunoscută, pentru aceasta fiind nevoie de re-creația de multe ori mutilantă a unui traducător, în vreme ce așternerea colorilor sau cioplirea pietrei capătă aproape imediat ecou în sufletul privitorului cu un minim de cultură; iar pentru alcătuirea unei *Weltgeschichte* care să fie în același timp și știință și filozofie, și rigoare maximă și criteriu al valorilor, și însiruire temporală și ierarhizare axiologică, cunoașterea artei — mai cu seamă, după cum arată Ștefan Nenițescu, a artei plastice — este de primă importanță, neputînd fi eludată în vreun fel (și manualele de istorie sînt tot atîtea dovezi în sprijinul acestei afirmații, în măsura în care istoria nu e socotită ca o simplă „probă" a unor pre-judecăți mai mult sau mai puțin fanteziste exprimate în prefața manualului respectiv și care exercită funcția de pat procustian pentru faptele și evenimentele istorice). Că o asemenea estetică-istorie este cu putință, măcar în parte, stau mărturie și cele trei volume tipărite de Ștefan Nenițescu în 1925, și intitulate *Istoria artei ca filosofie a istoriei*. Fie și numai pentru a verifica modalitatea în care a reușit esteticianul român să-și construiască sistemul se cuvine să fie făcută o analiză completă a scrierii sale din 1925 și, eventual, o retipărire a ei.

[24] *Ibidem*, p. 179—180.

[25] Ștefan I. Nenițescu, *Teoria criticei I, 1, Prolegomena speculativă*.... ed. cit., p. 57.

O CONCEPȚIE ESTETICĂ DIN PERSPECTIVĂ AXIOLOGICĂ: PETRE ANDREI

DE

VASILE MORAR

Cunoscut în istoria gîndirii românești interbelice ca filozof, dar mai ales ca sociolog, Petre Andrei [1] a inclus în sfera preocupărilor sale teoretice și problemele esteticii. El s-a apropiat însă de acest domeniu nu ca un estetician profesionist, orientat prioritar spre delimitarea și definirea frumosului și construirea în final a unei *Estetici*, cum vor proceda mai tîrziu contemporanii săi Mihai Dragomirescu și Tudor Vianu, sau spre constituirea unei științe particulare a artei, ci sub impulsul preocupărilor sale de axiologie, care au făcut din el și autorul primei lucrări speciale, sistematice de axiologie din România, *Filosofia valorii* (1918), reprezentînd teza sa de doctorat. În perspectiva generalizatoare a tematicii cărții nu putea să nu fie inclus, necesar, și un capitol dedicat valorilor estetice. De fapt, autorul care în deceniile III și IV ale secolului nostru semnase lucrări și studii precum: *Problema fericirii...*, *Despre ideal*, *Sociologia revoluției*, *Problema claselor sociale*, *Fascismul*, *Sociologia generală* ș. a., a elaborat chiar în perioada de pregătire a *Filosofiei valorii* (subtitlul este *Sociologia valorii*), articolul *Valorile estetice și teoria empatiei*, publicat în revista „Convorbiri literare" (1915). Acesta va fi dezvoltat, după cum arată și autorul, într-un capitol de-sine-stătător al amintitei lucrări. Se inaugurează astfel la noi, prin Petre Andrei, cunoscător profund al mișcării axiologice de după Lotze [2], cea dintîi lucrare sistematică de *teorie generală a valorilor*. Prioritatea lui în acest domeniu este incontestabilă, ceea ce nu este însă de natură să diminueze în vreun fel contribuția altor gînditori din perioada anterioară la problematizarea temelor valorii, inclusiv a celor estetice. Ideile, tezele, dezvoltările parțiale și particulare despre valori conținute în lucrările lui Maiorescu, Xenopol, Gherea, Motru și alții nu au format însă o *axiologie* explicită și propriu-zisă, ci una implicită și implicată în alte contexte teoretice. Deși tipărită mai tîrziu (1945), *Filosofia valorii* — cum remarcase și D. Gusti — „ a fost prima lucrare în limba română asupra acestei probleme" [3] precedînd-o strălucit pe cea a lui Vianu din 1942 (*Introducere în teoria valorilor întemeiată pe observarea conștiinței*).

Petre Andrei, inițiind un demers atît de vast — cu atît mai important cu cît încă multe probleme referitoare la valori nu erau suficient clarificate și conceptualizate în gîndirea filozofică mai nouă a vremii — , va considera, încă din faza de debut a analizei, că „noțiunea valorii e o noțiune fundamentală

---

[1] Născut în 1891, absolvent al Universității din Iași (1913), Petre Andrei este întîiul sociolog român de primă mărime format aproape în întregime în țară. A urmat, prin concurs, la Berlin și semestrul de vară al seminarului ținut de Alois Riehl. Urmîndu-l la catedră pe Dimitrie Gusti, transferat la București, elaborează ca profesor timp de 18 ani o serie de lucrări de sociologie generală, epistemologie socială, sociologie politică ș.a.m.d. A cunoscut și apreciat gîndirea lui K. Marx pe care a analizat-o în general corect și curajos. Spirit democratic cu vederi militant progresiste și antifasciste este supus represiunii odată cu instaurarea în septembrie 1940 a guvernului de dictatură militară-fascistă. Percheziționat de legionarii veniți să-l aresteze, se sinucide (4 octombrie 1940). (v. Mircea Mâciu, studiul introductiv la *Opere sociologice*, vol. 1, Edit. Academiei, 1973. Același autor a elaborat prima lucrare monografică dedicată operei lui Petre Andrei: *Sociologia lui Petre Andrei*, Edit. politică, 1969). A se vedea și Z. N. Ornea în *Confluențe*, Edit. Eminescu, 1976, studiul *Petre Andrei și tradițiile progresiste ale sociologiei românești*, p. 101—107, unde se arată că cel care a făcut cunoscută filozofia marxistă în România cu onestitate, deși nu a fost marxist, datorită și autorității sale a mărit „capacitatea de penetrație și audiență a marxismului în mediul universitar și larg intelectual", p. 104. Portretul omului Petre Andrei este creionat de puțini autori (v. între acestea cartea lui Aurel Leon, *Umbre*, vol. II, „Junimea", 1972).

[2] După cum avizat remarcă Mircea Mâciu, bibliografia utilizată de Petre Andrei este evasiexhaustivă. Să notăm numai că sînt citați și analizați printre alții: Windelband, Ed. von Hartmann, Alois Riehl , Meinong, Ehrenfels, W. Wundt, Cohen, Ed. Spranger, H. Münsterberg, H. Rieckert, Max Scheler, G. Simmel etc. etc.

[3] Vezi *Cuvînt introductiv* la *Filosofia valorii*, București, 1945. Lucrarea susținută ca teză de doctorat era, după cum arată Gusti, pregătită pentru tipar încă din 1919.

pentru filozofie" [4], și anume atît prin aspectul teoretic intrinsec al filozofiei valorii de-a fi „explicare a realității", cît și prin caracterul ei practic de „transformare a realității" [5]. De menționat însă că, deși termenii de „explicare" și „transformare a realității" amintesc oarecum de poziția marxistă cu privire la rosturile explicative și revoluționare ale filozofiei, autorul afirmînd chiar, mai departe, în aceeași ordine a apropierilor, că nu există rupturi insurmontabile între activitatea teoretică și cea practică („Într-adevăr — arată Petre Andrei — tot ceea ce este teoretic se întrepătrunde cu ceea ce este practic, căci ceea ce rezultă din teorie,... e apreciat, e pus în practică, precum și problemele practice determină la rîndul lor cercetări teoretice" [6]), dezvoltarea propriu-zisă a ideilor se face în cea mai mare măsură pe linie neokantiană, direcția asimilată însă *critic, constructiv* și *cu aport personal*. Critica sa vizează orice reducționism (cel de tratare a valorii numai ca fenomen psihic este numit „psihologism vătămător") după cum permanent se atrage atenția asupra faptului că o axiologie globală cere cu necesitate o definire clară *a valorii în general*, simpla cercetare a valorilor speciale nefiind niciodată în măsură să se substituie acestei exigențe fundamentale. Petre Andrei fidel pe tot parcursul acestei teze („valoarea poate fi și trebuie să alcătuiască *obiectul special* al unei filozofii a valorii, care va studia *numai valoarea* și formele sub care se poate prezenta" [7]) elaborează o axiologie în cadrul căreia întemeierea valorii se face pe baza logicii [8] și a teoriei cunoașterii, luîndu-se în considerație totodată, pe lîngă elementele psihologice de geneză și motivare a valorii, și „materia valorilor sociale", realitatea socială, acel creuzet imens al nașterii, afirmării și funcționării valorilor. În acest context se și operează dealtfel subtila distincție ce-i aparține, dintre procesul de *cunoaștere a valorii* și *procesul de recunoaștere a valorii*. Primul proces este, în accepția autorului *Filosofiei valorii*, un proces esențialmente *logic*, care „dă valorile teoretice explicative", în timp ce cel de-al doilea, *procesul de recunoaștere*, e un proces practic și are ca rezultat *valorile practice valorificate* [9]. Evidențierea însă a caracterului *unitar* al procesului teoretic de cunoaștere a valorilor cu cel practic de valorificare a lor, nu se realizează nici empiric, nici metafizic, cum s-a procedat anterior, ci plecînd de la premisa fundamentală, conform căreia, definiția generală a valorii este imposibil de dat altfel decît ca *relație funcțională dintre subiect și obiect*, teză aplicată apoi și-n analiza fiecărei clase de valori în parte. Această teoremă a axiologiei sale formulată în capitolul *Geneza și forma valorii* este și astăzi valabilă: „Valoarea nu poate fi dedusă nici numai din obiecte externe, dar nu este nici numai rezultatul unui instinct subiectiv ... Valoarea nu e un atribut nici al subiectului, nici al obiectului, ci *o relație funcțională a amîndorura*. Prin urmare, în fenomenul valorii avem două elemente constitutive: subiectul și obiectul" [10]. Păstrînd o atare premisă metodologică se respinge *ab initio* nu numai reducționismul obișnuit, de sorginte psihologică sau biologică, ci se desființează din față și raportul de reducere a realității la valoare, punct dealtfel comun al multor axiologii premergătoare sau ulterioare *Filosofiei valorii*. „Noi am admis realitatea ca obiect al cunoașterii, ca fiind *călăuzită de conceptul valorii*. (s. n.), dar nu am redus-o la aceasta din urmă" [11], va spune clar Petre Andrei înainte de-a purcede înspre o concretizare și specificare a acestei afirmații în propriu-zisa „sociologie a valorii", unde legătura dintre valoare și realitatea socială va fi indicată la nivelul valorilor economice, juridice, politice, etice, istorice, estetice, religioase și social culturale în genere.

Definirea însăși a domeniului estetic ca teritoriu median [12] situat între „cunoștința teoretică" și acțiunea practică este comprehensibilă la Petre Andrei numai prin intermediul susținerilor primare din corpusul ideatic al *Filosofiei valorii*, pînă acum prezentate succint. Prin urmare, în congruența necesară a universului axiologic, domeniul

---

[4] Petre Andrei, *Opere sociologice*, București, Edit. Academiei, 1973, p. 168.

[5] Filozofia fiind cercetarea valorilor, ea va „cuprinde noțiunea de valoare atît în tema sa teoretică: *explicarea realității*, cît și în cea practică: *transformarea realității*", în Petre Andrei, *op. cit.*, p. 168.

[6] Petre Andrei, *op. cit.*, p. 169.

[7] *Ibidem*, p. 170 (subl. ns. — *V.M.*).

[8] „Valoarea — arată Petre Andrei — e un element logic *necesar* pentru alcătuirea conceptelor și judecăților" (/în/ Petre Andrei, *op. cit.*, p. 198—199). În continuare, se arată că însăși „conceptele presupun ideea de valoare în alcătuirea lor, dar nu numai atît, ci ele *sînt chiar valori constitutive ale cunoștinței în genere*" (s.n.), *op. cit.*, p. 200.

[9] Petre Andrei, *op. cit.*, p. 173.

[10] *Ibidem*, p. 177.

[11] *Ibidem*, p. 234.

[12] Mai tîrziu, în *Logica frumosului* (1946), Liviu Rusu va demonstra că *frumosul*, sinonim cu esteticul, reprezintă o sinteză a *binelui* și *adevărului*, fiindcă „în timp ce adevărul ne arată ceea ce este, iar binele ne arată ceea ce trebuie să fie, *frumosul ne arată ceea ce este sub forma cum trebuie să fie*" (v. Liviu Rusu, *Logica frumosului*, București, E.P.L.U., 1968, p. 38).

estetic își are locul său inconfundabil. Identificarea acestui loc și trasarea granițelor separatoare față de valorile teoretice și cele izvorîte din activitatea practică se realizează prin continuarea și adîncirea distincțiilor originate în criticismul kantian. Astfel, dacă universului teoretic îi corespunde ca „paradigmă" *atitudinea reflexivă*, iar domeniului eticii și al științelor sociale îi aparține ca moment interior inerent atitudinea *practică*, atunci esențial va fi pentru teritoriul esteticii atitudinea *intuitiv-contemplativă*. Substratul delimitării constă într-o altă fundamentală distincție: „Logica este știința gîndirii, etica a voinței, iar estetica a sentimentului" [13]. În același timp, operînd această disociere, circumscriere, meechivocă trasare a sferei obiectului, Petre Andrei se întreabă perfect legitim cum poate fi definită valoarea estetică avînd ca bază acest fundal metodologic. În primul rînd axiologul român demonstrează convingător dezacordul său cu acele tipuri de teorii ce au încercat să explice *valabilitatea* valorii estetice printr-un apel la puncte de vedere asociaționiste, formaliste, biologiste, logice sau metafizice. Prima probă a insuficienței tuturor acestor tipuri de abordări a valorii estetice este dată de inadecvarea lor la teorema de bază a axiologiei sale, conform căreia „cînd vorbim de *valoare estetică* înțelegem un *obiect* care are valoare și un subiect pentru care există acea valoare" [14]. Or, într-un fel sau altul abordările incriminate cantonează ființarea valorii estetice numai în unul din cei doi termeni ai relației și nu în relația însăși. În *al doilea rînd, amintitele teorii nu* reușesc după părerea lui să dea proba *specificității* valorii estetice. Este interesant cum, plecînd de la o asemenea premisă, indicîndu-se corect preeminența funcțională a subiectului în fața obiectului („Obiectul estetic e în funcțiune de subiect și e rezultatul unei sinteze operate în subiect" [15]) se consideră că *singura* teorie valabilă pentru o axiologie a frumosului ar fi *cea a empatiei*, a *Einfühlung*-ului. Numai „teoria empatiei ne poate da unitatea de valoare estetică și... poate înlătura orice scepticism și relativism al valorii estetice. *Valoarea estetică există, iar empatia e formularea criteriului de a o găsi*" [16] (s. n.). Fenomenului empatic teoretizat de Th. Lipps ca sîmbure general al oricărei plăceri estetice și al oricărui act de valorizare estetică („în sesizarea și în gustarea unei opere de artă noi sîntem în activitate internă psihică, *noi introducem în obiectul estetic ceva din sufletul nostru*" [17] (s. n.) Petre Andrei îi aduce o anumită completare, în sensul că empatia estetică însăși trebuie să conțină o *marcă specifică* față de alte forme ale empatiei, de empatia „practică" în primul rînd, în care domină elementul *volitiv*. Prin specificarea predominanței momentului *contemplativ* în structura empatiei estetice se admite că teoria empatiei poate fi articulată temei valorii estetice („cu acest corectiv — al inerenței prezenței constante a elementului contemplativ — teoria empatiei poate explica valoarea estetică" [18]). Totodată, prin conexarea teoriei empatiei la explicarea specificului valorii estetice se tinde la surmontarea dificultăților ce apar în decantarea momentelor subiective de cele obiective din structura obiectului estetic. Precedîndu-l pe Tudor Vianu, cel din *Estetica*, și mai ales din *Tezele unei filozofii a operei* [19], Petre Andrei susține că „obiectul estetic nu e ceva transcendent, dar nici ceva pur subiectiv, ci are elemente reale și elemente ideale. De aceea *realismul* și *idealismul* estetic (s. n.) nu se exclud, deoarece vedem că esența obiectului valorii estetice este exprimarea ideilor și sentimentelor în intuiție. Izvorul ideilor e realitatea, care trezește în noi anumite sentimente, pe care apoi le îmbrăcăm într-o formă oarecum obiectivă — sensibilă — în opere de artă" [20]. Temeiul obiectivității din structura obiectului estetic nu este dat nici de valabilitatea general subiectivă kantiană, nici de vreo altă pretinsă valabilitate universală ce-ar irumpe din adîncurile bazei biopsihologiei umane, ci — consideră Petre Andrei — de valabilitatea generală, inerent conținută în fenomenul empatic. Căci „e știut din experiență că simt frumosul acei oameni care au mai mare excitabilitate psihică, care au mai multă mobilitate sufletească, care pot ieși din propria lor stare sufletească momentană și pot iradia viața lor asupra altor lucruri" [21]. Astfel, transferul psihic realizat în actul empatic, transcende — în concepția lui Petre Andrei —, strictul palier psihologic de rezidență încăr-

[13] Petre Andrei, *op. cit.*, p. 149. Toate cele trei clase de valori au însă propria lor autonomie. „Valoarea estetică... e pe același plan cu *binele* și *adevărul*... fiecare dintre aceste trei valori rezultă din altă putere sufletească, deci sînt *de sine-stătătoare*" (*op. cit.*, p. 157).

[14] Petre Andrei, *op. cit.*, p. 153.

[15] *Ibidem*, „*Frumosul* e o noțiune corelată cu noțiunea *subiect* și nu poate exista o valoare estetică decît pentru un subiect, pentru o conștiință. Teoria însă care dă un adevărat criteriu pentru determinarea valorii estetice e teoria empatiei" (*op. cit.*, p. 320).

[16] *Ibidem*, p. 157.

[17] Cf. Th. Lipps, *Ästhetik*, p. 358, citat de Petre Andrei, *op. cit.*, p. 152.

[18] Petre Andrei, *op. cit.*, p. 156.

[19] Tudor Vianu, *Postume*, București, E.P.L.U., 1966.

[20] Petre Andrei, *op. cit.*, p. 154.

[21] *Ibidem*, p. 155.

cîndu-se valoric *(estetic* dacă este realizat și momentul contemplării). Întemeierea superioară a acestei presupoziții constă în teza că fenomenul empatic este prezent în orice receptare estetică, oamenii căutînd în artă pretutindeni *viața*, pentru că inoculează în opera de artă propria lor viață.

Dacă în *Valorile estetice și teoria empatiei*, demonstrația se oprește în mare la acest punct, în capitolul *Valorile estetice* din *Filozofia valorii* sînt aduse completări în măsură să extindă și să întregească demersul ce viza să explice natura valorii estetice. Se resimțea probabil relativa incompletitudine a teoriei empatiei la tema valorii estetice dacă nu se lua în seamă — după expresia autorului — „partea socialului din operele de artă", socialul fiind pe drept cuvînt văzut în postura de bază generativă și pentru empatia estetică. Petre Andrei nu detaliază însă aceste aspecte, după cum nu insistă nici asupra genezei sociale și istorice a valorii estetice, a raportului dintre subiect și obiect în variabilitatea și substanțialitatea lui constituită practic-istoric. În aceeași ordine de idei, raportul dintre *valoarea estetică* și *judecata de valoare* nu este explicat materialist-dialectic prin trimitere la multiplele medieri de ordin social și artistic ce-au instituit în mod practic valoarea dependent de procesul valorizării. Se implică astfel chiar o ruptură insolubilă dintre valoarea estetică și judecata de valoare încercînd să se evite anterioare identificări, reale ca atare în istoria problemei: „valoarea estetică nu depinde de judecata, ci judecata de valoare e în dependență de ideea de frumos, căci valoarea e un punct de direcție al judecăților" [22].

Pe traiectoria deschisă de sociologia comteană, taineană, durkheimistă, este adusă în prim-plan fără a fi însă dezvoltată ideea genezei sociale a operei de artă, cu un nedisimulat accent polemic la adresa lui Rickert, care susținea *numai* însușirea *contemplativă* a artei, ca opusă caracterului ei social. Nucleului primar al unei asemenea ipoteze, conform căreia caracterul social al artei este anulat de faptul că arta este o creație individuală (fiind simultan și un proces de individualizare a lucrurilor și ideilor), i se contrapune principiul cercetării cauzale. Exemplul geniului este astfel invocat pentru a răsturna pe „teren propriu" orice pretenție subiectivistă sau autonomistă cu privire la creația artistică și valoarea estetică. Formula adoptată („geniul s-a dezvoltat în mijlocul realității sociale, trăiește în această realitate și în mod involuntar dobîndește caractere specifice, datorate tocmai realității sociale, căreia aparține" [23]) se apropie mult în acest sens în substanță de susținerile lui C. Dobrogeanu-Gherea [24]. Aceasta în pofida pozițiilor metodologice sensibil diferite ale celor doi filozofi, și fără să existe proba influenței. Cert este însă că, ideea anteriorității și dominanței socialului se instalase deja într-o parte a conștiinței sociologice a vremii și Petre Andrei a acceptat-o și pentru domeniul artei și esteticului. Societatea, realitatea socială reprezintă sursa, izvorul creației artistice, ea este aceea care generează atît formele, cît și conținuturile diferite ale artei diverselor popoare. „De ce toate aceste deosebiri, dacă nu ar interveni socialul, care determină creația artistică" [25] între literatura „voluntaristă" a Nordului și cea senzual-imaginativă a Sudului, între operele lui Ibsen și Tolstoi ș. a. m. d., se întreabă Petre Andrei înspre finalul considerațiilor sale. Mai mult chiar, se schițează și ideea devenită comună în esteticile sociologice și „conținutistice", anume aceea a tipului artistic. „Acest *ceva social* (s. n.) se afirmă cu atît mai mult în valoarea estetică cu cît în artă se exprimă *tipuri reprezentative* (s. n.), tipuri care acumulează toate caracterele ființei vii, ființei sociale" [26].

Semnificative sînt în același timp pentru evoluția gîndirii estetice din România și ideile formulate de Petre Andrei despre neoromantismul filozofic (v. *H. Bergson și O. Spengler — doi filozofi neoromantici*, 1923) [27] și cele referitoare la romantism ca fenomen de sociologie a culturii (v. *Considerațiuni asupra romantismului*, 1930) [28]. Noua înfățișare a romantismului filozofic este văzută ca „o formă legitimă a unei năzuințe profund omenești și ca un „rezultat al unei stări spirituale și

---

[22] *Ibidem*, p. 318.

[23] *Ibidem*, p. 330.

[24] La C. Dobrogeanu-Gherea fundamentarea acestor idei este dată de materialismul istoric. În același timp sînt prezente, după cum se știe, în textura demonstrației sale, tezele lui H. Taine despre *mediu*, *moment*, *rasă* (v. *Tendenționismul și tezismul în artă*, în *Studii critice*, vol. I, 1890; *Asupra criticii metafizice și celei științifice* și *Personalitatea și masele în artă*, în, *Studii critice*, vol. II, 1891. Ultima ediție în *Opere complete*, vol. 6, București, Edit. politică, 1979).

[25] Petre Andrei, *op. cit.*, p. 331.

[26] *Ibidem*. Anterior, Petre Andrei arată că: „Artistul în valorile pe care le creează reprezintă realitatea socială așa cum l-a impresionat pe dînsul" *(ibidem)*.

[27] Articolul, a fost publicat în „Viața românească" nr. 8—9, 1923. Cf. Mircea Mâciu, *Opere sociologice*, vol. II, București, 1975, Edit. Academiei nota de la p. 391.

[28] Articol publicat în revista „Minerva" nr. 1, 1930; vezi Mircea Mâciu aceeași notă

sociale specifice" [29] ce încearcă să înțeleagă și să explice lumea și viața modernă prin mijloace considerate ca adecvate. Romantismul, însă, asimilat mai degrabă la nivel *tipologic* (dualitatea clasic-romantic este invocată în acest sens în primul rînd și numai după aceea la nivel de curent ca momente evolutive în istoria artei și literaturii), este localizat practic ca afirmîndu-se în toate sferele vieții culturii și nu numai în filozofie. Astfel, sub incidența analizei cad, rînd pe rînd, *atitudinile* și *stările* romantice (afirmarea puternică a subiectivității, a sentimentelor, importanța acordată devenirii, hazardului, a acțiunii, visului și utopia ș. a. m. d.) din viața socială, din sfera vieții politice, religioase, artistice și juridice, din palierul vieții cotidiene a oamenilor. „Oricum ar fi apreciat romantismul, ca un curent sănătos sau maladiv, indiferent de judecățile de valoare ce s-ar face asupra lui, un lucru nu se poate tăgădui, anume că el e manifestarea naturală a unor forțe firești, a unor potențe sufletești, care se actualizează în diferite chipuri, sub presiunea vieții sociale" [30]. Observație după cum se vede pertinentă, al cărei adevăr aproape că nu mai cere demonstrație.

Concluziv, trebuie să mai notăm că ideile dezvoltate de Petre Andrei cu privire la domeniul esteticului, la valoare, la judecata estetică de valoare, sau la geneza socială a esteticului și artei s-au înscris în seria acumulărilor de referință din istoria gîndirii estetice din România. De fapt, în *Filozofia valorii*, îndeosebi în capitolul *Valorile estetice*, sînt enunțate *in nuce* aproape toate temele majore ale oricărui tratat de estetică. Aceste idei prezentate la cursuri au fost desigur asimilate și răspîndite în cercuri tot mai largi cu timpul pregătind și anunțînd și în acest fel perioada marilor sinteze de filozofie a artei și culturii din perioada interbelică.

[29] Petre Andrei, *Opere sociologice*, vol. II, București, Edit. Academiei, 1975, p. 244.

[30] *Ibidem*, p. 260.

ESTETICA LUI TUDOR VIANU ȘI FILOZOFIA NEOROMANTICĂ

DE

PETRU VAIDA

Tudor Vianu a fost prin excelență „profesorul", sau cum a spus odată Camil Petrescu, „profesorul de estetică al culturii românești", și opera sa poartă neîndoielnic pecetea unui anumit spirit didactic.

Dar acest spirit didactic nu a fost nicidecum unul pur dogmatic, în sensul în care el însuși îl definea în eseul *Despre experiență*, deci spiritul care acceptă necritic și nemijlocit o poziție fără a se întreba asupra presupozițiilor sau consecințelor ultime ale acestuia.

Gînditorul care și-a „trăit" ideile, le-a și „gîndit pînă la capăt", după cum spun germanii *(zu Ende denken)*; de aici s-au născut unele antinomii, și întreaga gîndire a lui Tudor Vianu ni se pare a fi marcată de experimentarea unor moduri de a le depăși. Concilierea autonomiei și a eteronomiei artei, a punctului de vedere al formei cu cel al conținutului, încercările reiterate de a depăși dualismul formei și al conținutului care se naștea și renaștea mereu din acest punct de vedere „compozit", demonstrarea caracterului rațional al artei și esteticului cu evitarea în același timp a „intelectualismului estetic" — reprezintă astfel de antinomii.

Subliniind dificultatea de a îmbrățișa concomitent teza kantiană a frumuseții ca obiect al unei „plăceri fără concept" și estetica „conținutului", N. Tertulian observa că Tudor Vianu „ne-a rămas dator cu o explicație mai adîncă" a felului cum concilia el teza kantiană cu ideea leibniziană a unei „raționalități învăluite" prezentă în adîncimile artei, după cum nici nu ne-a dat un răspuns tranșant privind natura acestei „raționalități adînci, învăluite" [1].

Aceste observații ne sugerează dificultatea pe care o prezintă din capul locului conceptul „raționalității învăluite" a artei, care apare pentru prima oară la Vianu în cursul universitar *Ideile fundamentale ale culturii moderne* (ținut între 1930—1934) și în studiul *Începuturile iraționalismului modern*, publicat în

[1] N. Tertulian, *Estetica lui Tudor Vianu*, în *Perspective contemporane*, București, Cartea Românească, 1981, p. 10.

1934, ca şi primul volum al tratatului de estetică, şi cuprinzînd unele din premisele teoretice ale acestuia. Consideraţiile legate de acest concept vor fi reluate pe larg mai tîrziu în primele capitole ale cursului din 1944—1945, *Problemele filozofice ale esteticii*.

Investigarea paralelă a începuturilor îndepărtate ale iraţionalismului modern şi a naşterii esteticii ca disciplină, întreprinsă de Vianu în studiul menţionat, din 1934, comentarea de către el, în acest context, a noţiunilor de „délicatesse" şi „je ne sais quoi" ale abatelui Bouhours (sec. XVII) ne pot da unele sugestii privind geneza ideii „raţionalităţii învăluite" a artei în gîndirea esteticianului român. Délicatesse", ne spune Vianu reproducînd ideile abatelui Bouhours, se referă la operele de artă în măsura în care în acestea adevărul apare „învăluit", „transpare" „printr-un voal de falsitate, aşa cum se întîmplă de fapt în « ironie » sau « metaforă » şi « hiperbolă », tot atîtea procedee ale « delicateţei »" [2]. Analizînd în continuare conceptul de „je ne sais quoi" al scriitorului francez, *ce*-ul inefabil, iraţional, socotit de acest teoretician baroc ca izvor al delectării estetice, Vianu identifică în noţiunea leibniziană de „petites perceptions" sau de „idei clare şi confuze" (idei limpezi în totalitatea lor, dar ale căror părţi nu pot fi distinse unele de altele, deci deosebite de ideile clare şi distincte postulate de raţionalismul cartezian) o sistematizare sau o continuare a concepţiilor dezvoltate de moraliştii şi esteticienii francezi din secolul al XVII-lea, în special a lui „je ne sais quoi", la care Leibniz se referă în repetate rînduri. Esenţial este însă că mai departe Vianu se referă la ideea lui Leibniz că impresia de „je ne sais quoi" este de fapt „provizorie", putînd fi „risipită" de raţiune şi se întreabă: „Nu cumva atunci impresiile confuze pe care le primim de la artă conţin o *raţionalitate implicită, deşi învăluită?* Bouhours o afirmase atunci cînd definea « delicateţea » ca un adevăr străluminînd prin falsitate" [3] (s. ns. — *P. V.*).

Ce se întîmplă însă? În *Filozofia culturii* (publicată în 1944, dar care reproduce în esenţă un curs ţinut între 1930—1934), Vianu vesteşte ceea ce el numeşte „intelectualismul estetic", ca pe o concepţie care neagă ireductibilitatea valorii estetice identificînd frumosul cu adevărul, aşa cum se întîmplase încă în antichitate, dar şi în vremurile mai noi [4]. O expresie tipică a intelectualismului estetic o reprezintă estetica clasicismului francez, aşa cum apare în propoziţia lui Boileau citată în acest sens de Vianu în *Începuturile iraţionalismului*... „Rien n'est beau que le vrai, le vrai seul est aimable". Afirmaţia că „frumosul este adevăr", ne spune Vianu, „a fost adînc revizuită de către estetica modernă", fiind prezentată „mai degrabă ca o falsificare a caracterului estetic" [5]. Dealtfel, Vianu criticase „intelectualismul estetic" încă în teza sa de doctorat *Das Wertungsproblem in Schiller's Poetik* (1924), cu prilejul examinării critice a „idilei arcadiene", a pastoralei din secolele XVII — XVIII, arătînd cum caracterul caduc, lipsa de validitate estetică a acestui gen rezulta din faptul că pastorala *ilustra* o concepţie, anume aceea pe care „societatea elegantă" a vremii şi-o făcea despre „natură", despre viaţa simplă şi naturală a unor imaginari păstori şi păstoriţe. Este extrem de interesantă observaţia lui Vianu că „încremenirea" idilei într-o formă „fixă" şi „convenţională", „separarea ideii şi a formei în actul creaţiei artistice" decurgea tocmai din „pericolul intelectualist", din „existenţa unui concept alături de obiectul creat" [6]. Vom mai avea prilejul să reluăm examinarea acestei idei.

Să revenim însă la ideea „raţionalităţii învăluite" a artei. Este evident că dacă aceasta se referă la *conţinutul* operei de artă şi nu bunăoară la forma sau configuraţia (structura) ei (asupra cărora insistă Vianu în cursul *Problemele filozofice ale esteticii* din 1944—1945), dacă ea desemnează „adevărul străluminînd prin falsitate", după expresia citată

---

[2] T. Vianu, *Începuturile iraţionalismului modern*, în *Opere*, vol. 9, Bucureşti, Edit. Minerva, 1980, p. 138. Studiul, apărut pentru prima oară în „Revista de filozofie" nr. 4/1934, a fost republicat de Vianu în *Studii de filozofie şi estetică*, 1939.

[3] *Începuturile iraţionalismului modern*, în *ed. cit.*, p. 144.

[4] Termenul de „intelectualism" a fost adesea folosit ca un sinonim al aceluia de „raţionalism", mai ales de adversarii acestuia, denumiţi, din această cauză, „antiintelectualişti". Se înţelege că noi nu folosim termenul de „intelectualism" în acest sens, ci anume în acela definit de Vianu. Diferitele accepţii ale termenului de „intelectualism" au fost discutate şi de N. Bagdasar în *Teoria cunoştinţei* (ed. a II-a, 1944, p. 67—68). Bagdasar înregistrează un sens metafizic, care desemnează raţionalismul speculativ sau panlogismul de tip Hegel pentru care realul e identic cu raţionalul, cu logicul (este tipul de raţionalism, putem adăuga, care a fost combătut de Mircea Florian în numele raţionalismului inerent ştiinţei), un sens psihologic (reducerea voinţei şi afectivităţii la inteligenţă) şi un sens axiologic (reducerea tuturor valorilor la valoarea teoretică), acest ultim sens fiind cel la care se referă Vianu.

[5] T. Vianu, *Filozofia culturii*, în *Opere*, vol. 8, Bucureşti, Edit. Minerva, 1979, p. 161.

[6] T. Vianu, *Opere*, vol. 7, *ed. cit.*, p. 117.

a părintelui Bouhours, autonomia (specificul esteticului este în primejdia de a fi abando, nată, frumosul se confundă cu adevărul, în care caz Vianu se mișcă în vecinătatea imediată a ,,pericolului intelectualist". El se arată conștient de acest pericol atunci cînd, în primul din capitolele consacrate în *Problemele filozofice ale esteticii* relației rațional-irațional în artă, revenind asupra esteticii clasicismului francez, Vianu îl definește tocmai prin ideea că ,,frumosul și arta ascund în învelișul irațional al formei o raționalitate a conținutului" [7], arătînd necesitatea de a depăși o astfel de concepție, după cum în *Ideile fundamentale ale culturii moderne*, comentînd începuturile esteticii sentimentului în veacul al XVIII—lea, el denunță ,,reprezentarea încă intelectualistă... care se amesteca pretutindeni cu valorile veacului..., astfel prin sentiment se înțelegea tot un fel de *rațiune voalată, întunecată. Țintele frumosului erau tot ale rațiunii, găsirea adevărului*, însă căile sentimentului erau mai întunecate"[8] (s. ns. — *P. V.*).

Reprezentarea artei ca avînd drept conținut adevăruri științifice sau filozofice se regăsește, arată Vianu, și în concepția lui Hegel despre frumos ca aparență sensibilă a ideii și din ea decurge nemijlocit ideea dispariției artei, căci dacă arta nu este decît o formă voalată, neadecvată, de cunoaștere a adevărului, ea își va pierde în mod necesar rostul de a fi odată cu progresul filozofiei [9].

Antinomia în fața căreia se afla Vianu se înfățișa deci astfel: pe de o parte, pentru a fundamenta genetic și teoretic posibilitatea esteticii ca știință el postulează, după Leibniz, ,,raționalitatea învăluită" a artei, căci numai această raționalitate ,,implicită", ,,învăluită" care poate fi ,,risipită" prin ,,reintegrarea" rațiunii în ceea ce părea sau pare la un moment dat ,,irațional", permite examenul rațional al frumosului și artei, acea logică a frumosului care este însăși estetica. Pe de altă parte, conceperea ,,raționalității învăluite" în sensul că adevărul (teoretic, filozofic, științific) constituie conținutul artei periclitează autonomia artei și însuși rostul ei de a fi.

Pentru a integra considerarea conținutului în estetică, salvgardînd în același timp autonomia esteticului, era necesară dezvăluirea *specificității* conținutului estetic în așa fel ca, bunăoară viziunea spirituală proprie unei opere poetice să nu fie privită ca un conținut doctrinar, identic de fapt cu concepția despre lume a unui filozof. Vianu a întreprins o asemenea încercare, examinînd raportul dintre filozofie și poezie, într-o cercetare teoretică precum *Filozofie și poezie* (1937) și în analizele sale aplicate dintre care ne vom opri asupra studiului *Poezia lui Eminescu* (1930). Filozofia neoromantică, îndeosebi ,,filozofia vieții", ale cărei implicații epistemologice și metodologice iraționaliste au fost combătute de Vianu — a exercitat în această privință asupra esteticianului român o influență fecundă care nu a fost pînă acum pusă în lumină [10].

Era firesc ca estetica lui *Lebensphilosophie*, conținutistă și non-intelectualistă în același timp, opusă din principiu formalismului și ideii ,,artei pentru artă" fie și prin simplul fapt că arta era privită de ea ca expresie a unei realități mai cuprinzătoare, a ,,vieții" [11], să poată oferi lui Vianu sugestii pentru a trata conținutul artei în termeni extra-logici. Ea i-a oferit, parțial cel puțin, mijloacele conceptuale pentru aceasta, după cum ne putem convinge din examinarea studiului *Filozofie și poezie*.

Analiza raportului dintre filozofie și poezie trebuia să fie, după intenția mărturisită a autorului, un prilej pentru o întregire prin dimensiunea metafizică a perspectivei ,,științifice", limitată la aspectul pur fenomenal, din care fusese conceput tratatul de estetică [12]. În realitate, *Filozofie și poezie* nu aduce în această privință decît puțin, nu mult mai mult decît afirmația că poezia este, ca și filozofia, un mod de aprehendare a absolutului [13]. De fapt, finalitatea studiului o constituie mai ales clarificarea statutului poeziei, o ,,definiție a

---

[7] *Opere*, vol. 7, p. 625—626.

[8] *Opere*, vol. 9, p. 616.

[9] *Problemele filozofice ale esteticii*, în *Opere*, vol. 7, p. 625.

[10] Referiri privind influența ,,filozofiei vieții" asupra filozofiei culturii la Vianu se găsesc în Al. Boboc, *Prelegeri de istoria filozofiei contemporane. ,,Filozofia vieții" de la Nietzsche la Spengler* (curs) ed. a II-a, Universitatea din București, 1977, p. 28, p. 51 nota 92. Al. Boboc avertizează împotriva tratării nediferențiate a ,,filozofiei vieții" care, în ciuda tentei antiraționaliste sau iraționaliste prezentă la unii dintre reprezentanții ei, nu trebuie identificată în întregime cu un curent iraționalist, Al. Boboc subliniind deschiderile pe care le-a propus ,,filozofia vieții" în filozofia valorilor, a culturii, a istoriei și în sociologie (p. 5, 8).

[11] Cp. Otto Fr. Bollnow, *La philosophie de la vie à l'époque moderne*, în *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine* sous la direction de M. F. Sciacca, I, Milano, 1961, p. 306.

[12] T. Vianu, *Filozofie și poezie*, București, Edit. Enciclopedică Română, 1971, *Prefață*, p. 7.

[13] Afirmație în care Octav Șuluțiu a văzut pe bună dreptate o apropiere de concepția lui Blaga despre revelarea metaforică a ,,misterului" (Cf. T. Vianu, *Opere*, vol. 7, note, p. 767).

poeziei în autonomia și eteronomia ei constitutivă" [14]. Din perspectiva filozofiei culturii, studiul apare ca o variație pe tema centrală în gîndirea lui Vianu, a diferențierii și comunicării valorilor. Filozofia și poezia nu trebuie, spunea Vianu, nici să renunțe la ,,modurile lor proprii", nici nu trebuie ,,stilizate după tipul specialităților", fiind deschideri spre totalitate care comunică ,,în adîncime". O astfel de ,,stilizare", ,,amputarea aderențelor" dintre filozofie și artă o reprezintă pe de o parte, afirma gînditorul, purismul estetic, pe de altă parte filozofia ,,științistă", conformată după modelul științelor exacte.

Din unghiul de vedere pe care îl adoptăm aici ne interesează cu deosebire critica conceptului intelectualist al poeziei, critică pe care o recunoaștem în refuzul așa-numitei ,,poezii filozofice", fondată — după Vianu — pe o noțiune ,,falsă și adulterată", care generează o poezie rece, didactică, eșuată sub raport estetic. Poezia nu are nevoie nu numai să versifice o doctrină, cum se întîmplă în specia ei filozofic-didactică, dar nici măcar să o sugereze sub o formă simbolică, adevărata poezie avînd întotdeauna o ,,« implicație » absolută" [15]. ,,În cel mai simplu cîntec de Goethe se luminează o înțelegere a lumii care o contaminează și fructifică pe a noastră" [16].

Din aceeași postulare a unui cuprins filozofic doctrinar al poeziei decurge și maniera intelectualistă, respinsă ca neadecvată de Vianu, a *interpretării* filozofice a poeziei, a cărei formă cea mai veche o reprezintă interpretarea antică, alegorizantă și pe care o continuă de fapt critica romantică din secolul al XIX-lea.

Întrebarea care se pune pentru Tudor Vianu este: cum poate poezia, care ,,nu este cunoștință" [17], să exprime absolutul, care este forma proprie prin care poezia exprimă un sens universal. Tocmai aici profită neîndoielnic Vianu de sugestiile filozofiei neoromantice germane. Poezia, ne spune el, nu are un conținut doctrinar, nici gata închegat, nici latent, la rădăcina sau în adîncimea ei nu se află concepte sau idei ci ,,un sentiment de viață cu rădăcini metafizice" *(Lebensgefühl)* sau o ,,atitudine spirituală", concepte în legătură cu care Vianu se referă la Simmel, ,,un sentiment metafizic al lumii" (*Weltgefühl*, ca la Hermann Nohl, discipol al lui Dilthey), o ,,trăire metafizică", un ,,sentiment metafizic al vieții" (Nietzsche).

Vianu citează încă în tratatul de estetică monografia lui Georg Simmel despre Rembrandt ca ,,una din contribuțiile cele mai adînci ale esteticii moderne" [18]. Întreagă această monografie urmărește dezvăluirea conținutului spiritual al picturii rembrandtiene, arătînd de exemplu opoziția dintre *religiozitatea* imanentă, componentă subiectivă a vieții oamenilor, proprie protestantismului, și pe care o exprimă pictura religioasă a lui Rembrandt și *religia* obiectivă a catolicismului, care ar sta la temelia picturii Renașterii italiene. Tot astfel în portretele lui Rembrandt, Simmel identifică un sentiment ,,heracliteic" al devenirii, în măsura în care prezentul este configurat în portret ca rezultat al întregului destin trecut al persoanei reprezentate, în vreme ce portretul italian ar fi un echivalent pictural al unei metafizici ,,eleate", unde contează numai rezultatul prezent, static, sugerarea devenirii fiind eliminată din configurare [19].

În *Filozofie și poezie* Vianu revine asupra lui Simmel comentînd interpretarea dată de filozoful german în monografia menționată, cunoscutelor versuri ale lui Verlaine din *Chanson d'automne:* ,,Et je m'en vais / Au vent mauvais / Qui m'emporte / De çi, de là/ Pareil à la / Feuille morte". În aceste versuri, scrie Vianu, ,,G. Simmel recunoaște expresia poetică a unui *sentiment de viață cu rădăcini metafizice*, al acelui chip al omului modern de a se resimți pe sine ca o simplă devenire, fără nici o realitate substanțială, ilustrat și de sculptura impresionistă a unui Rodin [20] (s. ns. — *P. V.*).

Remarca lui Vianu după care ,,astfel de exegeze ale unor creații literare... cuprind ceva pedant și repulsiv", reținut și de Mircea Martin, nu trebuie să ne deruteze. Ea ne arată numai că Vianu denunță inconsecvențele lui Simmel care interpretează el însuși uneori poezia și arta ca ilustrare a unei filozofii, de exemplu a ,,anumitor filozofii moderne ale devenirii". În cursul de *Metodologie literară* din 1944—1945, Vianu revine asupra comentariului simmelian la poemul lui Verlaine, apreciindu-l de data aceasta favorabil, subliniind unghiul său de vedere specific, interpretarea poeziei ca expresie a unei ,,atitudini spirituale" a unui ,,mod de a resimți viața", și nu a unei ,,doctrine", în cazul lui Verlaine, a sentimentului ,,dezrădăcinării" a ,,lipsei de

---

[14] Mircea Martin, *Simetria revelată a ideilor sau Tudor Vianu despre filozofie și poezie*, studiu introductiv la T. Vianu, *Filozofie și poezie*, ediția citată, p. VI—VII.

[15] T. Vianu, *Filozofie și poezie*, ed. cit., p. 53.

[16] *Ibidem*, p. 27.

[17] *Ibidem*, p. 51.

[18] T. Vianu, *Opere*, vol. 6, București, Edit. Minerva, 1976, p. 96.

[19] G. Simmel, *Rembrandt*, trad. de Gr. Popa, București, Edit. Meridiane, 1978, p. 60. Cp. Vianu, *op. cit.*, p. 148—149.

[20] *Filozofie și poezie*, ed. cit., p. 50. ,,Și-n vînt mă las / În răul pas / Care mă poartă / Din loc în loc / Același joc / De frunză moartă". Trad. G. Georgescu.

centru propriu" caracteristică omului modern [21]. Aceasta e metoda pe care o recomandă Vianu însuşi în capitolul consacrat în *Filozofie şi poezie* interpretării filozofice a poeziei. Astfel, el subliniază că faţă de concepţia lui Dilthey, care credea că poate identifica cele trei tipuri de *Weltanschauung*, definite de el (materialismul, idealismul obiectiv şi idealismul libertăţii) în operele poeţilor, trebuie apreciat ca un cîştig metoda elevului lui Dilthey, H. Nohl, întrucît acesta ia în considerare cele trei poziţii distinse de maestrul său, „de data aceasta nu ca sisteme doctrinare, ci ca *sentimente metafizice ale lumii* (s. ns. — *V. P.*), şi încearcă să arate cum acestea se regăsesc în caracterele formale ale unor opere poetice, de pildă în „particularităţile armoniei" unui Goethe sau Schiller" [22]. La aceleaşi concluzii ne conduce analiza contribuţiei lui Nietzsche în domeniul relaţiei dintre mit şi poezie. Dezvăluind filiaţia romantică a teoriei miturilor ca izvoare ale poeziei la Nietzsche, Vianu subliniază „dezintelectualizarea mitului" la gînditorul german. Nietzsche depăşeşte, arată Vianu, ideea finalităţii epistemologice a artei, considerînd arta ca „o funcţiune a vieţii şi nu a cunoaşterii" [23] şi tocmai de aceea mitul, conceput şi el nu ca o formă a cunoaşterii, ci ca expresie a unui „sentiment metafizic al vieţii", ca implicînd „nu *idei*, ci *trăiri*" (s. lui Vianu), poate fi conceput de Nietzsche ca „terenul fecund al artei şi al culturii" [24]. Esteticianul român conchide: „Pentru scopurile acelei întrepătrunderi atît de intime între filozofie şi poezie, încît nici una din ele nu are nevoie să-şi asume modurile proprii ale celeilalte, felul în care înţelege Nietzsche rolul posibil al miturilor este deosebit de preţios şi trebuie păstrat ca un cîştig al cercetării" [25].

În ce priveşte termenul de „atitudine spirituală", pe care, după cum am putut vedea în cursul de *Metodologie literară*, Vianu îl consideră echivalent cu acela de „sentiment de viaţă", „sentiment metafizic al vieţii" (în textul lui Simmel, comentat de Vianu, figurează numai expresia „sentiment de viaţă", *Lebensgefühl*), nu putem să nu amintim accentul pe care îl pune Vianu în studiul *Eduard Spranger şi formele vieţii* (1929) pe conceptul de „atitudine" *(Einstellung)* al lui Spranger, subliniind că meritul acestui gînditor (influenţat şi el de „filozofia vieţii", căreia nu-i aparţine totuşi în întregime) constă tocmai în introducerea unei pluralităţi de „atitudini spirituale" în faţa realităţii, în opoziţie cu acea „cugetare mai veche", pentru care „« realitatea » era de fapt numai realitatea considerată din atitudinea teoretică, organizată după singura normă a cunoştinţei ştiinţifice" [26]. Este neîndoilenic că una din sursele conceptului de „atitudine spirituală" (Vianu mai folosea şi termenii de „atitudine sentimentală" [27], „atitudine sentimentală şi ideologică" [28], „poziţie spirituală", „situaţie în faţa lumii şi a vieţii", aceasta din urmă fiind considerată de el ca un criteriu al „adîncimii" proprii marii arte, după cum reiese din critica făcută în *Estetica* dramaturgiei lui Strindberg, lipsită, după părerea lui Vianu, de o „situaţie" proprie în faţa lumii [29]), îl constituie opera lui Spranger [30].

Folosirea conceptelor ca „sentiment de viaţă" *(Lebensgefühl)*, „sentiment al lumii" *(Weltgefühl)*, „atitudine spirituală", nu este deloc o pură chestiune de terminologie. G. Bogdan-Duică, într-unul din articolele sale polemice în care critica studiul lui Vianu *Poezia lui Eminescu*, izbuteşte să spicuiască un text într-adevăr fundamental. Vianu observase că „armonia" eminesciană nu este una externă, ea nu se reduce la efectele eufonice, la sonorităţi, la prozodie şi în genere la determinările „formei externe" şi continua: „Există însă şi o altă formă, internă şi coincidentă cu principiul adînc al inspiraţiei, cu

---

[21] T. Vianu, *Metodologie literară*, curs ţinut la Facultatea de litere şi filozofie în anul 1944—1945, în volumul T. Vianu, *Studii de metodologia literară*, Societatea de ştiinţe filologice din R. S. România, Bucureşti, 1976, p. 54.

[22] *Filozofie şi poezie*, în ed. cit., p. 76.

[23] *Ibidem*, p. 40.

[24] *Ibidem*, p. 42.

[25] *Ibidem*, p. 42.

[26] *E. Spranger şi formele vieţii*, în T. Vianu, *Opere*, vol. 9, Bucureşti, Edit. Minerva, p. 49.

[27] *Metodologie literară*, în vol. cit., p. 121.

[28] *Prefaţă* la *Arta prozatorilor români*, în T. Vianu, *Opere*, vol. 5, Bucureşti, Edit. Minerva, 1975, p. 7.

[29] *Estetica*, ed. cit., *(Opere*, vol. 6, 1976), p. 390.

[30] Se ştie că în critica literară românească termenul de „atitudine" menit să înlocuiască mai vechea „tendinţă" a fost introdus de Ibrăileanu. El este folosit curent şi de G. Călinescu (de exemplu în articolul teoretic fundamental din tinereţe *Valoare şi ideal estetic*, din 1927). Dar la Ibrăileanu termenul nu avea încărcătura filozofică, metafizică pe care îl are la Vianu, la care conceptul de „atitudine spirituală" trebuia să rezolve dubla problemă de a trata în termeni specifici conţinutul operei de artă, ca pe ceva extralogic, non-teoretic şi totodată de a deschide calea interpretării filozofice a artei prin „transvaluare", prin găsirea echivalentului conceptual al conţinutului său extra-logic.

sentimentul de viaţă care l-a urmărit pe poet"[31]. Bogdan-Duică se întreabă: „Ce să înţelegem aici sub sentiment de viaţă? Ceva statornic? Ori ceva de moment? Ca de exemplu trecerea-n armonia unei poezii a legănării pe apa unui lac (cazul există la Goethe)" [32].

Nedumerirea criticului pozitivist arată mai întîi că aici nu avem de-a face cu o simplă sintagmă, ci cu un *concept*, necunoscut lui Bogdan-Duică. Se vede că criticul, deşi familiarizat cu sursele germane (el citează numeroase asemenea surse şi în articolele sale despre Eminescu), nu era familiarizat cu cercul de idei al criticilor şi esteticienilor legaţi de „filozofia vieţii" şi că în genere termenul era nou, necunoscut în literatura de specialitate românească (în care dealtfel nu s-a încetăţenit, după cîte ştim, nici după T. Vianu). Altfel, Bogdan-Duică nu ar fi putut pune întrebarea dacă „sentimentul de viaţă" este ceva statornic sau de moment. Căci aici nu este vorba nici de simpla înlocuire a ceva intelectual cu ceva afectiv, căci „sentimentul de viaţă" sau „sentimentul lumii" (aceşti doi termeni sînt aproximativ sinonimi) nu este pur şi simplu un sentiment empiric, „ocazional", cum ar fi spus Ibrăileanu [33], ci oarecum „tonalitatea afectivă" care colorează întreaga operă a unui poet, atitudinea spirituală fundamentală, „accentuată afectiv" [34], care o defineşte şi de aceea el nu poate fi ceva „de moment" (Călinescu vorbea şi el, în legătură cu poezia, de o „emoţie nepractică, sui-generis", dar el se referea, întemeindu-se în special pe experienţa poeziei ermetice, la o „turburare conoscitivă", la atitudinea „iniţiatică", fie şi „ineficientă" a poetului, în vreme ce pentru Vianu, „poezia nu este cunoştinţă"; pe de altă parte, sursele teoretice ale lui Călinescu sînt altele, mai ales „teoreza sentimentului" a lui Croce).

Dealtfel, şi alţi esteticieni, citaţi de Vianu, care nu porneau de la filozofia neoromantică, foloseau concepte analoge ca, de exemplu, J. Volkelt, care vorbea de transformarea ideilor în „experienţe afective" *(gefühlsmässige Erlebnisse)* [35]. Pe de altă parte, această componentă afectivă a noţiunilor de *Lebensgefühl, Weltgefühl*, indică nu banalitatea că poezia lirică are esenţialmente un conţinut emotiv, afectiv, ca şi muzica, ci ceva analog cu „menţinerea în sfera a ceea ce poate fi trăit" *(Nicht—Transzendieren der Erlebnishaftigkeit)* după o expresie a esteticii de tinereţe a lui G. Lukács [36], iar accentuarea de către Vianu a caracterului „metafizic" al „sentimentului de viaţă" sau al „sentimentului lumii" (unde „lume", „Welt" — , nu trimite la lumea ca univers, ca totalitate, ci tocmai la caracterul atotcuprinzător, „fundamental" al sentimentului, disociat astfel de sentimentul practic, empiric, ocazional, limitat) deschide calea către comunicarea dintre poezie şi filozofie, către „transmutaţia intuiţilor în idei", cum spune Vianu în *Filozofie şi poezie*, sau a „transvaluării" „atitudinii sentimentale" în idei filozofice, în cursul interpretării operei poetice, cum se va exprima esteticianul în cursul de *Metodologie literară* din 1944—1945 [37].

Instructivă este şi nedumerirea lui Bogdan-Duică în legătură cu identificarea de către Vianu în textul citat din *Poezia lui Eminescu* a „sentimentului de viaţă" cu „inspiraţia", mai exact cu „principiul adînc al inspiraţiei" sau, cum scrie imediat mai jos Vianu, cu „centrul inspiraţiei" eminesciene. „Ce-i inspiraţia,

---

[31] *Poezia lui Eminescu*, în T. Vianu, *Opere* vol. 2, Bucureşti, Edit. Minerva, 1972, p. 440, citat de G. Bogdan-Duică în articolul *Tudor Vianu, Poezia lui Eminescu „Armonia eminesciană"* în „Cele trei Crişuri", 1930, an XI, nr. 9—10 (citäm după volumul: G. Bogdan-Duică, *Mihai Eminescu — Studii şi articole*, Edit. Junimea, Iaşi, 1981, p. 157).

[32] G. Bogdan-Duică, *ibidem*, p. 157.

[33] Cf. G. Ibrăileanu, *Mihai Eminescu*, în „Însemnări Literare", I, nr. 19, 22 iunie 1919, reprodus în volumul G. Ibrăileanu, *Mihai Eminescu, Studii şi articole*, ed. îngrijită de Mihai Drăgan, ed. Junimea, Iaşi, 1974, după care citäm (v. mai ales p. 101—102) „Sentimentul general" de care vorbeşte Ibrăileanu, pe care îl opune sentimentelor „incidentale, ocazionale" şi cu care pune în legătură „muzica" eminesciană, este o noţiune analogă cu „sentimentul de viaţă" din terminologia folosită de Vianu.

[34] Cp. T. Vianu, *Metodologia literară*, în vol. citat, pe. 121.

[35] J. Volkelt, *System der Ästhetik*, vol. I, 1905, p. 383, citat de Vianu în *Filozofie şi poezie*, ed. cit., p. 53.

[36] Cp. N. Tertulian, *Critică, estetică, filozofie*, Bucureşti, Edit. Cartea Românească, 1972, p. 172. Semnificative pentru tema ce o dezbatem sînt interrelaţiile puse în lumină de N. Tertulian între gîndirea tînărului Lukács şi „filozofia vieţii", îndeosebi interrelaţiile cu Dilthey şi Simmel (v. îndeosebi p. 166 ş.u., 189 ş.u.); consideraţiile privind critica efectuată de tînărul Lukács „raţionalismului unilateral" în interpretarea artei, a „tendinţelor de extrapolare a categoriilor specifice modului de gîndire logic-teoretic în zona esteticului" (p. 189) deschid perspectiva unei posibile şi sugestive „lecturi paralele" Lukács-Vianu, cu atît mai mult cu cît analogiile dintre gîndirea celor doi esteticieni umanişti nu se reduc la aspectul atins în treacät aici.

[37] T. Vianu, *Metodologia literară*, în vol. citat, p. 121.

ce este *aici* inspirația? se întreabă criticul clujean. Este (mai la vale) « centrul inspirației »? Și despre acest « centru » am asculta bucuros ceva" [38] (s. lui B.—D.). Căci această identificare arată tocmai caracterul sintetic, cuprinzător al conceptului de „sentiment de viață", sentimentul de viață al lui Eminescu fiind identificat de Vianu cu motivele fundamentale ale poeziei eminesciene, cu atitudinea poetului față de dragoste, față de natură, cu viziunea eleatică care o înlocuiește pe cea „progresivistă" a pașoptiștilor, cu „desfacerea din rigorile civilizației și ale rațiunii", strădania lui Vianu fiind de a interpreta toate aceste motive sau teme nu pur și simplu ca idei, ca motive ideologice sau filozofice, ci ca „atitudini sentimentale", „spirituale", deci în expresia lor specific poetică, chiar dacă el nu izbutește să ducă pînă la capăt această strădanie, ceea ce i-a atras reprosul în parte justificat al lui Pompiliu Constantinescu de a fi înfățișat nu „poezia lui Eminescu", ci „filozofia poeziei lui Eminescu". Referirea la „principiul adînc" sau la „centrul" inspirației arată intenția de a suprinde principiul de unitate al diverselor motive ale inspirației eminesciene, tendința sintetică, implicată de fapt în conceptul „formei interne".

Tratarea conținutului poeziei în termeni specifici — și concepte ca „sentiment de viață", „atitudine spirituală" sînt modalități posibile, deși nu singurele ale unei asemenea tratări — nu este o pură chestiune de terminologie, și pentru că numai astfel devine posibilă demonstrația convingătoare a unității, mai mult, a coincidenței sau identității, ca să ne exprimăm la modul hegelian, a conținutului și formei. Aici trebuie să distingem două cazuri: „poezia filozofică" de tip didactic, ca gen, și interpretarea filozofică inadecvată, „intelectualistă" a poeziei, ambele situații avînd drept bază presupunerea că poezia are un conținut doctrinar gata constituit. În cazul poeziei didactice nici nu există propriu-zis o *formă* sau o *in-formare* estetică. Același conținut doctrinar poate fi expus în metri diverși, într-o expresie diferită, folosind alte cuvinte etc., în timp ce adevărata formă estetică este, cum spune Vianu, „imutabilă". *Religiozitatea* protestantă ca *sentiment*, ca ceva subiectiv, își poate găsi expresia picturală adecvată (de exemplu, o anumită tratare a luminii la Rembrandt), dar *doctrina* teologică protestantă, catolică etc., nu poate primi decît o expresie alegorică. Sentimentul de viață al omului modern ca sentiment al dezrădăcinării, al lipsei unui centru stabil al existenței individului, își poate găsi o expresie poetică adecvată, dar versificarea unei filozofii „heracliteice" moderne ar fi cu adevărat ceva „pedant și repulsiv".

În studiul introductiv citat, Mircea Martin observă pe drept că în *Poezia lui Eminescu*, Vianu nu va desprinde numai „implicațiile absolute din meditațiile în versuri ale poetului, dar va încerca să transpună însăși armonia acestor versuri în planul unei semnificații ideale", considerînd însă că „această intuiție critică rămîne fără consecințe ultime în concepția sa teoretică (— a lui Vianu — n. n.)" [39]. Credem că și cele arătate pînă aici arată dimpotrivă că există o legătură între metoda aplicată în *Poezia lui Eminescu* și considerațiile privind modalitatea adecvată a interpretării filozofice a poeziei recomandate în *Filozofie și poezie*, în măsura în care în studiul despre Eminescu, Vianu caută nu atitudini doctrinare, ci „sentimentul de viață", „atitudinea spirituală" exprimată în „imaginile și armonia poeziei", și aceasta poate mai ales în capitolul ultim, consacrat „armoniei eminesciene" asupra căruia vom zăbovi acum. Tocmai în acest capitol, judecat ca „cel mai șters" de Pompiliu Constantinescu și criticat cu vehemență de G. Bogdan-Duică, sensul criticii acestuia fiind că din capitolul în chestiune nu se poate înțelege de fapt clar în ce constă „armonia eminesciană", Vianu coboară pînă la acea adîncime a inspirației eminesciene care nu are un echivalent doctrinar nemijlocit și care îi permite să identifice pentru prima oară motivul *somnului*, al diminuării conștiinței de sine ca expresie a disoluției persoanei, a „desfacerii" de „rigorile civilizației și ale rațiunii".

Interpretarea „armoniei eminesciene" de către Vianu cuprinde un refuz fecund exprimat în două concepte legate între ele: ideea că armonia creată de un mare poet este „irațională" și „internă". Afirmația că armonia este „irațională" se leagă cu certitudine de unele reminiscențe din *Nașterea tragediei* de Nietzsche. În *Ideile estetice ale lui Titu Maiorescu* (1925), Vianu se referă la ideea nietzscheeană după care „motivul adînc" al oricărei lirici este „melodic-irațional", pe linia dualității funciare dionisiac-apolinic, și invoca în acest sens „lirismul pur" al poeziei eminesciene în opoziție cu „imixtiunea retoric-intelectualistă" specifică marilor poeme de compoziție ale romanticilor francezi [40]. Dincolo de asemenea reminiscențe este vorba de intuirea faptului că atitudinea spirituală proprie unei mari poezii, unui mare poet nu poate fi determinată cu precizie, definitiv și univoc pe plan conceptual, ci numai aproximată, sau cum spune

[38] G. Bogdan-Duică, *loc. cit.*, p. 157.

[39] Loc. cit., p. X.

[40] T. Vianu, *Fragmente moderne*, București, 1925, p. 140.

Vianu numai pînă la anumite „vecinătăți" [41], ceea ce anunță ideea simbolului poetic infinit, ilimitat, din opera de mai tîrziu a esteticianului, înrudită, pe de altă parte, și cu conceptul de „idee poetică" dezvoltat de Călinescu în anii '30 („ideea", spunea Călinescu, „crește la orice tăiere logică", „are simbolul deschis la infinit"). Este drept că deocamdată, nici în *Poezia lui Eminescu*, nici în *Filozofie și poezie*, Vianu nu insistă asupra caracterului ilimitat al simbolului poetic (și artistic, în genere), ci caută să determine cît mai exact echivalentul filozofic al atitudinilor lirice.

Noțiunea de armonie „irațională" sau „neanalizabilă" (cele două noțiuni sînt echivalente după cum știm din cursul *Problemele filozofice ale esteticii* [42]) este legată pe de altă parte de conceptele corelative de „formă internă" și „armonie internă", iar acestea exprimă refuzul de a lua în considerare „armonia externă", adică prozodia, ritmul, în general elementul sonor. De aceea spune Vianu că „forma internă" este „coincidentă" cu „sentimentul de viață" cu „inspirația" eminesciană însăși; deci el refuză în această fază analiza stilistică, considerarea valorii expresive a diferitelor sunete, rime, ritmuri, ca aceea întreprinsă de Ibrăileanu în *Eminescu. Note asupra versului* (studiu necunoscut lui Vianu, întrucît el apare în chiar anul publicării *Poeziei lui Eminescu*, 1930) sau mai tîrziu de D. Caracostea și se concentrează asupra determinațiilor „atitudinii spirituale" a poetului. Aici ne aflăm la o răscruce. „Armonia internă", ca și „forma internă", este de fapt o pură metaforă ce invită la o analiză de conținut și nu se arată de fapt în ce constă „expresia sensibilă", „echivalentul muzical" al „sentimentului de viață", ci criticul se limitează să afirme că „armonia" *este* un astfel de echivalent muzical. În măsura în care metodologia construită pe noțiunea de „formă internă" urmează recomandarea din *Filozofie și poezie* de a coborî în „adîncime" pentru a identifica ceea ce este unic și neconfundabil în atitudinea spirituală a unui poet, ce poate fi însă recunoscută ca rodnică.

[41] *Poezia lui Eminescu*, vol. cit., p. 438.
[42] T. Vianu, *Opere*, vol. 7, p. 642: „Principala proprietate a rațiunii este de a analiza, de a despica...".

Phílosophy and phenomenological research

(S.U.A.)

Nr. 3/1981

Din sumar : MARION C. KNOWLES, Cîteva observații asupra intenționalității gîndirii ; SURESH CHANDRA, Wittgenstein și Strawson despre asociația experienței ; THOMAS CARSON MARX, Filozofia interpretării pianistice : reflecții asupra conceptului de performanță ; JAMES VAN CLEVE, C.I. Lewis apărător al fenomenalismului ; T. I. OIZERMAN, Doctrina lui Kant asupra „lucrului în sine" și noumen ; H. SCOTT HESTEVOLD, O analiză a autoînșelării · T. Z. LAVINE, C. I. Lewis și problema fenomenalismului ; SANDRA ROSENTHAL, Lewis, pragmatismul și fenomenalismul ; VIRGIL C. ALDRICH, Pot fi reprezentările identice cu orice altceva ?

Zeitschrift für Philosophische Forschung

(R. F. Germania)

Nr. 4/1980

Din sumar : D. BREMER, Gîndirea antică în conştiinţa modernă, înfăţişată în dezvoltarea tabloului lumii şi omului la G. Bruno ; K. HELD, Teza lui Heidegger despre sfîrşitul filozofiei ; K. R. MEIST, Intersubiectivitatea monadologică. Cu privire la problema constituirii lumii şi a istoriei la Husserl ; G. WIELAND, Albert cel Mare şi dezvoltarea filozofiei medievale ; O. WEINBERGER, Determinism şi responsabilitate ; F. H. LAPOINTE, Martin Heidegger. Bibliografie 1973—1978 ; Din viaţa filozofică.

Nr. 1/1981

Din sumar : W. KUHLMANN, Fundamentul reflexiv ultim. Despre teza caracterului inelucidabil al situaţiei argumentative ; P. BIERI, Quine, Strawson şi scepticii ; TH. W. POGGE, Interpretarea kantiană a justificării corectitudinii ; R. GUMPPENBERG, Despre raportul dintre contradicţie şi fundamentarea identităţii ; W. FRANZEN, Despre noile discuţii asupra adevărului : teoria redundanţei *versus* teoria corespondenţei adevărului ; A. ARNDT, Poziţia filozofiei lui Spinoza faţă de dialectica materialistă. Însemnări despre spinozism în interpretarea marxistă a lui Althusser.

Nr. 2/1981

Din sumar : E. STRÖCKER, Cea din urmă cale a lui Husserl către filozofia transcendentală în lucrarea *Criza ştiinţelor europene* ... ; CH. KATZOFF, Critica făcută de Solomon Maimon teoriei lantiene a conştientului ; G. KOHLER, Principiu al raţiunii şi contingenţă. Cu privire la interpretarea *Utopiei* lui Th. Abrus ; H. RAINER, Fundamentarea platoniciană a eticii ; P. PROBST, Cu privire la problematica antropologiei filozofice.

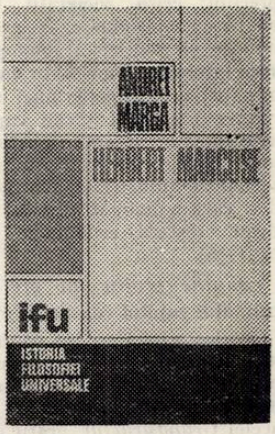
OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv;

Andrei Marga

HERBERT MARCUSE — STUDIU CRITIC

CLUJ—NAPOCA, EDIT. DACIA 1980, 260 p.



FILOZOFIA SOCIALĂ ŞI CONŞTIINŢA UTOPICĂ

DE

VLADIMIR TISMĂNEANU

La ora actuală nimeni nu se mai îndoieşte de influenţa exercitată de Şcoala de la Frankfurt, în genere, de Herbert Marcuse, îndeosebi, asupra evoluţiei cîmpului problematic al filozofiei sociale în contextul mai larg al radicalizării intelectualităţii occidentale, al accentuării interesului pentru soluţiile teoretice concepute ca alternativă la logica dominaţiei, proprie capitalismului tîrziu. Studiul pe care l-a înfăptuit Andrei Marga se probează a fi astfel, din multiple raţiuni, extrem de actual, de incitant: mai întîi, deoarece oferă şansa unei incursiuni avizate, solidă din punct de vedere bibliografic, în articulaţiile cele mai intime ale edificiului teoretic clădit de Marcuse; apoi, pentru că, elaborat fără inhibiţii, fără prejudecăţi anchilozante, el asigură structurarea unei imagini adecvate, pertinentă din perspectivă ştiinţifică, asupra spaţiului de iradiere al ideilor marcusiene, fără a ceda însă tentaţiei de a supralicita impactul social-politic al Teoriei critice prin exagerarea valenţelor sale operaţionale; în fine, aş crede necesară reliefarea grijii exegetului clujean pentru delimitarea atentă, impregnată de un cert *esprit de rigueur*, a ariei filozofice în care a prins fiinţă meditaţia marcusiană, a cadrelor intelectuale care i-au marcat geneza, a ceea ce pe scurt numim influenţe şi afinităţi cu valoare explicativă — firește, relativă — pentru emergenţa unei doctrine.

Toate aceste atribute se regăsesc de-a lungul monografiei elaborate de Andrei Marga, iar suma lor, *obiectivitatea* demersului criticii filozofice, conferă studiului acea statură teoretică atît de necesară delicatului domeniu al istoriei ideilor. Pentru cercetătorul clujean, Marcuse nu reprezintă doar un exponat din muzeul imaginar al istoriei filozofiei, opera lui nu se pretează la o operaţie analitică pur descriptivă; A. Marga consideră că în privinţa lui Marcuse, poate mai mult decît în alte cazuri, luarea de poziţie angajată — în sensul autentic al acestui concept — se impune obligatoriu. Aceasta, pentru că, în ansamblul său, opera lui Herbert Marcuse a semnificat un perpetuu dialog cu veacul, cu valorile, mizele şi riscurile lui, cu marile opţiuni istorice şi cu

strategiile sociale planetare, a fost expresia unor interogații chinuitoare și al unui la fel de dureros proces de diagnosticare a sensului existenței umane în imperiul capitalismului crepuscular: „Ea este explicit, programatic, rezultatul unui efort de deslușire a sensului social-uman al unor evenimente ce au marcat istoria societății capitaliste în acest secol, precum: criza societății burgheze liberale odată cu consolidarea și creșterea forței economice și politice a monopolurilor; evoluția spre fascism a unor state burgheze în deceniul al patrulea; atingerea unei creșteri economice relativ înalte în țările capitaliste cele mai avansate, în deceniile postbelice, constituirea unui curent de contestare etico-estetică a societății industriale avansate de tip capitalist, care a marcat sfîrșitul euforiei create în jurul creșterii economice" *(Cuvînt înainte*, p. 5—6).

Liniile pentru un profil, premergătoare primului capitol consacrat evoluției concepției filozofice a lui Marcuse, configurează principalele momente ale unei traiectorii intelectuale nu o singură dată derutantă, consecventă însă la nivelul atitudinilor fundamentale, al acelei *Grundstruktur* grație căreia este posibilă coerența unei întreprinderi teoretice de o asemenea anvergură. Se poate vorbi astfel, și Andrei Marga nu ezită să procedeze în consecință, de permanența unei problematici în opera lui Herbert Marcuse, o problematică înrădăcinată în valorile perene ale umanismului și a cărei dimensiune esențială o reprezintă „critica antinomiei dintre caracterul abstract al raționalității vieții sociale în condițiile societății capitaliste și aspirația de împlinire multilaterală a ființei umane" (p. 15). Analiza detaliată a constituirii contribuției marcusiene la acea totalitate imaginată de Școala de la Frankfurt — și, în primul rînd de Max Horkheimer — sub numele generic de „Teorie critică a societății", îi permite lui Andrei Marga luminarea rolului just în formarea filozofului analizat de gînditori precum Dilthey, Nietzsche sau Heidegger, pe fondul asumării perseverente a unei opțiuni hegeliene, puternic influențată după integrarea în Institutul pentru Cercetarea Socială, de soluțiile de factură hegeliano-marxistă. Se observă, în această ordine de idei, caracterul extrem de minuțios al investigației, aptitudinea de a corela ideile în sensul degajării anumitor continuități semnificative, ca și al evitării acelor schematizări rigide incapabile să distingă esențialul de contingent, să deceleze tendințele *reale* ale unei configurații spirituale, implicațiile sale de profunzime. Tocmai din acest motiv îmi pare binevenită accentuarea de către exegetul român a totalei opoziții dintre Lukács, cel din *Zerstörung der Vernunft*, și Marcuse, în abordarea creației atît de controversate a lui Fr. Nietzsche: fără a contesta ambiguitatea metafizicii nietzscheene, Marcuse a știut să descifreze în ea un protest împotriva sclerozei filozofiilor tradiționale, o tentativă de reconstrucție în care elogiul virtuților „vieții ascendente", inclusiv al agresivității și forței" ar „fi explicabil prin condiții exterioare și nu prin motivația interioară a concepției nietzscheene" (p. 58). În același sens, Andrei Marga scoate în evidență caracterul inovator al interpretării marcusiene a hegelianismului, atît în prima carte despre Hegel (1932), cît și în lucrarea de maxim interes filozofic și sociologic, *Rațiune și revoluție* (1941), consacrată raportului dintre Hegel și geneza teoriei sociale moderne. Și de această dată se stabilesc cu precizie filiațiunile, se conturează originalitatea demersului marcusian în sensul unei operații de demistificare a interpretărilor pragmatic-funcționaliste ale dialecticii, precum și al exaltării funcției negativității istorice. Dealtfel, așa cum exegeza contemporană a demonstrat în chip convingător, tezele Școlii de la Frankfurt, elaborate în anii imediat premergători războiului, anticipează, uneori explicit, alteori în chip filigranat, atît dimensiunea *utopică* proprie creațiilor ulterioare, cît și *substratul pesimist-istoric* mereu mai pronunțat.

Andrei Marga relevă sensul umanist al valorificării de către Marcuse a dialecticii hegeliene, polemica sa obstinată cu tentativele de exacerbare a momentelor „vitaliste" ale acesteia, în detrimentul privilegiului *real* ce fusese acordat întotdeauna, de către idealismul absolut, dimensiunii raționalității, funcției transcendente a Rațiunii. Astfel concepută, despărțirea de Hegel nu mai apare ca un abandon lipsit de motivații, ca un sacrificiu abuziv, ci, dimpotrivă, este vorba de o redescoperire a autorului *Fenomenologiei* într-un registru superior de adevăr: „Spre deosebire însă de reacțiile: pozitivistă, materialist-senzualistă și existențialistă, această depășire nu înseamnă în concepția sa revenirea la poziții filosofice anterioare hegelianismului, ci îmbrățișarea celor posterioare, superioare, care sînt, potrivit lui Marcuse, cele ale marxismului" (p. 73).

Cel de-al doilea capitol al monografiei filozofice propusă de Andrei Marga are în obiectiv integrarea viziunii lui Marcuse în constelația intelectuală a Școlii de la Frankfurt, determinarea sensului aportului său la întemeierea și dezvoltarea Teoriei critice a societății. Țin să remarc, din acest punct de vedere, larga deschidere a autorului spre cele mai importante opere ale Școlii, capacitatea de a stabili necesare punți de legătură între conceptele marcusiene și cele utilizate de alți exponenți ai Teoriei critice și, în primul rînd, de Max Horkheimer, liderul și animatorul Institutu

lui pentru Cercetare Socială din Frankfurt. Aș semnala ca pe un merit de prim rang al lucrării lui Andrei Marga analiza sensului Teoriei critice în eseurile lui Horkheimer publicate în „Zeitschrift für Sozialforschung", în fapt un veritabil studiu critic al concepției acestuia asupra societății și modalităților de studiere socio-filozofică a realității istorice. Cu sagacitate și aplicație, autorul român trasează în chip sistematic liniile de forță ale programului intelectual avansat de Horkheimer, sesizează notele inconfundabile ale acestui model dialectic al interdisciplinarității. Consider însă că nu putem vorbi despre o totală renunțare la aceste principii în lucrările mai tîrzii ale lui Horkheimer și Adorno, fapt pentru care depun mărturie analizele ulterioare ale fenomenului totalitar-nazist, studiile estetice și critica masificării culturii în capitalismul dezvoltat, activitatea empirică a Institutului în anii '40, ca și ipotezele pentru reconstrucția filozofiei istoriei conținute în *Dialektik der Aufklärung*. Extrem de relevante se dovedesc în sprijinul acestei opinii, informațiile conținute în capitalul studiu închinat de Martin Jay Școlii de la Frankfurt, precum și multe din notele cu valoare confesivă scrise de Max Horkheimer în anii postbelici, care sînt departe de a credita teza unei „evidente involuții a Teoriei critice" pînă la rangul unei „apărătoare declarate a societății burgheze liberale" (p. 88). Dealtfel, nimeni nu putea formula mai exact și mai percutant decît Horkheimer distanța ce separă cele două momente ale Teoriei critice, deosebite mai puțin prin atrofierea dimensiunii critice, cît prin amplificarea potențialului *sceptic-utopic*, prin pariul disperat pe șansele conștiinței utopice: „Speranța că oroarea pămîntească nu deține ultimul cuvînt este, în mod cert, o dorință non-științifică" *(Prefața* lui Max Horkheimer, în Martin Jay *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt Institute of Social Research 1923—1950*. Little, Brown and Co, Boston, Toronto, 1973, p. XII; în același sens, Max Horkheimer, *Down & Decline. Notes 1926 — 1931 and 1950—1969*, New York, The Seabury Press, 1978). În orice caz, mi-ar fi greu să accept ipoteza existenței unei sciziuni atit de grave în interiorul grupului care constituise cîndva Școala de la Frankfurt; cred mai degrabă că, în anii postbelici, revenirea lui Adorno și Horkheimer în Germania poate explica distincțiile de accent, tonalitatea mult mai pesimistă, dezabuzarea chiar, avute în vederea de Andrei Marga în judecățile sale.

În ceea ce-l privește pe Marcuse, exegetul său înțelege să consacre o analiză aparte sensului atribuit Teoriei critice, evidențierii determinațiilor sale definitorii: „Continuarea problematicii filozofice a libertății cu mijloacele teoriei sociale, identitatea cu angajarea și lupta pentru o « societate rațională », constanta depășire a orizontului faptelor împlinite cu mijloacele filosofiei" fac ca opera lui să se plaseze „în sfera teoriilor de tip emancipativ", cu alte cuvinte a acelor „teorii care sînt concepute drept expresii ale conștiinței de sine și care se datorează reflecției" (p. 93—94). Centrul de greutate al perspectivei societale avansate de Marcuse îl constituie *ideea istoricității*, pe care o asociază organic cu interpretarea unor realități întotdeauna concrete, motiv pentru care concepția sa se delimitează tranșant, deopotrivă de anistorismul de sorginte kantiană, ca și de istorismul abstract, tributar pozitivismului, chiar dacă, adeseori fără conștiința acestui fapt. Andrei Marga reușește să pătrundă în infrastructura Teoriei critice, sesizează momentele de tensiune, punctele ei critice, îi conturează profilul singular, trăsăturile care o definesc ca *dialectică a negativității*. Exegetul se întîlnește aici cu drama unei gîndiri care a refuzat mereu, ancorată în imperiul utopicului, al acelui *Noch-nicht-Seiendes*, rostirea pozitivului, o filozofie pentru care, cum spunea Adorno, *„das Ganze ist das Unwahre"*. În ansamblu, tabloul Teoriei critice oferit de Andrei Marga asigură posibilitatea comprehensiunii ei ca metafizică a emancipării umane, ca protest împotriva birocrației și reificării proprii capitalismului crepuscular, dar și ca ipostază renăscută a conștiinței utopice pentru care negativul, frustrat de determinații concrete, ființează ca proiect al transcendenței absolute, acel *ganz Anderes* despre care vorbea cîndva Max Horkheimer. Acesta este, dealtfel, motivul deschiselor rezerve exprimate în raport cu opera lui Marcuse de un Lezsek Kolakowski în a sa istorie a marxismului *(Main Currents of Marxism, Its Origin, Growth and Dissolution*, vol. III, *The Breakdown*, Clarendon Press, Oxford, 1978), pentru care creația autorului *Omului unidimensional* s-ar subsuma, în chip exclusiv, unui impuls violent-utopic alimentat de un subiectivism metafizic îmbibat de nostalgii iraționale. Nu altul era capul de acuzație invocat de Lucio Colletti în polemicul refuz al orientării antiscientiste implicate, în opinia sa, în discursul *antipozitivist* al Teoriei critice, temă care, trebuie subliniat, s-a manifestat ca o permanență a dezbaterilor filozofice consacrate contribuțiilor gînditorilor din Frankfurt (v. Lucio Colletti, *Marx, Hegel și Scoala de la Frankfurt*, în „Rinascita", anul 28, nr. 20, 14 mai 1971 și, mai recent , numărul special închinat Școlii de revista „Esprit" în luna mai 1978, îndeosebi articolele lui Luce Giard, *Le moment politique de la pensée* și Paul Thibaud, *Inscrire des projets dans l'histoire)*.

Resursele teoretice ale utopiei eroticoestetice marcusiene sînt investigate minuțios de Andrei Marga, se operează o lectură necesa-

ră a principalelor aporturi ale direcțiilor neofreudiene, de la Wilhelm Reich la Erich Fromm. Este demnă de menționat critica fundamentelor „utopiei psihanalitice" propusă în *Eros și civilizație*, a ipotezei după care „natura" istoricește constituită ar reprezenta bariera principală în calea restructurării existenței socio-umane: „Ea nu face decît să simplifice o problemă reală, aceea de a aprofunda condiționările sub care libertatea umană stă în era revoluțiilor sociale și a revoluției tehnico-științifice, odată cu ineditele posibilități ce i se deschid" (p. 122). Pentru Andrei Marga, în chip justificat, atît virtuțile, cît și suferințele Teoriei critice s-au manifestat cu maximă claritate în principala sa aplicare socio-metafizică — analiza structurilor capitalismului tîrziu, a „totalitarismului tehnologic", așa cum a fost întreprinsă de Marcuse în *Omul unidimensional*. Și de această dată, țin să relev perseverența autorului în a stabili conexiunile ideatice obligatorii, în a surprinde, așadar, raporturile de *interinfluențare* dintre gîndirea lui Marcuse și operele unor Horkheimer, Adorno, F. R. Pollock sau în timpurile mai recente, Jürgen Habermas.

Capitolul al treilea al lucrării supune analizei lucrările tîrzii ale lui Marcuse, redefinirile unor concepte formulate odinioară și devenite între timp vetuste, raporturile sale cu Noua Stîngă și proclamarea imperativului „Marelui Refuz" ca sinteză a efortului său de o viață de a propune o nouă conceptualizare a negativului. În această privință, exegetul român — deși împărtășește reținerile exprimate de Lukács în raport cu distanțarea gînditorilor din Frankfurt de praxisul revoluționar contemporan — , ține să evidențieze distincțiile tot mai semnificative, divergențele chiar survenite între gînditorii care au format Școala de la Frankfurt: abstinenței în raport cu acțiunea politică efectivă, refuzului partizanatului intelectual, profesate fără ezitări de Adorno și Horkheimer, mitului posibilității unui real privilegiu epistemologic al intelectualilor „liber-plutitori", despre care vorbea Karl Mannheim, Marcuse le contrapune „deschiderea organică a dezbaterii filozofice spre problematica propriu-zis politică, ca o continuare firească a ei, și adeziunea la transformarea revoluționară a societății industriale avansate de tip capitalist" (p. 175). Firește, simpla asumare a problematicii politice, simpla negație a ordinii stabilite sînt departe de a echivala cu orientarea spre o linie consecvent-anticapitalistă și tocmai din acest motiv trebuie surprinse, cu acurateță și fără ruinătoare procese de intenții, ambițiile și realizările reale ale proiectului socio-filozofic marcusian, iluziile și contradicțiile sale odată cu incontestabilele achiziții *morale și teoretice*. Pentru că nicăieri mai explicit decît în opera tîrzie a lui Marcuse radicalismul de stînga contemporan nu și-a formulat căutările și așteptările, nicăieri nu a găsit Noua Stîngă o expresie mai sistematizată a obsesiilor sale, a idealului său utopic, a conștiinței sale radicale. Din această perspectivă, consider binevenite precizările lui Andrei Marga, concluziile la care ajunge pe baza examenului riguros al relațiilor nu o dată contradictorii dintre o filozofie socială pentru care negativitatea și raționalitatea constituie conceptele cardinale și o mișcare intelectuală protestatară, tributară, în unele din exteriorizările sale, unui schematism doctrinar, pe cît de desuet, pe atît de nociv. Aici se impune însă a reaminti că Marcuse nu a contestat niciodată potențialul moral al Noii Stîngi, marea sa disponibilitate etică și emoțională, puritatea idealurilor proprii acestui tip de radicalism, chiar dacă, îndeosebi în ultimele eseuri, tonul său s-a înăsprit în raport cu excesele regretabile ale contraculturilor. Dealtfel, în legătură cu multiplele reverberații ale Teoriei critice în spațiul intelectual configurat de Noua Stîngă, există în prezent o întreagă literatură în Statele Unite, de la operele fundamentale ale *sociologiei radicale* — am în vedere în primul rînd, aici, pe Alvin W. Gouldner sau pe Irving L. Horowitz — și pînă la elaborările neomarxiste promovate de revista „Telos".

Ultimul capitol al lucrării lui Andrei Marga urmărește elucidarea unei probleme suficient de complicată, îndeosebi datorită prezenței unor accente exagerat-polemice în anumite exegeze tributare spiritului maniheist-dogmatic: raportul dintre gîndirea lui Marcuse și concepția marxistă, dintre Teoria critică și materialismul istoric. Autorul se străduiește să evite judecățile absolutizante, sentințele brutale, fără drept de apel, înțelege că nimic nu poate deservi mai mult adevărul decît clasificările emfatice, exclusivismul opac la nuanțe. Întrucît problema nu constă în a decanta fragmente izolate care să susțină artificial un argument sau altul, ci de a întui sensurile *constante* ale operei lui Marcuse, cred că Andrei Marga nu greșește atunci cînd identifică, în cazul investigat, tipul de teoretician „care a aspirat la convergența concepției sale cu cele mai radicale finalități ale mișcării revoluționare, dar, care, din motive și cauze complexe, nu a stabilit o legătură durabilă și îndeajuns de profundă cu problemele și preocupările, în primul rînd de ordin social-politic practic, ale acesteia" (p. 196—197). Pentru a-și demonstra teza, autorul parcurge principalele texte simptomatice, pentru ceea ce Marcuse înțelegea prin adeziunea sa la marxism, reconstituie controverse și dezbateri intelectuale ale stîngii de acută rezonanță în timpul nostru, pătrunde în substanța marilor discuții marxiologice contemporane, a căror

cunoaştere este singura în măsură să ofere cadrele referenţiale aprecierii poziţiei (statusului) unui teoretician în cîmpul problematic al materialismului istoric. În acest punct, consider, se impune o diagnoză lucidă a conştiinţei utopice, o apreciere a consecinţelor epistemologice ale proiectului utopic, ale acelui demers pentru care esenţa acţiunii de reconstrucţie teoretică ar comporta revenirea de la Marx la Fourier, o renaştere, aşadar, a unui impuls pe care spiritul ştiinţific — şi nu numai el — l-ar fi reprimat în chip condamnabil. Or, asemeni lui Horkheimer sau lui Adorno, Marcuse îşi imaginează negativitatea în termeni apocaliptici, o investeşte cu funcţii purificatoare, cu o menire redemptivă, graţie cărora ea se transfigurează, finalmente, într-un universal *transcendent*, un principiu care *poate fi invocat fără a fi numit*, lipsit în fond de corespondent palpabil în imanenţă. Aici rezidă originea metafizică a perspectivei utopice promovată de Şcoala de la Frankfurt, sursa disperării şi anxietăţii sale iremediabile. Andrei Marga a dovedit în opţiunea sa curajul de a se confrunta cu o gîndire în care altitudinea morală se aliază indestructibil cu vocaţia edificării filozofice, cu patosul imaginaţiei utopice. Monografia pe care ne-o oferă confirmă aptitudinea analitică a unui cercetător pentru care demersul filozofic nu presupune eliminarea riscului, ci, dimpotrivă, vede adevărul în istoricitatea sa reală, refractară oricărei „pozitivări" circumstanţiale.

În obiectiv :

Gheorghe Vlăduţescu

INTRODUCERE ÎN ISTORIA FILOSOFIEI ORIENTULUI ANTIC

BUCUREŞTI, EDIT. ŞTIINŢIFICĂ ŞI ENCICLOPEDICĂ, 1980, 266 p.

O ISTORIE COMPARATĂ A „IUBIRII DE ÎNŢELEPCIUNE"

DE

LUDWIG GRÜNBERG

„Filosofia, căutînd începutul lipsit de prejudecăţi şi clar prin sine, trebuie să se desfăşoare în timp, să primească gestaţia de veacuri a culturii. Această sforţare necontenită şi acumulată defineşte « iubirea de înţelepciune », eare e rîvna de a o descoperi şi de a trăi prin ea. Pentru aceste cuvinte, filosofia e înviorarea perpetuă a reflecţiei, lupta cu rutina oamenilor şi inerţia lucrurilor, e deci fermentul vital al culturii şi savoarea ce dă preţ vieţii" (cf. *„Reconstrucţia filosofică"*, Casa Şcoalelor, 1944, p. 277). Dar — continua Mircea Florian — accesul gîndului filozofic la înţeles, la sens, la totalitate „nu poate fi opera unei singure generaţii". Şi avea dreptate.

Este cu atit mai îmbucurător să constaţi cum o singură generaţie — prin trei cărţi fundamentale ale filozofiei marxiste româneşti contemporane — pare a fi atins azi ceasul împlinirii creatoare. Sub egida Editurii ştiinţifice şi enciclopedice, au apărut, într-un interval de timp relativ scurt, *Dialectică şi relativism*, de Vasile Tonoiu (1978), *Introducere în istoria filosofiei Orientului antic*, de Gheorghe Vlăduţescu (1980) şi *Teoria ştiinţifică*, de Ilie Pârvu (1981) — cărţi ce constituie tot atîtea evenimente editoriale şi prin care filozofia îşi exercită raţiunea ei de a fi.

În împrejurările actuale, cînd — pe plan mondial — filozofia este ameninţată *dinăuntru*

de abdicări în fața scientismului reducționist, de căderea în jargoane ce mimează rigoarea, cele trei cărți menționate dovedesc — dacă mai era nevoie — că adevărata filozofie dă rod doar atunci cînd și acolo unde este animată de „iubirea de înțelepciune". Aceasta îl conduce pe Vasile Tonoiu la conturarea unei ontologii dialectice a situațiilor de cunoaștere „centrată" pe ideea de referențial. Tot ea este prezentă în noua abordare metateoretică a structurii și dinamicii științei propusă de Ilie Pârvu pe baza ideii de „tip al unei teorii științifice". Și tot ea constituie cadrul generic, finalitatea de ultimă instanță a cărții lui Gheorghe Vlăduțescu, *Introducere în istoria filosofiei Orientului antic*.

Dealtfel, autorul ultimei cărți menționate — asupra căreia îmi propun să stăruiesc în rîndurile ce urmează — mărturisește explicit: „Această *Introducere în istoria filosofiei Orientului antic* urmărește constituirea și evoluția în *șase culturi* (mesopotamiană, egipteană, chineză, indiană, persană, ebraică) a trei concepte (sau teme) fundamentale: *principiul, omul* și *cunoașterea*. Reconstituirea istoriei acestora este astfel încît în același timp cu analiza fiecăruia în parte în fiecare cultură se procedează comparativist, cu scopul reliefării universalității interogațiilor pe care lumea le pune omului și omul lumii, ca și a răspunsurilor. Dacă, în plus, filozofiile orientale sînt mereu raportate la gîndirea veche greacă, atunci această introducere este un eseu în *istoria comparată a « iubirii de înțelepciune »* (subl. ns. — *L. G.*).

Da. Cultura noastră dispune — datorită lui Gheorghe Vlăduțescu — de o istorie comparată a „iubirii de înțelepciune". Este drept, scrisă prin utilizarea virtuților eseului filozofic. Dar, prin aceasta, cu atît mai interesantă. În fond — cum o atestă tradiții marcante ale filozofiei românești —, eseul nu este o problemă de ornamentație stilistică, ci una de orientare a spiritului. Procedeele eseistice îi permit lui Gheorghe Vlăduțescu să confere studiului său filozofic capacitatea de a problematiza, de a incita la meditație, de a da cîmp liber fluxului și refluxului asocierilor și disocierilor, fără însă a altera cu nimic disciplina metodologică, rigoarea interpretărilor de text sau documentarea (realmente impresionantă!), care — deși nu apare înfățișată în subsoluri bogate — este implicată permanent în propria iradiație de cultură. Cel ce a scris lucrări de referință despre Aristotel și filozofia medievală, despre Epicur și umanismul de factură spiritualistă, pare a „rima" spiritual cu Ion Ianoși și Al. Paleologu care — în cap. III din *Hegel și arta* („Arta filosofiei"), și, respectiv, în eseul *Despărțirea de Noica* — au desprins din zbuciumata istorie a filozofiei un adevăr greu de contestat: fără stil, fără virtuți artistice, operele filozofice nu-și pot valorifica structura categorială, nu au impact cultural, nu rezistă eroziunii timpului și — în cele din urmă — nu contează. Gheorghe Vlăduțescu știe că o „istorie comparată a iubirii de înțelepciune" ar rămîne fără adresă, dacă n-ar cultiva forme adecvate și pentru a spori și pentru a o comunica.

Introducerea în istoria filosofiei Orientului antic, ca orice carte bună de filozofie, nu se poate rezuma. S-ar pierde esențialul: modul de filozofare. Prin el și datorită lui cartea prezintă interes din cel puțin patru puncte de vedere.

În primul rînd, prin *noutatea* ei. Este prima lucrare de asemenea anvergură din literatura noastră, care-și propune (și izbutește) să dea o viziune de ansamblu asupra protofilozofiei și filozofiei Orientului antic. Pentru a răspunde acestui deziderat, autorul îi este concomitent, fidel și infidel lui Hegel. Fidel, prin acceptarea tezei că „studierea istoriei filozofiei este studiere a filozofiei înseși", prin înțelegerea rostului istoriei filozofiei (ca istoriografie) de a reconstitui determinațiile „dezvoltării", de a surprinde că „în mișcarea spiritului care gîndește există în mod esențial legătură, coerență". Infidel, prin modul în care abordează — la nivelul cunoștințelor de azi, cu altă perspectivă metodologică și operînd cu o nuanțare a conceptului de filozofie — problema formulată explicit în celebrele *Prelegeri de istoria filosofiei*. „Universalul trebuie conceput ca ceea ce se determină în chip infinit pe sine însuși" — scria Hegel — și „întrucît am determinat astfel conceptul filosofiei se pune întrebarea: unde începe filosofia și istoria ei?". După două pagini, Hegel dă răspunsul: „filosofia începe în lumea greacă". Apoi introduce, după alte două pagini, un paragraf încheiat cu o concluzie aparent echivocă. „Prin urmare, gîndirea orientală trebuie exclusă din istoria filosofiei; în linie generală însă — continuă Hegel — vreau să dau totuși cîteva informații despre ea, și cu deosebire despre gîndirea indică și despre cea chineză" (*Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, Edit. Academiei, 1963, p. 94), precizînd că problema rămîne deschisă deoarece „numai de un timp încoace sîntem puși în situația să formulăm aprecieri asupra lor". Gheorghe Vlăduțescu nu numai că reia problema la nivelul cunoștințelor de azi asupra gîndirii filozofice orientale, dar introduce cîteva inovații de ordin metodologic. Fructificînd o sugestie dintr-un studiu al lui Aram Frenkian (*Le monde homérique. Essai de protophilosophie grecque*, Paris, J. Vrin, 1934), el nu mai califică — așa cum proceda Hegel — reflecția nesistematizată ca o *pre*-filozofie, ci ca o *proto*-filozofie. Se deplasează, astfel, accentul, de la un

concept care sublinia exagerat *discontinuitatea*, implicînd o minimalizare axiologică a culturilor în care meditația asupra cunoașterii și condiției umane nu s-a dezvoltat în forme expres filozofice, spre un concept care — fără a eluda discontinuitatea sau diferența valorică — surprinde predilect *continuitatea*, identificînd în ceea ce nu este încă filozofie posibilitatea acesteia și solidaritatea procesuală a etapelor fluxului gîndirii. Din această inovație metodologică decurge alta: se trece de la o sistematizare istorică după criterii interne fiecărui spațiu cultural (care îngreunează analiza comparativistă și integrarea valorilor filozofice orientale într-o viziune universalistă) la o „istorie comparată a iubirii de înțelepciune" în care „materia protofilozofiilor și filozofiilor din Mesopotamia, Egipt, China, India etc. n-a fost contemplată din lăuntru, ci din afară", astfel încît „autorul — cum o mărturisește — și-a propus lectura, descrierea și interpretarea unor filozofii Regionale » cu ajutorul alteia asemenea, este vorba de cea greacă..., luată ca sistem de referință relativ, și nu absolut" (p. 7—8).

O asemenea opțiune metodologică nu implică adeziunea la reducționismul europocentrist. Mai mult chiar. „În condițiile în care filozofia greacă nu este instituită în măsură a adevărului altora ci în termen cu demnitate egală într-o analiză comparativistă finalizată în demonstrarea universalității gîndirii.., reducționismul « europocentrist » este, prin procedarea însăși, dezavuat" (p. 11). Dar ea implică, potențial, riscul unui demers istorico-filozofic care să se disperseze în prea multe direcții. Pentru a contracara un asemenea risc, Gheorghe Vlăduțescu introduce un decupaj. Salutar, cred.

Delacroix spunea, cîndva, că un tablou bun se caracterizează prin omisiuni. Și o carte bună, aș adăuga, cu gîndul la cea scrisă de Gheorghe Vlăduțescu. El efectuează un decupaj al problematicii protofilozofiei și filozofiei Orientului antic în șase culturi (mesopotamiană, egipteană, chineză, indiană, iraniană, ebraică), alegînd, după cum am mai spus, doar trei teme majore, decisive pentru analiza comparativistă și demonstrarea universalității valorilor filozofice orientale: problema *principiului*, a punctului de plecare datorită căruia — cum spune Aristotel — „un lucru este, ia naștere sau este cunoscut" (p. 15 — 126), problema *omului* (p. 127—208) și problema *cunoașterii* (p. 209 — 262). Aceasta îi permite autorului să urmărească — dincolo de opere sau autori — modul în care se constituie o adevărată istorie a *ideilor* filozofice și a acelei *problematici* care continuă să răspundă nevoii de filozofie a omului contemporan. „De bună seamă — scrie Gheorghe Vlăduțescu —, constituirea problematicii n-a fost simplă și fără obstacole, nu a curs într-un torent unic și nu tot ceea ce găsim în vechile cărți de înțelepciune avem să descoperim și în conștiința filozofică a oamenilor din epocile următoare. Dincolo însă de faptele care n-au intrat în fenomenologia și în constituția spiritului, găsim valori care, reluate, au căpătat, prin puterea lor de adevăr, contemporaneitate eternă" (p. 126).

Odată cu această remarcă am și trecut la discutarea unui al doilea considerent care conferă cărții lui Gheorghe Vlăduțescu interes deosebit: *actualitatea* ei. Cînd fac această apreciere nu am în vedere referirile tangențiale la fenomene și confruntări ale lumii de azi, cum sînt cele de la p. 186 (despre implicațiile *buddhismului* asupra mișcării *zen* din S.U.A. și Europa occidentală), de la p. 247 (despre *nirvana* ca un posibil „lucru în sine *avant la lettre*") sau de la pag. 12 și 222 (despre corelația dintre *dao*-ul lui Lao zi, *logos*-ul heraclitian și *raționalitatea dialecticii moderne*), ci faptul că autorul coboară la originile filozofiei pentru a căuta înrădăcinările și temeiurile opțiunilor filozofice — structural modificate — ale zilelor noastre. El scrutează originile nu pentru a trezi nostalgii paseiste, ci pentru a oferi un *raccourci* istoric prin care să ne înțelegem mai bine pe noi înșine în raporturile polimorfe cu semenii și cu civilizația spirituală pe care ne străduim s-o edificăm.

Oricît ar părea de paradoxal, cartea lui Gheorghe Vlăduțescu — discutînd despre Hammurabi și Upanișade, despre Ben Sira și Zhuang zi, despre Zarathustra și partizanii școlii Vedanta — este actuală, pe cînd multe cărți care „esențializează clipa de azi ne apar, chiar la cea mai binevoitoare lectură, anacronice. Pentru că nu tot ce se referă la clipa de azi e nou și nu tot ce e vechi e învechit. Pentru că *operele autentice țin de o contemporaneitate eternă*. Pentru că tocmai dorința de a căuta puncte de sprijin spre a ne înțelege mai bine pe noi înșine (cine sîntem? de unde venim?; încotro ne îndreptăm?) l-a trimis pe istoricul filozofiei spre trecut. „Istoria filozofiei — scrie Gheorghe Vlăduțescu — nu este doar trecutul filozofic, suită de vîrste care numai în amintire mai trăiesc și care nasc doar nostalgii cam asemenea copilăriei împinsă în muzeul nostru imaginar. Trecutul filozofiei este în prezentul nostru, participînd la tot ce întreprindem, este în bucuria izbînzii ca și în tristețea înfrîngerilor relative" (p. 12). Cartea lui Gheorghe Vlăduțescu este un contra-exemplu zdrobitor împotriva celor care, nevrînd (sau neputînd) să înțeleagă specificul epistemic și axiologic al filozofiei, cred că a te apleca asupra istoriei ideilor filozofice înseamnă să evadezi din prezent. „Cu cît este mai deschisă către prezent și cu cît este mai prospectivă — scrie Gheorghe Vlăduțescu, invo-

cînd pilda lui Marx, care a probat valoarea întemeietoare și contemporană a filozofiei vechi, făcînd din fizica și morala lui Epicur argumente pentru o nouă teorie a libertății — cu atît filozofia este și mai solidară cu trecutul, cu totalitatea valorilor deja statornicite... Și prin aceasta filozofia marxistă își impune superioritatea absolută, fiindcă evocarea istoriei în adevărul ei cere curaj și curajul poate să-l aibă numai filozofia pentru care istoria a lucrat și lucrează" (p. 13).

Acest *credo* programatic al autorului l-a călăuzit în elaborarea unei lucrări care stîrnește un interes aparte și dintr-un al treilea considerent: *originalitatea construcției* ei. *Introducere în istoria filosofiei Orientului antic* este o carte care se adresează tuturor categoriilor de cititori, de la cei care se află deabia la începuturile inițierii lor în filozofie, pînă la specialiștii în orientalistică. Metaforic vorbind, cartea cuprinde, într-o sudură organică, mai multe „straturi" ale demersului filozofic, satisfăcînd polivalent nevoia de filozofie a prezumtivilor cititori.

Celor dornici de informare, de lărgire a orizontului cultural, le oferă o fascinantă călătorie prin cărți încărcate de mereu actuale „căutări de înțelepciune", mijlocindu-le bucuria descoperirii modului cum textele antichității orientale, chiar miturile cosmogonice, pot vorbi în limbaj filozofic. Le oferă, deci, călăuzindu-le lectura selectivă, *sute de cărți într-o carte*.

Celor ce doresc să meargă mai departe, autorul le propune o *hermeneutică*, o interpretare a sensurilor tainice care permit reluarea meditației filozofice despre adevăr, bine, frumos, omenie, fericire, în prelungirea moștenirii spirituale a Orientului antic. Le dă, pentru această benefică aventură spirituală, repere metafilozofice, uneori prin abandonarea unor concepte desuete (ca cel de „materialism naiv"), alteori prin reelaborarea vechilor concepte („principiu", „fronesis") sau construirea unor concepte noi (cum este cel de „protofilozofie a Orientului antic").

Pe cei ce nu se opresc aici, cartea îi conduce pe drumul unor fertile *analize comparativiste*, dîndu-le temeiuri metodologice pentru a putea sesiza cum vechile texte ale „căutătorilor de înțelepciune" din Orientul antic își aruncă reciproc reverberațiile. Iar aceste texte, în ansamblul lor, prin diversitatea care contrapunctează unitatea unui „corpus de valori" deschis spre noi experiențe, permite înțelegerea modului cum — prin meditația filozofică înscrisă în cîmpul problematic al tripticului „principiul — omul — cunoașterea", se dobîndește progresiv, pe căi uneori anevoioase, cu reculuri și ocoluri, acea pepinieră de idei, viziuni teoretice și repere axiologice în afara cărora azi am fi incomparabil mai săraci sufletește.

În sfîrșit, celor ce-l urmează pe autor pînă în stratul cel mai profund al excursului său li se deschide accesul spre înțelegerea așa-zisei „filozofii regionale" a Orientului antic — *în ansamblul ei* — cu ajutorul alteia (filozofia greacă), privită ca un sistem de referință cu demnitate egală în constelația valorilor filozofice *(sub raport axiologic)*, dar privilegiat *(sub raport metodologic)* pentru *re*semnificarea vechilor „căutări de înțelepciune" din perspectivă contemporană, „astfel încît ne aplecăm asupră-le pentru a ne ajuta în dezbaterile și în reconstrucțiile noastre filozofice" (p. 13). Împreună cu autorul, cei ce-l vor urma nu vor mai putea accepta nefirescul încercărilor de a discuta problema universalității valorilor spirituale în termenii europocentrismului, ai unui himeric mesianism protocronic sau hegemonic al unor popoare sau culturi, „pentru că — așa cum scrie Gheorghe Vlăduțescu — nu poți să fii de partea omului și să stabilești ierarhii, ca și cum oamenii diferitelor civilizații s-ar înscrie pe o scară cu trepte de existență" (p. 263). Risipind orice posibile prejudecăți care „atentează grav la ideea de istorie universală și la universalitatea valorilor", traversarea spațiului cultural oriental din epoca veche — raportat la filozofia greacă — se instituie într-o călătorie de descoperiri ale izbînzilor spiritului, stabilind „un dialog cu parteneri egali, din a căror confruntare să rezulte universalitatea gîndirii și contribuția rezultatelor exercițiului ei, de pretutindeni, în antichitate, la dezvoltarea filozofiei sub specie generică" (p. 8).

În unitatea tuturor acestor „straturi" ale discursului său istorico-filozofic, cartea lui Gheorghe Vlăduțescu merită să fie elogiată, în al patrulea rînd, chiar pentru modul în care își realizează *intenționalitatea*. Asupra ei, autorul nu lasă nici un dubiu. „« *Introducerea*... » aceasta — scrie Gheorghe Vlăduțescu — vrea să facă *demonstrația universalității valorilor filozofice orientale*" (p. 6). Și, după ce urmărește metodic abordarea „principiului", „omului" și „cunoașterii" în protofilozofia mesopotamiană și în cea egipteană, în protofilozofiile și filozofiile din alte arii culturale (chineză, indiană, iraniană, ebraică), el se consideră îndreptățit să formuleze o lapidară concluzie a cercetării întreprinse: „Filozofia orientală, prin monumentalitatea ei, este o demonstrație a umanismului, înțeles ca afirmare a capacității de creație a omului *urbi et orbi*. Aceasta, de fapt, a fost intenția autorului cărții..." (p. 263—264).

Corespondența dintre intenționalitatea cărții și modul în care ea a fost realizată ne dispensează de observații critice care s-ar putea aduce bibliografiei utilizate (nefructificării unor importante studii din revista internațională de filozofie „Darshana International", printre care cel din 1976 al lui J. P. Atreya

despre „neoplatonism și gîndirea indiană veche"), neidentificării unui specific al *tipului* de raționalitate (atunci cînd se subliniază, de pildă, „raționalismul confucianismului"), sau scăderii „tensiunii" dialectice a logicului și istoricului în secțiunea a III-a (datorată, poate, și faptului, menționat de autor, că „problema cunoașterii este pusă și rezolvată în antichitatea orientală..., fără să aibă o sistematică asemenea celei metafizice și antropologice"). Ele ar fi minore și, la rîndul lor, controversabile. Important este că, din această carte, gîndirea filozofică veche, în oricare din ramurile ei (chineză, indiană, ebraică, iraniană, greacă etc.) ne apare ca o modalitate a umanizării, asemenea unei ofensive desfășurate de om în planuri multiple pentru autodefinire și pentru a-și conferi un sens în raporturile sale complexe cu cosmosul și cu lumea valorilor creată de el, cu hilosfera și axiosfera.

Istoria comparată a „iubirii de înțelepciune" pe care ne-o propune Gheorghe Vlăduțescu demonstrează convingător că, prin promovarea *frónesis*-ului, adică a explicației lumii și a omului în vederea făptuirii raționale și creației valorice, protofilozofiile și filozofiile Orientului antic reprezintă primele manifestări ale umanismului în istoria filozofiei. „Putînd afla în toate filozofiile vechi finalizarea explicației în făptuirea rațională, *frónesis* pare a fi semnul definitoriu al umanismului în prima sa vîrstă istorică... De aceea, o componentă esențială a meditației filozofice a celor vechi, și în genere a reflecției *sub specie aeternitatis*, este umanismul, descriere a omului în vederea recondiționării sale" (p. 20). Și tot de aceea noi, aici și acum, vizînd imperative specifice unui alt sistem de valori și unui alt tip de umanism, ne situăm în consonanță cu eterna rațiune de a fi a filozofiei.

Cartea lui Gheorghe Vlăduțescu trebuie citită de toți cei ce continuă să creadă că filozofia e filozofie, că ea reprezintă „coloana vertebrală" a unei culturi și călăuza axiologică a omenirii. Dar, aș recomanda-o tot atît de călduros și celor ce nu cred în rosturile filozofiei. Pentru că, prin această carte, filozofia își pledează exemplar propria cauză.

În obiectiv:

Virgil Stancovici

FILOSOFIA INTEGRĂRII

BUCUREȘTI, EDIT. POLITICĂ, 1980, 350 p.

Participă:

PETRU IOAN,
ȘTEFAN AFLOROAEI

LOGICA OBIECTUALĂ VERTICALĂ — O POSIBILĂ STRATEGIE A SPECULAȚIEI GRATUITE

DE

PETRU IOAN

Filosofia integrării, lucrarea mai nouă a lui Virgil Stancovici, se recomandă ca o meditație asupra filozofiei înțeleasă ca „o atitudine, un stil de viață, un comportament, un mod de a trăi" (p. 250), mod de transformare a lui *a ști* în *a fi* pe drumul „integrării' adică al regăsirii de sine, al surpării zidului dintre obiect și subiect, al negentropiei, al eliminării alienării, al desăvîrșirii personalității umane" (p. 107).

În acest proiect ambițios, de întemeiere pe baze ontologice a eticii și moralei, care ar deveni, astfel, „științe ale deciziei umane de

feed-before" (?) (p. 7), logicii i se oferă un rol de prim rang. Motivul? Există, scrie V. S., un „silogism fundamental al vieții", în a cărui receptare și rememorare se stabilește „o ierarhie logică-silogistică între Univers — om — viață", făcînd pe om „să silogizeze existențial în Univers" (p. 301). Acest „silogism universal" se manifestă ca sofism „numai în cazul omului care nu izbutește să găsească soluția cea adevărată de viață și de moarte (de integrare)" (p. 303). În „silogismul vieții", relația dintre majoră și minoră este asigurată prin relația dintre Existența majoră a Universului (trecutul și viitorul) și existența minoră a omului (respectiv momentul experienței actuale). Căutarea termenului mediu, „marea problemă a conștiinței umane care vrea să-și salveze ființa de la necunoaștere", revine la cuprinderea minorei în majoră, adică la realizarea integrării informației fundamentale umane în informația universală (p. 301—302).

Sub auspiciile acestei concepții — în care se pornește de la necesitatea rezolvării „silogismului vieții" — , teoria ontologică urmează să asigure, prin judecățile sale, „premisele unui raționament deductiv ale cărui consecințe ... *nu mai rămîn în planul limbajului verbal*, ci coboară în ordinea *practică a faptelor, a evenimentelor, a comportamentelor, a existențelor*" (p. 55). Ca obiective, autorul își propune: (1) să deslușească „un limbaj cu sintaxa logică în care se poate exprima informația entologică fundamentală" (p. 8) despre Existența fundamentală, tautologosul; (2) să demonstreze cunoașterea prin care „devenim conștienți de logos sau de ontosul fundamental"; (3) să arate „că în momentul în care omul realizează această cunoaștere conștientă devine *personalitate* în sensul în care această noțiune are aceeași conotație, începînd cu Sofos-ul grecesc... și terminînd, istoric, cu constructorul de astăzi al unei așezări mai drepte a relațiilor sociale, interumane și internaționale" (p. 11). Alături de metoda *cibernetică* și de cea *interdisciplinară*, metoda *critică* este chemată să contribuie la edificarea limbajului ontologic (p. 8), pentru ca în cercetarea ontologică ea să indice *metoda* pur și simplu, a *„sincronizării* (sintezei) dintre observație și gîndire" (p. 68). Se va replica însă, că termenul de *critică* nu constituie prin el însuși un angajament pe linia criticismului. Că lucrurile stau într-adevăr așa, ne convinge însuși autorul cînd folosește termenul alternativ de *metodă sincronă* (p. 68), situîndu-se la antipodul apriorismului în conceperea sintezei dintre experiența sensibilă și gîndire. „Metoda critică pe care o propunem — ne asigură V. S. — se bazează pe analiza condițiilor posibilității *oricărei* experiențe sensibile", dar acum (1) „analiza se extinde și *asupra obiectului*", iar (2) ea „se bazează pe *analiza directă și nemijlocită a realității obiectuale*" (p. 44).

În ciuda acestor disanalogii majore, există și un punct de coincidență între transcendentalism și filozofia integrării. Ne referim la o similitudine procedurală, *tranșarea între tipuri de enunțuri*, de care se leagă, într-un caz ca și în altul, eșecul construcției*. După cum se știe, critica rațiunii se sprijină la Kant pe separația absolută între enunțurile sintetice *a priori*, alcătuind substanța științei, și anunțurile sintetice *a posteriori*, incapabile să ne ridice la cunoașterea necesară și universală. *Mutatis mutandis*, filozofia integrării își caută punctele de sprijin în distincția, nu mai puțin radicală, dintre enunțurile *predicative extensive* și cele *tautologice intensive*. Primele sînt *orizontale*, căci „și subiectul și nota evocată fac parte din aceeași zonă de cunoaștere — zona empirică". Cele secundare sînt *verticale*: „subiectul face parte dintr-o zonă (cea empirică), iar predicatul din altă zonă (cea ontologică)" (p. 19). În timp ce unele „se limitează la informații stereotipe sau din aceeași zonă de cunoaștere" și au, deci, „aceeași valoare informațională", în celălalte „predicatul exprimă explicit și total ceea ce conține implicit subiectul"; sînt analitice (p. 19) și, totuși, „furnizoare de informații fundamentale" (p. 20).

Cele două categorii de judecăți logice sînt în același timp și felurile propoziției cauzale. Enunțurile de tip orizontal „înlocuiesc o cauză de un gen cu o altă cauză (..) de același gen". Celelalte , de tip vertical, „analizează toate cauzele reale ale situației de univers la care se referă" (p. 21), recurgînd în exprimarea acestora la un limbaj probabilist-statistic (p. 65). Ca structuri logice și funcțiuni etiologice, propozițiile orizontale și verticale țin de *două sensuri ale cunoașterii* — sensibilă și conceptuală într-un caz; fundamentală sau ontologică în celălalt caz (pp. 20—21) — , respectiv de *două forme ale progresului cunoașterii științifice* — extensiv, superficial, prin extinderea informațiilor sensibile și ierarhizarea continuă a conceptelor, sau dimpotrivă, un progres profund, prin analiza experimentală a obiectelor și analiza tautologică-intensivă a conceptelor (pp. 19—20) —, pentru a justifica, *in extremis*, opoziția dintre *metafizică* și *ontologie*, în varianta propusă de autor (p. 30).

---

* Distincția îndelung profesată de neopozitiviști, dintre enunțuri analitice și enunțuri sintetice, avea să fie denunțată ca „dogmă neempirică a empiriștilor, un articol metafizic de credință". Cf. W. V. O. Quine, *Două dogme ale empirismului*, în *Materialismul dialectic și științele moderne*, XV, București, Edit. Politică, 1974, p. 49.

Prin toate aceste corelații se profilează distincția anunțată, dintre *două logici*. Cea *clasică*, extensivă sau orizontală, reprezintă „o metodologie a progresului științific prin definirea conceptelor (a claselor de obiecte) și a ierarhiei lor după criteriul generalității", (pp. 21—22). Prin contrast, *logica dialectică*, verticală sau intensivă, este una „de tip intuitiv, obiectual, matematic, tautologic" (p. 22) întruchipînd o metodologie obiectuală (p. 47), „a progresului științei prin definirea (analiza) directă a obiectelor" (p. 22). Prima se ocupă „de contrariile constituite sau de lucrurile în mișcare", a doua „de explicitarea mișcării lucrurilor și de contrariile aflate în faza de constituire obiectuală" (p. 32).

La rigoare, logica dialectică pe care o revendică V. S. nu-i o logică nouă, ci „un nou capitol al dezvoltării [logicii] ca instrument științific de cunoaștere, exprimare și demonstrație *ontologică*" (p. 33) — o metodologie a ontologiei (p. 22), care, „adresîndu-se direct concretului, *exprimă* și *demonstrează* fluența permanentă a acestuia" (p. 33). Obiectul ei este însuși obiectul ontologiei — substanța primordială (p. 27), ontosul fundamental (p. 28) sau existența fundamentală (p. 33) —, iar limbajul, „științific și obiectiv fiindcă este în stare să dezvăluie și să exprime structura ontologică a obiectului " (p. 33), diferă deopotrivă de limbajul natural, ca unul ce „exprimă experiență sensibilă, adică structurile fenomenale (substanțele secundare)", și de limbajul logic curent, relevînd „generalul quiddital, adică .. clasele de obiecte", dar se aseamănă cu limbajele de tip matematic — nu neapărat cu cele *cuantificate*, ci cu cele *enunțiative* și *definitorii* (p. 49). În tipologia pe care o schițează autorul, limbajul ontologic înseamnă altceva decît limbajul științific și cel filozofic (pp. 248—254), căci „face abstracție de clase, de mulțimi, de sfere de noțiuni" (p. 49). Este „un limbaj al exprimării directe și nemijlocite (?!) a realității", considerînd cuvintele și conceptele „ca denumind direct fapte, obiecte, evenimente reale, fizice, concrete" (p. 50). Categoriile sale sînt „noțiuni primare, originare, fundamentale, născute direct, imediat și nemijlocit din actul fundamental de cunoaștere experimentală" (p. 51). Totuși, ca limbaj integral, se caracterizează deopotrivă „prin intuitivitate, obiectualitate, judicitate, tautologicitate și abstracțiune" (p. 52), cuprinzînd „nu numai enunțuri, cum vroia Aristotel, ci și mirări, întrebări, rugăminți, emoții, mișcare, comportament, mentalitate și tot ce poate cuprinde limbajul uman ca forme de expresie" (p. 258).

Am înfățișat, urmînd mai mult caracterizările autorului, *idealul* logicii verticale. În ce constau șansele sale de operaționalitate? Din expunerea autorului aflăm că „*forma de expresie elementară a limbajului ontologic este judecata, nu noțiunea*" (p. 51). Ca orice teorie științifică, ontologia slujită de logica dialectică verticală trebuie să se articuleze într-un sistem coerent, format din axiome și consecințe ale acestora. *Demonstrația ontologică* ar urma: „ — să formuleze judecățile sale ca pe niște enunțuri despre realitate ...; — să analizeze critic condițiile experienței sensibile de la care pleacă, nemijlocit, totdeauna, observațiile sale și să stabilească valoarea lor de adevăr în funcție de criteriile posibilității existenței lor ..: — judecățile sale să fie axiomatice, adică evidente prin ele însele, iar deducțiile să fie bazate pe cele mai sigure reguli de raționare, dar nu goale de conținut..., ci referindu-se la un conținut ontologic, real, concret, experimental; — axiomele sale să fie tautologice...; — criteriul verificabilității experimentale trebuie să fie asigurat întregului sistem de propoziții ontologice" (p. 53).

Instrumentul de care se slujește autorul în garantarea acestor cerințe este *principiul identității*, considerat ca „singura regulă de stabilire și formulare a axiomelor ontologice". Deviza noii filosofii clădită pe logica verticală este cît se poate de clară: *a gîndi logic nu înseamnă a gîndi fără contradicție* (?!), *ci a gîndi identitatea în toate aplicațiile ei posibile (gnoseologice, epistemologice, ontologice, cosmologice și etice)* (subl. ns. P. I.) (p. 61).

În acord cu această convingere, cititorului îi sînt oferite elementele unui *tablou amplu de semnificații și roluri ale identității*. Ea este, între altele, expresia logică și ontologică a existenței, respectiv temei al simetriei ontologice (p. 170); „forma cea mai simplă și cea mai cuprinzătoare a expresiei, în limbaj uman, a experienței umane verticale și orizontale, a gîndirii logice și matematice și în general a oricărei gîndiri științifice" (p. 90); „explicație și fundamentare a experienței sensibile" (p. 18); fundamentul logic al numărului (p. 80); „bidimensionalizare verticală a relației obiect-subiect" (p. 91); „schema, modelul, paradigma oricărei judecăți logice" (p. 90); „baza comună a logicii și aritmeticii, în expresia lor comună — numărul" (p. 81); etc. etc. Alături de numărul natural și judecata aritmetică, principiul identității ține, după autor, de „formele cele mai abstracte dar, în același timp, și cele mai concrete ale actului fundamental de cunoaștere" (p. 84). Pe el se sprijină, „în ordinea purității semnificației actului fundamental de cunoaștere (..), numărul aritmetic (semnul algebric, axioma geometrică), judecata logică orizontală și propoziția gramaticală" (p. 35). Prin el „logica dialectică

exprimă și demonstrează existența sau substanța fundamentală" (p. 34).

După V. S., expresia logică a principiului identității are avantajul de-a fi adoptată „cu semnificații specifice și proprii, de către toate limbajele: *natural, logic, epistemologic, matematic, ontologic, filosofic, cosmologic* etc.", ceea ce înseamnă că avem de-a face, sub aspect metodologic, cu „un principiu interdisciplinar" (p. 35). Prin intermediul său și al numărului natural se exprimă logic „legea fundamentală a întregului univers, deci și a celui uman", care este legea integrării informaționale (p. 219). O distincție între lege și principiu n-ar avea rost în cazul identității, „care nu poate fi decît una singură, dar care poate avea *multiple semnificații*" (p. 86). Ni se vorbește, ca atare, de „ideea aristotelică a identicului definit ca proces logic trifazat, de generalizare, preluat de metafizica hegeliană ca triadă dialectică și de ontologia marxistă ca fundament logic al dezvoltării istorice" (p. 221). În această circumstanță, *principiul contradicției* nu este decît o „expresie logică a identității, pusă în funcție de timp"; *terțul exclus* nu-i decît o „reformulare a contradicției", după cum „o reformulare a identității sub forma *cauzalității*" (p. 63) este însăși *rațiunea suficientă*. Iar șirul de omologări și metamorfoze continuă. Aflăm, astfel, că principiul contradicției „nu operează ontologic, ci numai logic", după cum „principiul identității exprimă mult mai bine legea identității și unității contrariilor, decît principiul contradicției" (p. 170). În limbajul informațional, „legea unității și luptei contrariilor va fi denumită *legea identității și unității contrariilor*, iar legea negării negației va purta numele de *legea confirmării afirmării* (legea identității)" (p. 40), numită, încă, „legea afirmării afirmației" (p. 197) — „lege de bază a Existenței fundamentale", „tradusă în plan fizic prin forță de atracție, iar în plan biologic, uman, social și moral, prin *dragoste* și *omenie*" (p. 208).

Supunîndu-se rigorilor acestui nou eleatism filozofic, V. S. apreciază că teoriile științifice „nu sînt decît dezvoltări din ce în ce mai complexe ale punctelor de plecare. Or, punctele de plecare fiind, de fapt, forme diverse de a spune A=A, și dezvoltările lor nu vor putea fi decît tot forme diverse, desigur mai complicate dar cu nimic deosebite, de a spune A=A" (p. 75). Pe deplin încredințat de virtuțile acestei concepții de care și-a asociat numele Leibniz în filozofia matematicii, V. S. leagă destinul „ontologiei științifice" și „logicii verticale" subiacente de tautologii precum: (1)—(3) „Mișcarea (obiectul respectiv, calitatea obiectului) este o relație empirică între substanță —spațiu— timp"; (4) „Axiomele geometriei sînt tautologii": (5) „Numărul și judecata, 1=(A=A) deci 1+1=2 sînt tautologii"; (6) „Formula matematică $E=mv^2$ este tautologie"; (7) „A=A este tautologie"; (8) „El este el"; (9) „Tu ești tu"; (10) „Eu=eu"; (11) „Eu=tu"; (12) „Noi=noi"; (13) „Voi = voi"; (14) „Ei=ei, este o tautologie verticală" (p. 22).

Despre „primele 9 propoziții tautologice, analitice, s-a mai discutat în cercul specialiștilor, — recunoaște V. S. — Despre ultimele 6 (?) propoziții discuția a fost limitată și în orice caz nu s-a încercat o ontologie științifică pe baza lor, așa cum o propunem noi" (p. 22). Autorul are dreptate. Nu s-a mai încercat o ontologie în contextul acestor tautologii. Cu atît mai puțin s-a încercat reforma logicii „clasice" numai pentru a încuraja explicații de felul: „judecata 1+1=2 este o judecată în care toate numerele reprezintă același lucru: principiul identității" (p. 82) sau: „unitatea substanțială, de structură și de sistem, a Existenței fundamentale necreate se exprimă prin numărul 1, deoarece acest număr este expresia matematică a principiului identității (A=A)", el însuși „expresia logică a relației fundamentale de cunoaștere (A=A), care nu este decît expresia epistemologică și gnoseologică a stării ontologice de echilibru dintre unitatea și identitatea contrariilor (A=A)= =(A=A) sau (A=A); (B = B) (A = B)" (p. 195).

Revenind la punctul de similitudine cu reforma kantiană, distincția dintre propoziții după aportul cognitiv, notăm că tot principiului identității îi revine sarcina de a fundamenta judecata verticală de tip ontologic. „Subiectul judecății (obiectul) este absolut identic cu predicatul judecății (relație empirică între substanță-spațiu-timp) după expresia principiului identității (A = A)" (p. 19). Să înțelegem că judecata de tip subiect-predicat și principiul identității în formula tautologică A=A ar putea caracteriza o nouă logică? Reducînd justificarea cunoașterii la sinteza *a priori* dintre subiectul și predicatul judecăților, Kant a avut circumstanțe atenuante în configurația logicii din vremea sa, ce nu părea să fi întreprins vreun pas esențial înainte, în raport cu Aristotel. Astăzi, însă, a reduce logica la sfera de enunțuri predicative și a racorda ontologia, epistemologia și gnoseologia la circuitul tautologic dintre termenii acestora înseamnă *pură și inutilă speculație*, așa cum futile speculații se ascund în mai fiecare din ideile cărții.

APORIILE HIPOSTAZIERII ONTOLOGICE A IDENTITĂȚII

DE

ȘTEFAN AFLOROAEI

Ipostază necesară a oricărei viziuni filozofice largi, ontologia se încheagă în matca acelor interogații ce vizează nemijlocit și nedivizat universalul de primordialitate al ființei, avatarurile acestei primordialități și formele sau determinările esențiale ce pătrund și susțin metamorfozele, conexiunile și fondul structurării sale. Nevoia statornic resimțită a încercării spiritului în orizontul motivelor și atitudinilor fundamentale și-a aflat în dese rînduri drept cale a obiectivării sale cea plecată din una din formele particulare ale creației umane: antropologia, filozofia culturii, hermeneutica, fenomenologia tragicului, a limbajului sau a valorilor, reflexia asupra fundamentelor matematicii, fizicii ori cosmologiei etc. Deși adînc existențial, gîndul ce a săgetat astfel înfățișările *ontosului* fundamental rămîne să poarte ca nedeplin depășit particularul cunoașterii în care se originează.

Ontologia pe care o configurează scrierea recentă a lui Virgil Stancovici semnifică unul din modurile posibile ale regîndirii proprii a naturii și rațiunilor întemeietoare ale celor ce au fost și sînt, o regîndire a „Existenței fundamentale", în rostul unei mai deslușitoare comprehensiuni „a raporturilor probabile dintre substanța umană și substanța naturii, dintre substanța umană și substanța societății și și dintre substanța umană și substanța universală" (p. 24). Cum însuși autorul mărturisește, ontologia propusă urmează spiritul exprimării obiective „a Existenței fundamentale din *Filosofia informației:* a fi *logos tautos* sau *tautologosul*" (p. 11); o astfel de intenție poartă dintru început reflexia asupra a ceea ce este numit „substanță fundamentală" sau „substanță primordială", „esența în sine a obiectului", sau ceea ce se arată „ca o cauză a lumii materiale, obiectivate" (p. 27—28).

Dezvăluirea acestui fundament primordial al lumii necesită, precizează V. S., o cunoaștere ontologică exprimată printr-un *logos tautos*, prin judecăți analitic tautologice, intuitive, ce se despart de *logos apofanticos*, de orice mediere prin conceptual sau prin discursivitatea intelecției. Căci „descoperirea *existenței fundamentale*" ar fi posibilă numai printr-o logică „verticală", care află în principiul identității „principiul *fundamental* al cunoașterii substanței *fundamentale*" (p. 35), și care, prin „*explicare analitică intensivă*", înlăturînd conceptele cu conținut quiddital (referitoare la clasele de obiecte), surprinde „relația directă ontologică, dintre obiect și subiect" (p. 43).

Pe ce se întemeiază intuiția că tautologia este „expresia logică fundamentală a ontologiei", că „forma judecăților ontologice este analitică tautologică" și că „descoperirea evidențelor fundamentale ontologice" presupune principiul identității „drept singura regulă de stabilire și formulare a axiomelor ontologice" (p. 61)? Un astfel de temei poate fi identificat urmărind înțelegerea identității în orizont ontologic, prin raportare la zona de esențialitate a ființei cît și la celelalte principii ce traversează și constituie nemijlocit și fundamental această zonă. „Existența fundamentală este logică fiindcă este identitate" — afirmă autorul (p. 61), ceea ce ar justifica „transpunerea în limbaj informațional" a legii unității și luptei contrariilor ca „*lege a identității și unității contrariilor*", iar legea negării negației ca „*lege a confirmării afirmării* (legea identității)" (p. 40). Încît analiza ontologică întreprinsă ar viza „determinarea directă a existenței" și a sensului „esenței sale dialectice de identitate și unitate a contrariilor sau de confirmare a afirmației *(coincidentia oppositorum)*" (p. 48).

Preeminența singulară a legii „unității și identității contrariilor", „lege de bază a existenței fundamentale" (p. 114) se va situa ca semnificant atoatefondator la temelia cunoașterii ontologice, a proiectului „ontologiei practice", cosmologiei și eticii „informaționale" conturate de autor. Și aceasta, întrucît „Existența fundamentală necreată a Universului", „Existența transcendentă" („situată dincolo de posibilitățile noastre de cunoaștere actuală") (!) „se află într-un echilibru perfect și o simetrie desăvîrșită față de sine însăși"; „principiul logic, ontologic și cosmologic care o exprimă este 1 = (A = A=A), principiul unității și identității cu sine însăși a Substanței, Energiei și Informației . . ." (pp. 178—179), iar „principiul contradicției devine, la modul afirmativ, pe plan ontologic și cosmologic, *Principiul identității*" (p. 222).

Evidența hipostazierii Unu-lui sau a Identității cu sine a ființei, în fiecare din zonele sau duratele sale ontologice, scapă oricărei ambiguități. Se află aici unul din modurile convertirii ontologice, ori în genere, filozofice, a unui tip de judecare și a unor concepte proprii științelor particulare (în speță, celor matematice ori fizicii contemporane), convertire plecată doar de la ceea ce apropie și nu și de la ceea ce, în chip firesc, desparte spiritul filozofic de cel științific.

A urmări ființa cosmică în fundamentele sau în matricea ei de esențialitate doar prin noima unei *singure* categorii ori a unui *singur* principiu, celelalte fiind lăsate într-un plan de secundaritate ontologică, înseamnă a nu releva decît *una din semnificațiile sau înfățișările existentului*, iar aceasta — secătuită de pulsul determinațiilor multiple în însăși universalitatea primordialității sale.

Principiul ontologic, cosmologic ori logic al identității, deși fundamental, nu se realizează în abstracția raportării sale la non-identitate, corelativitatea existențială a unuia cu multiplul fiind *esențială* în oricare din ipostazele ei; iar această corelativitate este în chip funciar solidară cu cea pe care existența în genere o întreține, necesar, cu primordialitatea de esență sau de raționalitate a ei, cît și cu raportarea legică a universalului la particularul manifestării sale reale, a esenței la fenomenalizarea sa, sau a principiul inerenței și adecvării formei față de multiplul conținutului în care se realizează etc. Căci numai în coerența unității lor originare și care le aduce o aceeași adîncime ontologică, ele se pot manifesta ca principii fundamentale ale ființării sau structurării existenței. Or, categoriile și principiile ce vizează *nemijlocit procesualitatea* existenței (contradicția, opoziția, depășirea calitativă, negația sau unitatea continuului cu discontinuul, negarea negației, devenirea progresivă ș. a.) sînt regîndite prin doar *forma lor particulară de a mijloci și susține* realizarea identității existențiale; totodată, această mijlocire este limitată la orizontul lumii ,,obiectuale", al ,,existenței create", cronospațiale, fără a se putea insinua în ființa ,,Existenței fundamentale necreate, transcendente" (p. 195).

Atît timp cît în lucrarea lui V. S. se distinge inflexibil între un univers al ,,Existenței transcendente" în repaus desăvîrșit, ,,numai prezență și afirmare", în care ,,peste tot domnește echilibrul, împăcarea împlinirea" și în care ,,setea de sine e împlinită prin sine" (p. 196), pe de o parte, și universul creat, procesual, pe de o parte, este dificilă înțelegerea unei logici a creației și trecerii de la ,,Existența non-obiectuală" la cea ,,obiectuală", cît și a unui Logos deplin mijlocit, universal, al ființei. Nu mai puțin, înțelegerea medierii dintre ceea ce Aristotel semnifica prin *dynamis* și *enérgeia*, ori a infinitului ca *infinire*, transcendere a determinațiilor proprii, se oprește în fața radicalei disjuncții dintre cele două universuri. Dealtfel, devenirea ființei temporale este sesizată mai ale sub semnul unei ,,dialectici a contrariilor" sau sub cel ale relației de contrarietate; și aceasta, întrucît universalitatea principiului identității se corelează doar cu particularul negației sau negării negației de *a deschide către* o ,,afirmație superioară". Întrucît unitatea contrariilor cuprinde în sine formele multiple ale raportării lor (identitate—deosebire — diversitate — contrarietate—opoziție—contradicție), *dar și necesitatea transcenderii acestei unități* către o alta, nu pare justificată înțelegerea acestui principiu *doar* ca ,,identitate și unitate a contrariilor" — ceea ce se determină ca numai o ipostază a raportării lor. Lenin însuși (din ale cărui *Caiete filozofice* autorul preia formularea legii ,,identității contrariilor") determină identitatea sau coincidența celor contrarii ca relativă, relevînd semnificația ontologică fundamentală a raportului lor de opoziție, antinomie (Cf. V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 26, Edit. politică, 1964, pp. 54—55, precum și vol. 29, Edit. politică, 1966, p. 297)

Iar ,,negativul negativului" semnifică, cum neegalat a intuit Hegel, nu doar ,,suprimarea contradicției", ci și posibilitatea sau tendința către *un nou mod antitetic*. Nefiind simplă și nedeterminată întoarcere la sine, negarea negației repune, asimetric și necesar, teza unității sintetice rezultate, cît și negația sau opusul acesteia, confirmînd atît afirmația sau identitatea cît și non-identitatea tezei originare. *Identitatea* însăși, ca una din determinările categoriale, ,,se raportă la altceva,' ... se arată ca trecînd *dincolo de sine*, ca depinzînd de altceva, ca mijlocit de acesta, ca avînd în sine însuși altceva" (G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice*, III, *Filozofia spiritului*, București, Edit. Academiei, 1966, p. 213); de unde caracterul ei profund *sintetic*. Nu fără temei Hegel apreciază intuiția lui J. G. Fichte de a afirma alături de principiul identității eului absolut, principiul negativității acestuia sau al unui non-eu, de asemeni absolut, și al sintezei realității și negației sale (*Prelegeri de istoria filozofiei*, II, Edit. Academiei, 1964, p. 639—643). Întrucît determinațiile ontologice sînt astfel de raporturi sintetice, se ivește întrebarea dacă judecățile sintetice nu poartă *și ele*, temeiurile cauzale sau necesitatea lăuntrică a existentului pe care-l răsfrîng, dacă nu comportă însemnele înțelegerii fundamentale, cauzale ori întemeietoare.

Gîndul prevalenței legii ontologice a identității contrariilor și a echilibrului lor perfect (p. 203), sau cel al modului ,,probabil" ori ,,tranzitoriu" al ,,stării de dezechilibru a contrariilor" (p. 204—205) sînt corolarii la ideea mai amplă, ce cutreieră întreaga lucrare a lui V. S., potrivit căreia ,,toată firea — obiecte și ființe — tinde ... către starea de echilibru fundamental și de informație perfectă", către reintegrarea deplină în ,,existența fundamentală necreată" (p. 212—220). Strădania relevării chipului universal, rațional și necesar al întegrării și reintegrării cosmice, cît și identificarea logos-ului cu identitatea sau cu Unul primordial, poartă privilegierea ontologică a determinațiilor ordinii, structurii, simetriei, echilibrului, organizării sistemice, care, deși

reale și esențiale obiectivării existenței, stau în *consubstanțialitate elementară* cu ipostazele *ce le sînt opuse* și prin care își mijlocesc ființa proprie. Această consubstanțialitate firească ce le determină esența nu se limitează la acel mod al raportării lor necesare numit de Cusanus, Reuchlin sau Bruno drept *coincidentia oppositorum*, întruchipîndu-se și în formele *nonidentității* — ce stau ca temeiuri originare ale ființării universale autarhice.

Denunțînd sciziunea dintre sensibil și inteligibil — îndelung disimulată în judecata conceptuală a spiritului subiectiv — și urmărind surprinderea unei relații de adîncime între termenii judecății ontologice, prin care predicatul să devină „cauza ontologică a subiectului, explicația lui structurală transcendentă" (p. 36), V. S. determină diverse forme de tautologii „cu sens verical" (p. 68—101). În supoziția *identității* condițiilor existențiale ce fac posibile fenomenele reale, tautologiile ce exprimă mișcarea, obiectul, calitatea sau structura acestuia etc. obnubilează *diferența lor ontologică*, particularul prezenței lor concrete, ca mod determinat al universalului ce depășește, astfel, abstracția nemijlocirii sale. Mențiunea că deși asemănătoare, pentru fiecare tautologie „diferă măsura cantitativă a relației existență—spațiu—timp" (p. 103) nu luminează dimensiunea particularului ontologic al existentului vizat.

Tematizarea epifenomenală a ipostazelor nonidentității, a dualității contrariilor ori a particularului ce se universalizează, se prelungește în înțelegerea tensiunii ori energiei fundamental-determinante ca aderare sau atracție, contopire și comuniune de ființă, *Dragoste* ce pătrunde „existența transcendentă" și oricare altă zonă a „substanței ontologice" (p. 234). Este modul întruchipării identității contrariilor ca Eros fundamental, transcendent și imanent, sau Cale esențială a integrării cosmice pentru formele temporale ale existenței.

În *vecinătatea* unor reale interogații cosmologice, etice ori asupra fundamentelor cercetării științifice, deschise și desfășurate în viziune sistemic-informațională, scrierea de față a lui V. S. dă contur unei ontologii ale cărei teze și semnificații categoriale nu pot ocoli deplin *închiderile antinomice* pe care le ascund sau pe care le generează premisele asumate.

În obiectiv :

Adela Becleanu-Iancu

SPIRITUALITATEA ROMÂNEASCĂ
permanență devenire

BUCUREȘTI, EDIT. POLITICĂ, 1980 215 p.

Participă :

ION OLTEANU
OCTAV IONESCU

O „ARHEOLOGIE" A VALORILOR SPIRITUALE ROMÂNEȘTI DIN PERSPECTIVA CULTUROLOGICĂ

DE

ION OLTEANU

Ca temă de cunoaștere, caracterul național este, și ține de specificul său să fie astfel, mereu deschis și nedesăvîrșit, neîncheiat, atît la nivel teoretic, cît și ca metodologie de abordare, date fiind, pe de o parte, complexitatea și generalitatea, iar pe de altă parte, profunzimea și

specificitatea pe care le presupune orice încercare de a-l determina.

De la începuturile ei, gîndirea socială și filozofică au cunoscut tentația definirii particularităților spirituale ale comunităților umane, adesea nu numai sub impulsuri de natură pur cognitivă, ci și puternic angajate social-politic.

Filozofia, sociologia, psihologia, antropologia socială și culturală au inclus acest domeniu în sfera investigațiilor și reflecțiilor lor mai ales odată cu zorii epocii moderne, în care au avut loc formarea națiunilor și statelor naționale, universalizarea produsă de avîntul economic generat de revoluția industrială.

În acest efort de investigare se înscrie și lucrarea Adelei Becleanu-Iancu, *Spiritualitatea românească. Permanență, devenire.*

Deși *considerațiile teoretico-metodologice* ale autoarei ocupă un spațiu restrîns în lucrare — ele neconstituind decît o introducere menită a atenționa cititorul asupra modalității prezentării conținutului de idei — , este necesar să ne raportăm la ele pentru a înțelege în ce fel a fost abordată problematica la care ne-am referit.

Utilizînd ,,unghiul de vedere culturologic", Adela Becleanu-Iancu își propune ,,o evidențiere a ideilor-forță care străbat creația spirituală românească — orală, scrisă, figurativă, sonoră, dezvoltată pe întreg parcursul istoriei poporului român, de la precursori pînă în actualitate — capabile să sugereze « *arheologia* » *valorilor spirituale românești*, caracteristicile definitorii și perenitatea acestor valori, procesul dialectic al permanenței și devenirii lor" (p. 13).

Conștientă de complexitatea problemei la a cărei clarificare își propune să contribuie, autoarea susține necesitatea și utilitatea și a altor modalități de studiu a spiritualității unei comunități, cum ar fi aceea a antropologiei culturale, lăsînd deschisă calea spre o cercetare interdisciplinară, singura, dealtfel, cu șanse certe de a ajunge la mai mult decît *fresce largi, dar empirice*, ale profilului spiritual al unei comunități.

Spiritualitatea — concept central, utilizat ca sinonim al ,,vieții spirituale" — cuprinde ,,viața psihică, afectivă și intelectuală a unei comunități umane (popor, națiune), vizează *componenta spirituală* a culturii și civilizației comunității respective" (p. 9).

În viziunea autoarei, *specificul național* reprezintă ,,însăși personalitatea unei culturi, esența acesteia, notele distinctive, originale, proprii profilului spiritual al unui popor, exprimate în conștiința sa de sine, formată într-un proces istoric îndelungat. El nu se afirmă în opoziție cu alte popoare, ci se adaugă patrimoniului culturii universale, căreia îi accentuează, în condiții particulare de existență, prin modalități specifice de exprimare și prin anumite accente emoțional-atitudinale, unele trăsături comune esenței umane" (p. 12).

În fapt, lucrarea are mai curînd un statut de eseu, beneficiind de un stil fluent, accesibil, bogat în metafore, în care se întîlnesc referiri mitologice și date arheologice, documente ale istoriei vechi și idei culese din cronici și din primele creații literare, cugetări ale unor personalități ale istoriei noastre și proverbe, fragmente din folclor și interpretări ale artei populare, considerații privind arhitectura și ornamentica etc.

O atenție deosebită este acordată — din perspectiva problemei care face obiectul lucrării — ideilor celor mai reprezentativi oameni de cultură, filozofi, sociologi, teoreticieni ai culturii, savanți, scriitori, artiști plastici, muzicieni ș. a.

Cu toată această largă desfășurare argumentativă, planul lucrării este simplu — într-o primă secțiune spiritualitatea românească este abordată mai întîi ,,*în conștiința generațiilor*", metoda utilizată fiind aceea a unei selecții ,,pe firul *logico-istoric* și cu argumentele unei *valorificări critice* a unor contribuții reprezentative ce aparțin celor mai diverse categorii de creatori români care s-au afirmat în decursul timpului în acest domeniu (p. 15).

Trimiteri mai consistente sînt făcute la operele lui Titu Maiorescu, Constantin Dobrogeanu-Gherea, Nicolae Iorga, Vasile Pârvan, Lucian Blaga, Constantin Rădulescu-Motru, Eugen Lovinescu, Mihai Ralea, Simion Mehedinți, Tudor Vianu.

O a doua secțiune a lucrării se referă la *Spiritualitatea românească în conștiința contemporană*, fiind înfățișate idei exprimate de personalități marcante ale culturii noastre în legătură cu spiritualitatea românească în ansamblu.

Cea de-a treia secțiune cuprinde dezvoltarea sistemului de *Valori perene ale spiritualității românești.*

Acest caracter de *sistem* în conceperea valorilor este antidotul ,,exclusivismului imagologic care a tentat generații întregi de culturologi de a identifica « fenomenul românesc » într-o anumită trăsătură dominantă, permanentă, valabilă în toate timpurile și în orice mediu social, după cum ne ferește și de alt exclusivism, cel care dizolvă naționalul în universal" (p. 79).

Intenția de a delimita spiritualitatea românească prin ,,valorile spirituale românești" conduce în mod necesar la identificarea configurației proprii în care este realizată într-o comunitate raportarea la natură și societate, la problemele esențiale ale condiției umane.

În cadrul fiecărei valori analizate sînt evidențiate aspectele specifice ale continuității și devenirii, afirmațiile autoarei găsindu-și

acoperirea într-un bogat, coerent și convingător șir de dovezi din cele mai variate domenii ale creației spirituale românești, de la începuturile ei și pînă astăzi.

Prima dintre aceste valori este înfățișată de chiar *conștiința istorică*, în ipostazele mîndriei față de trecutul istoric, a conștiinței etnicului (a originii comune, unității și continuității), a conștiinței naționale și a idealului național (p. 83).

O altă valoare, prezentată ca perenă și în devenire, este *sentimentul patriotic, respectul pentru alte popoare*. Patriotismul este corelat cu solidaritatea internațională, cu respectul față de valorile altor popoare (p. 91). „Patriotismul în accepție românească își are reazemul în umanism și în omenie, este incompatibil cu șovinismul, cu discriminările rasiale și naționale. Este un patriotism autentic, care exclude etnicismul și neaoșismul intolerant, care presupune deschidere comprehensivă față de existența și aspirațiile altor popoare" (p. 102).

Idealul de *dreptate, libertate, independență și suveranitate* definește „simțirea, gîndirea și acțiunea practică" în întreaga noastră istorie. Acest aspect al permanenței este corelat cu cel al devenirii, în contextul problematicii sociale, al evidențierii rolului maselor populare atît în făurirea culturii cît și, mai ales, și pe această bază, în crearea condițiilor materiale ale acesteia. Libertatea și dreptatea au căpătat în anii socialismului — arată autoarea — noi și esențiale dimensiuni: spiritul revoluționar, activismul, participarea conștientă a tuturor la făurirea vieții libere (p. 118).

„Eroismul, vitejia și dîrzenia exprimate cu demnitate și înțelepciune" sînt afirmate ca valori perene ale profilului spiritual al poporului român (p. 119). Și aici însă este înfățișat noul mod de ființare a acestora în condițiile societății socialiste: „Eroismul celor de azi nu înseamnă numai trecutul asimilat de vitejie și dăruire în folosul celor mulți. El înseamnă *umanul în acțiune* ... un *eroism activ*, pus în slujba transformării lumii înconjurătoare" (p. 126).

Alte valori analizate sînt *spiritul rațional, înțelepciunea* și *cumpătarea;* lor le urmează *modestia, cinstea* și *simplitatea*, care au un străvechi filon popular dar și o nouă potențare prin înscrierea lor între normele și principiile etice ale societății socialiste. La rîndul lor, valori ca *echilibrul, realismul, măsura* și *armonia* sînt derivate din înșeși „proporțiile civilizației românești" (p. 151).

Umanismul, ridicarea *omeniei* la rangul de normă socială (p. 166) sintetizează determinațiile spiritualității românești, constituindu-se ca valoare dominantă a sa, iar ca *umanism socialist* el se înfățișează drept „un umanism complet, cu un conținut real, politic-revoluționar" (p. 177).

Sentimentul naturii, altă valoare perenă a spiritualității noastre, este definită de autoare ca aspirație „spre tot mai înlăuntrul naturii, în care (omul) se afundă pe trepte progresive de asimilare și contopire" (p. 186).

În fine, sînt analizate *idealul muncii colective, patosul construcției, optimismul, setea de viitor, încrederea în viață* — alte valori care caracterizează devenirea spiritualității românești, istoricitatea și mersul ei înainte. Se precizează însă că „nobilul vis al construcției creatoare își află realizare deplină abia în vremea noastră, prin acțiunea conștientă de transformare a societății" (p. 202), într-o „continuitate organică *trecut, prezent* și *viitor*" (p. 202—203).

Această cercetare efectuată de Adela Becleanu-Iancu asupra valorilor culturii poporului român se remarcă nu numai prin *originalitatea soluției* alese pentru delimitarea caracteristicilor spiritualității românești, dar și prin *problemele pe care le ridică* în legătură cu metodologia cercetărilor de acest gen.

Cîteva dintre aceste probleme ar fi:

(1) Cum se poate corela ansamblul de aspecte relevate cu cele obținute prin metodele altor discipline (studiul culturii prin metoda categoriilor universale ale culturii, prin cea a studiului orientărilor de valoare — al valorilor premise — ale unei comunități, spre exemplu)? Aprofundarea acestei probleme și formularea unor strategii în acest sens vor fi în măsură să permită *studiul interdisciplinar al spiritualității românești* și vor oferi posibilitatea unor verificări suplimentare a tezelor susținute.

(2) În ce măsură este subiectivă, pe de o parte, delimitarea valorilor urmărite de-a lungul creației culturale a poporului nostru, iar pe de altă parte, selectarea contribuțiilor creatorilor de cultură care au fost aduse ca argumente în susținerea valorilor astfel determinate? Răspunsul la această întrebare trebuie să conducă la *determinarea gradului de obiectivitate* al unei astfel de investigații culturologice.

(3) Cum se poate justifica „voita orientare spre valorile pozitive", avînd în vedere că însăși formularea utilizată implică existența și a unei alte categorii de valori? Luarea în considerare a acestei probleme ar avea menirea să *diminueze ponderea subiectivității* concluziilor acestor cercetări și ar permite construirea unei *imagini mai bogate și mai veridice* asupra a ceea ce constituie spiritualitatea noastră națională.

(4) O altă problemă ar fi aceea a unei cît mai *riguroase determinări a conținutului valorilor* analizate, dată fiind bogăția conținutului lor, complexitatea și dificultatea cunoașterii axiologice. În lucrare, problema *sistemului de valori* este insistent formulată; acest gen de studii presupune însă o riguroasă delimitare a

conceptelor, prin indicarea modului în care au fost determinate valorile formulate, procedîndu-se astfel încît să nu rămînă valori necuprinse în sistem, precum şi prin evidenţierea a ceea ce constituie temeiul sistemicităţii valorilor.

Şi domeniului valorilor îi este aplicabilă distincţia dintre contextul genezei şi cel al întemeierii şi o direcţie posibilă de adîncire a analizei valorilor, chiar din perspectiva culturologică, ar constitui-o corelarea sistemului de valori cu sistemul acţiunilor sociale, ceea ce ar permite găsirea unor criterii obiective de clasificare a valorilor.

(5) În fine, lucrarea ridică şi o altă problemă, extrem de importantă în atingerea scopului oricărei investigaţii a spiritualităţii româneşti, ritmurile accelerate de transformare a societăţii duc la o situaţie în care unele dintre aceste valori se constituie în forma *dezirabilului*, a ceea ce ar fi de preferat să fie realizat în practică. În faţa unor fenomene de disfuncţionalitate, la diferite niveluri ale acţiunii sociale, valorile se afirmă ca o forţă a dezvoltării sociale, a mersului înainte al societăţii. Adesea trebuie să se revină la ele, adesea ele trebuie reconstruite în noile condiţii. Aş menţiona, spre exemplificare, excesele tehnologice şi problemele ecologice, ca elemente ale cadrului complex în care este necesar să fie abordat, în momentul de faţă, sentimentul naturii.

Merită o evidenţiere aparte felul în care autoarea a reuşit să surprindă acţiunea valorilor în condiţiile noii societăţi, procesul de transformare a tuturor compartimentelor vieţii sociale fiind oglindit în modificarea conţinutului sistemului de valori al comunităţii noastre, în împletirea valorilor tradiţionale şi a valorilor emergente. În socialism se *păstrează* ceea ce este definitoriu pentru spiritualitatea românească, dar are loc şi o îmbogăţire a valorilor, o puternică afirmare a acestora.

Un alt merit al autoarei este acela de a fi reuşit să aleagă dintre contribuţiile istorice şi contemporane în problema cercetată pe cele mai relevante, găsind resursele unei delimitări critice şi fără a părăsi firul conducător al analizei, ceea ce, avînd în vedere bogatul material parcurs (bibliografia cuprinde 239 titluri), reprezintă o performanţă.

Prin concluziile obţinute din perspectiva culturologică pentru care a optat, prin deschiderile operate spre celelalte discipline şi prin problemele de ordin teoretico-metodologic pe care le ridică cercetătorilor preocupaţi de acelaşi univers tematic, cartea se constituie ca o contribuţie la clarificarea unuia dintre complexele aspecte ale culturii noastre spirituale.

CULTUROLOGIA ÎN IMPAS

DE

OCTAV IONESCU

Cunoscută cititorilor îndeosebi prin preocupările sale în direcţia promovării *culturologiei*, ca disciplină teoretică de largă respiraţie, avînd ca obiect investigarea culturii şi civilizaţiei considerate domenii distincte ale realităţii umane şi sociale, Adela Becleanu-Iancu ne propune, prin intermediul Editurii politice, o nouă carte: *Spiritualitatea românească. Permanenţă, devenire*. Obiectul de studiu, privit din aceeaşi perspectivă apropiată autoarei — cea culturologică —, îl constituie, aşadar, „profilul spiritual prin care poporul român se identifică într-un mod original între popoarele lumii...” (p. 7).

Cele cîteva declaraţii de principii din primele pagini au în mod evident un caracter *istorist, dialectic;* autoarea porneşte, cu totală îndreptăţire, de la convingerea că spiritualitatea noastră naţională s-a format şi s-a dezvoltat în împrejurări istorice concrete, în contextul mai multor formaţiuni social-economice, în diferite forme de organizare politică, socială, juridică, într-un anumit climat de obiceiuri-„fecundă *îngemănare a tradiţiei cu actualitatea*”, pentru a se afirma ca *entitate culturală* în patrimoniul creaţiei universale (p. 9, 10, 11).

O asemenea deschidere spre o problematică atît de complexă anunţa analize de mare interes cu privire la *specificul* spiritualităţii româneşti, la procesul *devenirii* sale istorice, la raporturile cu „fondul universal de valori general-umane”, la descifrarea *structurii* („modurile de conjugare şi intensitatea unor trăsături... gradul de dezvoltare şi de afirmare a acestora”, p. 8), care conferă specific profilului nostru spiritual. Toate acestea rămîn însă simple declaraţii de posibile bune intenţii. Opţiunile autoarei sînt cu totul altele.

După ce menționează posibilitatea unei „investigații științitice în terenul antropologiei culturale", care „ar oferi *o riguroasă tablă de valori*, la capătul unor cercetări concrete" (p. 13) — dar *statică*, adică așa cum se înfățișează ea *astăzi, acum*, la diferite eșantioane de populație — autoarea se pronunță pentru o „investigație culturologică".

Acest „unghi de vedere culturologic" Adela Becleanu-Iancu îl consideră „suficient de cuprinzător pentru o largă, dar și sintetică investigare a fenomenului cultural românesc" și, totodată, capabil să surprindă *„procesul dialectic al permanenței și devenirii"* ideilor-forță proprii spiritualității noastre profunde.

Ce implică însă, în practica acestei lucrări, acest „unghi de vedere culturologic" și care sînt rezultatele cercetării astfel conduse? Autoarea *promite* o *„exegeză* a istoriei spirituale românești", o „tentativă *imagologică*" (respectiv, de studiere a imaginilor pe care un popor și le face despre sine și despre alte popoare), dar realizează altceva: de fapt, o trecere în revistă, o inventariere aproximativă — cu toate inerentele dificultăți — a unui imens material documentar (întreaga noastră cultură spirituală, „indiferent de forma și nivelul la care s-a manifestat și se manifestă — populară sau cultă, literară sau științifică, filosofică sau artistică, folosind limbajul oral, scris, figurativ sau sonor" p. 8), parcurgerea „unei imense rostiri cu privire la spiritualitatea românească", (p. 15), totul vizînd *extragerea* principalelor referiri, comentarii, observații cu privire la valorile perene ale sufletului românesc.

Ceea ce rezultă nemulțumește cititorul. Autoarea *consemnează, reține* și *transcrie* din lecturi foarte variate și diverse o sumedenie de aprecieri, uneori interesante în sine, dar de cele mai multe ori doar enunțate foarte pe scurt și înșirate în fraze lungi, par declarative, se mențin în afara oricărei analize sau adînciri. Enunțuri la nivelul banalului sînt grupate în înșiruiri în fața cărora lectura se poticnește. Iată un exemplu din multe altele: „Astfel Cantemir... relevă atributul rațional al filozofiei bazate pe datele furnizate de simțuri...", iar Bălcescu afirma evoluția istorică în sensul progresului ca o trecere de la inferior la superior. Vasile Conta, primul nostru filozof creator al unui sistem de gîndire original, și-a întemeiat materialismul determinist (fatalist) pe cuceririle științifice din timpul său, iar Titu Maiorescu a luptat pentru rigoarea gîndirii și exprimării. Chiar Rădulescu-Motru, deși a adoptat unele tendințe mistice, a rămas în esență un raționalist. Pleiada gînditorilor interbelici — P. P. Negulescu, P. Andrei, D. Gusti, D. D. Roșca, D. Bădărău, M. Florian, T. Vianu, E. Sperantia, M. Djuvara ș. a. — au ținut (sic!) un front comun împotriva «modei» iraționaliste, retrograde, mistice și șovine" (p. 132—133) etc. etc. —, prin care se argumentează marea prețuire acordată rațiunii, înțelepciunii și cumpătării de iluștrii reprezentanți ai culturii noastre.

În cazul referiririlor la creația literar-artistică, informațiile și argumentele sînt mai mult la nivelul înșiruirii unor titluri: „Sonetele lui Victor Eftimiu din ciclul *Cronici*, volumul *Aur* al lui Alexandru Andrițoiu, poeziile *Patria* de Nichita Stănescu, *Istorie* de Ana Blandiana, sau *Laudă României socialiste* de Constanța Buzea, *Istoria unei secunde* de Adrian Păunescu sînt pătrunse de acorduri solemne..." (p. 99); alteori comentariul recurge la fraze lipsite de conținut, care nu au nimic comun cu vreo analiză literară: cum sînt cele care îl vizează pe Ioan Alexandru, despre care autoarea scrie: „Sentimentul patriotic capătă expresia solemnă a imnului... ca în *Imnele Transilvaniei*, unde «Imnul lui Avram Iancu» se înlănțuie cu «Imnul lui Bogdan Voievodul» «ctitorul Moldovei luminat»), «Imnul strămbunilor» înseamnă și «Imnul lui Mihai Viteazul» și «Imnul lui Alexandru cel Bun» și «Imnul lui Mircea cel Bătrîn» și «Imnul lui Neagoe Basarab» și «Imnul lui Nicolae Bălcescu»" (p. 99), sau de tipul: „Pentru Beniuc ea (patria — *n. ns.*) este deopotrivă natura îndrăgită și «lupta de milenii» ca în poezia *Patria*... În antologicul poem *Țara*, Zaharia Stancu apare ca o conștiință reprezentativă, funciar patriotică" (p. 98) etc. etc.;

Exemplele, variații pe aceeași temă, pot fi multiplicate pe mai multe zeci de pagini. Travaliul depus de Adela Becleanu-Iancu a fost, indubitabil, imens. A răsfoi sute și sute de lucrări, unele citate la sfîrșitul cărții, altele nu, a fișat, cu sau fără ghilimele, mii și mii de pagini, pe care s-a străduit să le introducă, apoi, între coperțile acestei cărți, în care a năzuit să realizeze o *sinteză* vastă a unei probleme de care cei mai străluciți gînditori și teoreticieni s-au apropiat cu sfială, depășind rar mijloacele eseului.

Culturologia nu ni se pare a fi fost de astă dată un bun sfătuitor, cel puțin în postura în care apare ea aici. Dacă autoarea și-ar fi propus, tot din unghiul culturologic, să alcătuiască o *antologie de texte selectate* din marii noștri oameni de cultură, în care să fie surprinse opțiunile lor, pe parcursul cîtorva secole, în privința spiritualității noastre românești — ar fi rezultat, cred, o lucrare de larg interes. În varianta care ne-a fost oferită, lucrarea nu este, însă nici antologie, nici exegeză de text, nici compendiu de *idei* pe această temă, ci un cumul de referiri telegrafice superficiale, copleșite de truisme.

Capitole distincte grupează tot ce autoarea a considerat că merită a fi reținut în legătură cu conștiința istorică, sentimentul patriotic, respectul pentru alte popoare, dreptate, libertate, independență, suveranitate, demnitate, dîrzenie, eroism, vitejie înțeleaptă ș. a. m. d. toate în ipostaza de *valori pozitive*. Or, neglijarea declarată (p. 13) a oricărei incursiuni analitice în investigarea rolului și locului atribuit de unii gînditori și altor valori în dinamica formării și dezvoltării spiritualității noastre, îngustează tabloul de ansamblu, limitează obiectivitatea cercetării întreprinse. De asemenea, absența oricăror analize care să surprindă modul în care se structurează toate aceste valori în sistemul spiritualității românești, face ca angajamentele autoarei în această direcție să rămînă fără acoperire reală. Comentînd *Valorile perene ale spiritualității românești*, Adela Becleanu-Iancu, pledează, cu justificare, pentru necesitatea evidențierii, la capătul analizei, a *sistemului unitar* în care se constituie, se interesectează și se intercondiționează reciproc diferitele valori. „Viziunea sistemică asupra valorilor spiritualității românești — declară programatic autoarea — ne ferește de exclusivismul imagologic... după cum ne ferește și de alt exclusivism, cel care dizolvă naționalul în universal" (p. 79). Dar toate rămîn în sfera declarațiilor. În paginile cărții acest „sistem unitar" nu ni se dezvăluie. El rămîne un deziderat, și nimic mai mult. Valorile din care trebuia constituit rămîn răzlețe. Or, din înșirarea comentată, dar nu corelată, a diferitelor valori nu se instituie nici *specificul* spiritualității românești, care nu poate fi redus la o înșeriere de valori fie ele oricît de pozitive. Însuși obiectivul central al cărții se ratează în felul acesta. O documentare de mari proporții se vede redusă la o sumă necorelată de consemnări.

O stăpînire insuficientă a lecturilor și conspectelor nenumărate face ca, pe alocuri, observații și comentarii aparținînd unor gînditori și teoreticieni de mai largă sau mai restrînsă audiență să apară ca, sau să devină, probabil din neatenție, gînduri proprii ale autoarei. Deși cartea e plină, prea plină încă de ghilimele și trimiteri la alte scrieri și la alți autori, ar fi fost binevenite și chiar strict necesare încă alte ghilimele și trimiteri pentru deplina rigoare a fiecărui rînd scris.

Vom prezenta trei exemple, fiecare ilustrînd altă modalitate de lucru, suficiente însă pentru relevarea slăbiciunilor de acest gen ale cărții.

a) La p. 31, de pildă, a cărții sale, Adela Becleanu-Iancu citează cartea lui Alexandru Tănase, *Lucian Blaga — filosoful poet, poetul filosof*, și indică pagina 273 ca sursă a unui citat de un rînd. De fapt, acel rînd este de pe pagina 279, dar nu această eroare dactilo sau tipografică deranjează. Ci faptul că întregul aliniat, începînd cu 13 rînduri mai sus este transcris direct sau indirect, după cartea lui Al. Tănase, de pe o pagină mult anterioară (p. 259), fără nici un fel de ghilimele sau referiri la sursă:

— „... la care aflăm *o constantă prețuire a poporului* de care s-a simțit legat cu toată ființa sa, *a geniului său creator și a celor mai de seamă valori produse în spațiul cultural* românesc" (Adela Becleanu-Iancu, p. 31).

— „... atitudinea de *constantă prețuire a poporului* român, *a geniului său creator și a celor mai de seamă valori produse în spațiul cultural* carpato-dunărean" (Al. Tănase, p. 259).

b) La p. 134, autoarea preia, fără ghilimele și trimiteri, o *idee fundamentală* pentru lucrarea sa, dintr-un eseu binecunoscut al lui Athanase Joja, *Profilul spiritual al poporului român*, scris în 1965 și publicat pentru prima dată în volum în *Logos și ethos* (1967). Adela Becleanu-Iancu se referă de cîteva ori în cartea sa la acest eseu, citînd cîteva fragmente sau rînduri, dar nu face același lucru cînd retranscrie pe cont propriu un fragment de bază din textul lui Ath. Joja, amestecînd frazele însușite. Le redăm, ca atare, subliniind împrumuturile:

— „*Cvasiinexistența misticismului în cugetarea românească dovedește caracterul rațional-list* al spiritualității românești... *Gîndirea cultă, ca și cea folclorică românească* cea mai reprezentativă, se caracterizează în principal prin *absența misticismului*, căci *nici cronicarii, nici poeții și artiștii noștri de frunte, nici marii noștri domnitori, nici* majoritatea zdrobitoare a *filozofilor* sau a oamenilor noștri de știință *n-au fost mistici, ci raționaliști în sensul larg al cuvîntului*. Manifestările de misticism identificabile în filozofia românească a secolului 20 sînt un «articol de import»..." (Adela Becleanu-Iancu, p. 134).

— „*Gîndirea cultă ca și cea folclorică românească* dovedesc în general *neaderarea românului la misticism. Nici marii noștri domnitori* — Mircea cel Bătrîn, Ștefan cel Mare, Mihai Viteazu —, *nici cronicarii* noștri, *nici poeții, scriitorii și artiștii noștri de frunte*, nici filozofii noștri *n-au fost mistici, ci raționaliști (în sensul larg al cuvîntului). În filozofia românească, manifestările de misticism* n-au apărut decît după primul război mondial, paralel cu apariția mișcărilor fasciste. Ele *sînt un articol de import. Cvasiinexistența misticismului în cugetarea românească dovedește caracterul* apolinic și raționalist al mentalității românești" (Athanase Joja, p. 286).

c) O a treia modalitate decelată este aceea a utilizării *directe* a unor surse care rămîn nemenționate în carte; ele nu apar nici în text

și nici în lista bibliografică de la finele volumului. Aceasta este cazul articolului *Recitindu-l pe Cantemir*, publicat în ,,Revista de filozofie" nr. 11/1973, și ,,conspectat" parțial de Adela Becleanu-Iancu:

— ,,... iar în *Divanul* există o netă *afirmare a autonomiei și superiorității spirituale a omului cultivat, înțelept (,,întreg")*, nerobit ,,poftelor trupului" (Adela Becleanu-Iancu, p. 170).

— ,,Lucrarea tînărului Cantemir... are ca temă și intenție fundamentală *afirmarea autonomiei și superiorității spirituale a Înțeleptului, a «omului întreg» și înțelept*, în raport cu Lumea" (,,Revista de filozofie", p. 1259).

— ,,... căci *adevărata «virtute» a omului se verifică nu prin fuga de lume sau prin adaptarea pasivă* la ea, *ci prin confruntare și înfruntare curajoasă a acestui «foc curățitoriu»*" (Adela Becleanu-Iancu, p. 170),

— ,,*Adevărata «virtute»* (tărie) și «virtute» (bunătate) *a omului* se dezvăluie și *se verifică nu prin fuga de lume, nici prin adaptarea pasivă*, epicureică la «frumusețea» și «avantajele» ei, *ci prin confruntarea și înfruntarea* înțeleaptă, dar și *vitejească, cu acest «foc curățitoriu»*" (,,Revista de filozofie", p. 1259).

În mod cert, autoarea și ,,unghiul de vedere culturologic" au rămas datori cititorilor. Problematica spiritualității românești așteaptă noi abordări, pe măsura însemnătății, complexității și dificultății ei reale.

Revue de Métaphysique et de Morale

(Franța)

Nr. 1/1981

Din sumar: G.-G. GRANGER, Filozofie și matematici leibniziene; J. RUIZ, Spinoza: raportul său cu materialismul; P. LIVET, Timp de muncă, act reflexiv, forță productivă, A. GRON, Fenomenologie, hermeneutică și istoricitate; J. GRANIER, Statutul filozofiei după Nietzsche și Freud; H. BARREAU, Metafizica lui M. Bunge.

Nr. 2/1981

Din sumar: A. PHILONENKO, Libertate și rea-credință la Sartre; H. PARRET, Întrebarea și demersul: către o teorie antropologică a actului de a pune o întrebare; I. SHUSSLER, Percepția științifică și cea estetică; C. CHIESA, ,,Modiștii" și bazele gramaticii; K. HARTMANN, Gîndirea analitică contra gîndirii categoriale; K. HARTMANN, Problema realității; J. COLETTE, Filozofia fără metafizică?

Nous

(S.U.A.)

Nr. 3/1980

Din sumar : ADOLF GRÜNBAUM, Responsabilităţile epistemologice ale aprecierii clinice a teoriei psihanalitice ; S. RACHMAN, Validarea clinică a teoriei psihanalitice ; M. EAGLE, Interpretări psihanalitice : veridicitate şi eficacitate terapeutică ; BENJAMIN B. RUBINSTEIN, Despre teoria psihanalitică a motivaţiei greşite şi problema confirmărilor sale ; EDWARD ERWIN, Soliditatea evidenţei în psihanaliză.

Nr. 4/1980

Din sumar : FRANCIS W. DAUER, Justificarea coerentă şi certitudinile evaluative justificate ; PETER UNGER, Scepticism şi nihilism ; ERNEST SOSA, Fundamentele fundaţionalismului ; WILLIAM P. ALSTON, Cîteva observaţii asupra epistemologiei lui Chisholm ; ROBERT HAMBOURGER, Credinţa în miracole şi *Eseul* lui Hume ; THOMAS PAXON, Epistemologia fundată pe teorie deciziei ; MARTIN DAVIES, Notă despre cuantificarea substituţională.

Nr. 1/1981

Din sumar : PANAIOT BUTCHVAROV, Ontologia analizei filozofice ; ALAN GEWIERTH, Viitorul eticii : forţa morală a raţiunii ; R. B. BRANDT, Viitorul eticii ; ALVIN POANTINGA, Credinţa în Dumnezeu are o bază serioasă ?

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

[continuare de pe contrapagina copertei]

EDITURA UNIVERS

AL. HUSAR, **Ars longa**, 1980, 336 p., 12,50 lei.
SIGMUND FREUD, **Scrieri despre literatură și artă.** Traducere și note de Vasile Zamfirescu, 1980, 345 p., 13,50 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

ALEXANDRU BOBOC, **Filosofia contemporană. Orientări și tendințe în filosofia nemarxistă, din sec. XX**, 1980, 230 p., 9,60 lei.
* * * **Educația materialist-științifică și umanist-revoluționară. Prelegeri, culegere de texte**, 1980, 396 p., 9,75 lei.
ANETA SPORNIC, **Problematica noului mecanism economic în țară noastră în etapa actuală, 1981, 105 p., 3,50 lei.**

EDITURA MINERVA

LUCIAN BLAGA, **Opere**, vol. 7 (Eseuri), 1980, 411 p., 17,50 lei.
ION LOTREANU, **Introducere în opera lui Mircea Eliade**, 1980, 240 p., 6,25 lei.

EDITURA EMINESCU

ION MIHAIL POPESCU, **O perspectivă românească asupra teoriei culturii și valorilor (Bazele teoriei culturii și valorilor în sistemul lui Lucian Blaga)**, 1980, 328 p., 11,50 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

CONSTANTIN NOICA, **Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel**, 1980, 253 p., 7,50 lei.

EDITURA KRITERION

IOZSEF SPIELMANN, **Restituiri istorico-medicale. Studii de istoria științei și culturii.** 1980, 485 p., 17 lei.

EDITURA MERIDIANE

ION IANOȘI, **Hegel și arta**, 1980, 298 p., 13 lei.

EDITURA ALBATROS

SIMION DORU OGODESCU, **Persoană și lume**, 1981, 240 p., 6,50 lei.
CĂLINA MARE, **Introducere în ontologia generală**, 1980, 328 p., 10 lei.
PETRU PÂNZARU, **Condiția umană din perspectiva vieții cotidiene**, 1981, 304 p., 8,75 lei.

EDITURA MILITARĂ

SIMION ASANDEI, **Ateism și religie**, 1980, 272 p., 8 lei.

EDITURA DACIA

ADRIAN MARINO, **Hermeneutica lui Mircea Eliade**, 1980, 478 p., 25 lei.
GEORGE MARICA, **Studii de istoria și sociologia culturii române ardelene din sec. XIX**, vol. III, 1980, 256 p., 13,50 lei.
ANDREI MARGA, **Herbert Marcuse**, 1980, 289, p., 7,50 lei.
VASILE FRĂTEANU, **Critica gîndirii mitice**, 1980, 352 p., 15 lei.

EDITURA JUNIMEA

TRAIAN GÂNJU, **Discurs despre morală**, 1981, 229 p., 8,25 lei.
TUDOR GHIDEANU, **Conștiința filosofică de la Husserl la Theilhard de Chardin**, 1981, 253 p., 8,75 lei.

EDITURA SCRISUL ROMÂNESC

TITU MAIORESCU, **Prelegeri de filosofie. Ediție îngrijită, comentarii și note de Grigore Traian Pop, Alex. Surdu**, 1980, 329 p., 16,50 lei.

EDITURA FACLA

CORNEL HARANGUȘ, **Intuiție și cunoaștere**, 1980, 191 p., 5,50 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

* * * **Momente ale genezei și evoluției filozofiei științei.** Coordonatori: **Cornel Damian, Ilie Pârvu,** 1981, 218 p., 13 lei.

* * * **Determinarea și motivarea acțiunii sociale.** Coordonatori: Cornel **Popa, Ion Moraru,** 1981, 348 p., 15,50 lei.

* * * **Istoria filozofiei românești,** vol. II. Coordonatori: Dumitru Ghișe, Nicolae Gogoneață, 1980, 778 p., 43 lei.

ANGELA BUSUIOC-BOTEZ, **Dialectica creșterii științei (O abordare epistemologică),** 1980, 228 p., 11,50 lei.

* * * **Dezvoltarea umană a întreprinderii.** Coordonator: Cătălin Zamfir, **1980, 330 p., 14 lei.**

EMIL MIHULEAC, **Trăsături și principii ale conducerii în Republica Socialistă România,** 1981, 251 p., 16,50 lei.

EDITURA POLITICĂ

ION TUDOSESCU, **Evoluție și dialog în filozofia contemporană,** 1980, 108 p., 4 lei.

ION TUDOSESCU, **Acțiunea umană și dialectica vieții sociale,** 1980, 271 p., 12 lei.

ADELA BECLEANU—IANCU, **Spiritualitatea românească,** 1980, 215 p., 8 lei.

RADU FLORIAN, **Procese sociale contemporane,** 1980, 320 p., 10 lei.

GHEORGHE AȘTEFANEI, **Problematica alienării și dezalienării,** 1980, 188 p., 5 lei.

LIUBOMIRA MIROȘ, **Raportul dintre individ și societate, realizarea libertății în condițiile socialismului,** 1980, 60 p., 2,50 lei.

ION C. POPESCU, **Schiță pentru o metafilosofie marxistă,** 1980, 108 p., 4 lei.

CONSTANTIN RĂDUCU, **Căi și modalități folosite în educația materialist-științifică a maselor,** 1980, 160 p., 6 lei.

VIRGIL STANCOVICI, **Filosofia integrării,** 1980, 350 p., 14 lei.

GIUSEPPE PRESTIPINO, **Natură și societate (pentru o nouă lectură a lui Engels),** 1980, 385 p., 15 lei.

* * * **Dialectica și socialismul,** Academia „Ștefan Gheorghiu", 1980, 196 p., 8 lei.

* * * **Interdisciplinaritatea în știința contemporană,** 1980, 406 p., 12 lei.

* * * **Contradicțiile sociale în socialism.** Coordonatori: I. Tudosescu, Aculin Cazacu, 1980, 327 p., 11 lei.

* * * **Conducerea științifică a societății.** Coordonatori: Sergiu Tamaș, Ion Mitran. Academia „Ștefan Gheorghiu", 1980, 314 p., 13 lei.

DAN OPRESCU, **Timpul liber și înstrăinarea umană,** 1981, 114 p., 4 lei

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

C. I. GULIAN, **Hegel,** 1981, 391 p., 14,50 lei.

ILIE PÂRVU, **Teoria științifică,** 1981, 275 p., 9 lei.

DIMITRIE GUSTI, **Studii critice,** 1980, 390 p., 20 lei.

CONSTANTIN VLAD, **Creștere și valori,** 1980, 183 p., 6,25 lei.

PETRU BERAR, **Umanism și ateism. Studii,** 1980, 263 p., 8 lei.

GHEORGHE ENESCU, **Fundamentele logice ale gîndirii,** 1980, 319 p., 10,50 lei.

GHEORGHE VLĂDUȚESCU, **Introducere în istoria filosofiei Orientului antic,** 1980, 266 p., 9,50 lei.

ION BANU, **Filosofia elenismului ca etică,** 1980, 246 p., 5,75 lei.

PETRU IOAN, **Axiomatica. Studiu morfologic,** 1980, 196 p., 6,25 lei.

TEODOR DIMA, **Explicație și înțelegere,** vol. I, 1980, 220 p., 7 lei.

HENRI H. STAHL, **Teorii și ipoteze privind sociologia orînduirii tributale,** 1980, 194 p., 6,25 lei.

ION MORARU, **Un model epistemologic-psihologic al creativității tehnice,** 1980, 195 p., 5,50 lei.

EUGEN NĂSTĂȘEL, IOANA URSU, **Argumentul sau despre cuvîntul bine gîndit,** 1980, 280 p., 12,50 lei.

DUMITRU LEPĂDATU, **Teorii despre înstrăinarea umană,** 1980, 304 p., 9,75 lei.

[continuare pe contrapagină]

REV. FILOZ., XXVIII, 5, P. 503—634, BUCUREȘTI, 1981

I.P.I. c. 1483

43 503

Lei 20.

I 8055

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

- SOCIALISMUL ŞI DIMENSIUNEA ETICO-ESTETICĂ A RELAŢIILOR INTERUMANE
  VASILE MORAR
- O DIRECŢIE NOUĂ ÎN FILOZOFIA ŞTIINŢEI: CONCEPŢIA STRUCTURALISTĂ ASUPRA TEORIILOR
  ILIE PÂRVU
- FENOMENOLOGIA ASTĂZI. PROBLEME, ORIENTĂRI, PERSPECTIVE
  ALEXANDRU BOBOC
- „CONTEMPORANUL" SAU SETEA DE ADEVĂR
  DAMIAN HUREZEANU
- *NÓMO* ŞI *ETEĒ* LA DEMOCRIT
  ION BANU

6

NOIEMBRIE – DECEMBRIE

TOMUL XXVIII—1931

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.
Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă, P.O.Box 136—137, Telex 11226 — București, România, str. 13 Decembrie, nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București. Telefon: 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication « Revista de filozofie » paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressé à ILEXIM — Département Export-Import Presse, P. O. Box 136—137, télex: 11226 — rue 13 Décembre n° 3, Bucarest, Roumanie.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXVIII Nr. 6 1981

ULU 2014
IAN 2022

SUMAR

- VASILE MORAR, Socialismul şi dimensiunea etico-estetică a relaţiilor interumane 639
- VALTER ROMAN, Strategia rezolvării problemelor globale ale dezvoltării sociale contemporane 645
- CĂTĂLIN ZAMFIR, Dinamica modului de viaţă al principalelor categorii socioprofesionale în ţara noastră 654

CRONICA IDEILOR

- ILIE PÂRVU, O direcţie nouă în filozofia ştiinţei: concepţia structuralistă asupra teoriilor 671
- D. STOIANOVICI, Un studiu metodologic din perspectiva filozofiei analitice . . 678
- ALEXANDRU BOBOC, Fenomenologia astăzi. Probleme, orientări, perspective . 681

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- DAMIAN HUREZEANU, „Contemporanul" sau setea de adevăr 689
- ION BIRIŞ, Totalitatea concret-istorică în concepţia lui Marx — perspective ale întemeierii critice 693
- MIHAI MILCA, Ambiţiile şi iluziile marxologiei 698
- ION BANU, *Nómo* şi *eteē* la Democrit 704

OPINII DESPRE CĂRŢI

- PETRU IOAN, Orizonturile logicului 713
- VICTOR SĂHLEANU, Între explicarea înţelegerii şi înţelegerea explicaţiei . . . 718
- D. N. ZAHARIA, Dimensiunile explicaţiei ştiinţifice 722

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Mărturii şi evocări privind istoria P.C.R. *(Sorin M. Rădulescu);* Importanţa unei introduceri româneşti în filozofia medievală *(Ion Roşca);* Personalitatea artei de amatori *(Ion Goian);* Omul contemporan şi cotidianitatea *(M. Mihai)* . . 725

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

- Dezbateri *(D. Matei, Angela Busuioc);* Scurte note şi informări *(D.O.)* 733

NECROLOG: Ştefan Papaghiuc 737

INDEX TEMATIC ŞI ALFABETIC (tomul XXVIII, numerele 1—6, 1981) 739

Rev. filoz., **XXVIII**, *6*, p. 635—744, Bucureşti, 1981.

32775.

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXVIII **№ 6** **1981 г.**

СОДЕРЖАНИЕ

• ВАСИЛЕ МОРАР, Социализм и этико-эстетическое начало человеческих взаимоотношений 639
• ВАЛЬТЕР РОМАН, Стратегия разрешения глобальных проблем современного социального развития 645
• КЭТЭЛИН ЗАМФИР, Динамика образа жизни основных социо-профессиональных категорий в нашей стране 654

ХРОНИКА ИДЕЙ

• ИЛИЕ ПЫРВУ, Новая дирекция философии науки: структуралистская концепция теорий 671
• Д. СТОЯНОВИЧ, Методологическое исследование в перспективе аналитической философии 678
• АЛЕКСАНДРУ БОБОК, Актуальная феноменология. Проблемы, направления, перспективы 681

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

• ДАМИАН ХУРЕЗЯНУ, «Контемпоранул» или стремление к истине 689
• ИОН БИРИШ, Конкретно-историческая совокупность в концепции Маркса—перспективы критического основания 693
• МИХАЙ МИЛКА, Амбиции и иллюзии марксиологии 698
• ИОН БАНУ, *Nómo* и *etеē* у Демокрита 704

МНЕНИЯ О КНИГАХ

• ПЕТРУ ИОАН, Горизонты логичного начала 713
• ВИКТОР СЭХЛЯНУ, Между объяснением понимания и пониманием объяснения 718

Д. Н. ЗАХАРИЯ, Масштабы научного объяснення 722

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

• Воспоминания и свидетельства об истории РКП *(Сорин М. Рэдулеску)*; Важность румынского введения в средневековую философию *(Ион Рошка)*; Личность любительского искусства *(Ион Гоян)*; Современый человек и повседневность *(М. Михай)* 725

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

• Обсуждения (*Д. Матей, Анджела Бусуйок*); Краткие заметки и информации *(Д. О.)* 733

НЕКРОЛОГ: Штефан Папагиук 737

АЛФАВИТНЫЙ И ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ (Том XXVIII, №№ 1—6, 1981 г.) 739

Rev. filoz., **XXVIII**, *6*, p. 635—744, Bucureşti, 1981.

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXVIII Nº 6 1981

SOMMAIRE

- VASILE MORAR, Le socialisme et la dimension éthique-esthétique des relations interhumaines 639
- VALTER ROMAN, La stratégie pour résoudre les problèmes globaux du développement social contemporain 645
- CĂTĂLIN ZAMFIR, La dynamique du mode de vie des principales catégories socio-professionnelles dans notre pays 654

LA CHRONIQUE DES IDÉES

- ILIE PÂRVU, Une direction nouvelle dans la philosophie de la science: la conception structuraliste des théories 671
- D. STOIANOVICI, Une étude méthodologique dans la perspective de la philosophie analytique 678
- ALEXANDRU BOBOC, La phénoménologie aujourd'hui. Problèmes, orientations, perspectives 681

NOTES PHILOSOPHIQUES

- DAMIAN HUREZEANU, La revue « Contemporanul » ou la soif de vérité . . . 689
- ION BIRIŞ, La totalité concrète-historique dans la conception de Marx — perspectives du fondement critique 693
- MIHAI MILCA, Les ambitions et les illusions de la marxologie 698
- ION BANU, *Nómo* et *eteē* chez Démocrit 704

OPINIONS SUR LES LIVRES

- PETRU IOAN, Les horizons du logique 713
- VICTOR SĂHLEANU, Entre l'explication de la compréhension et la compréhension de l'explication 718
- D. N. ZAHARIA, Les dimensions de l'explication scientifique 722

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- Témoignages et évocations concernant l'histoire du Parti Communiste Roumain *(Sorin M. Rădulescu)*; Importance d'une introduction roumaine á la philosophie médiévale *(Ion Roşca)*; La personnalité de l'art d'amateurs *(Ion Goian)*; L'homme contemporain et le quotidien *(M. Mihai)* 725

LA VIE SCIENTIFIQUE

- Débats *(D. Matei, Angela Busuioc)*; Courtes notes et informations *(D.O.)* . . . 733

NECROLOGUE: Ştefan Papaghiuc 737

INDEX THÉMATIQUE ET ALPHABÉTIQUE (vol. XXVIII, les numéros 1—6, 1981) 739

Rev. philos., **XXVIII**, *6*, p. 635—744, Bucarest, 1981.

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXVIII No 4 1981

SOMMAIRE

• VASILE MORARU. La rationalité et la dimension éthique des relations interhumaines 469

• VALERIU TOMAS. La stratégie pour résoudre les problèmes, élément de stratégie générale sociale-économique 645

• GÂVRILIN ZAMFIR. La dynamique du niveau de vie des principales catégories sociales 654

LA CONSCIENCE DES IDÉES

• JEAN PETRU. Une démarche nouvelle dans la philosophie de la science et la théorie de l'histoire 671

• D. ȚEPOSU-VOICU. Une étude méthodologique sur la perspective de la philosophie analytique 675

• ALEXANDRU POROS. La dynamique spirituelle. Problème, critique, perspectives 681

NOTES PHILOSOPHIQUES

• MARIAN HURDUZEU. La vérité existentielle et sa sauf de vérité 689

• IOSIF RUTIU. La beauté, comme élément qui unit la philosophie de Marx — perspective 695

• Thèse de doctorat critique 695

• MIHAI MILCA. Une analyse critique philosophique de la matérialité 695

• TONY BRATU. Notes et critiques 701

OPINIONS SUR LES LIVRES

• PETRU IOAN. Les horizons de l'esprit 713

• VICTOR ȘALCIANU. Entre description et explication 719

• D. N. ZAHARIA. Les dimensions de l'explication scientifique 722

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

• Terminologie et orientation conceptuelle (Table du Petit Compendium Terminologique de Marie M. Beaulieu). Importance d'une introduction terminologique à la philosophie (Andrew Lyle Reeves). La personnalité de l'art d'amateurs (Jon Dewey). Expérience esthétique et créativité (M. Mikel) 729

LA VIE SCIENTIFIQUE

• Debats (D. Austin, Angela Bartley). Courtes notes et informations (T.D.) 743

NÉCROLOGIE: Stefan Țeposu 747

INDEX THÉMATIQUE ET ALPHABÉTIQUE [vol. XXVIII, les numéros 1—6/1983] 749

SOCIALISMUL ŞI DIMENSIUNEA ETICO-ESTETICĂ A RELAŢIILOR INTERUMANE

DE

VASILE MORAR

Socialismul îşi dovedeşte superioritatea nu în mod abstract, ci prin superioritatea de fapt, realizată şi în curs de realizare, a sistemului relaţiilor sociale şi umane, prin instituirea unui *alt fundament* al genezei celor mai intime raporturi şi relaţii între oameni, care fac posibilă şi necesară o morală în care emanciparea — obiectivată în forme sesizabile şi în sfera valorilor şi a sistemului normativ — devine condiţie şi concluzie totodată a autoreproducerii pe baze socialiste şi comuniste a vieţii sociale şi morale.

Totodată, putinţa obiectivă a înrădăcinării noii morale prin propriile-i instituiri teleologice care o susţin este dependentă cauzal de modul în care funcţionează progresiv toate relaţiile sociale şi de producţie, în ultimă analiză, de efectele mediate ale organizării ştiinţifice a societăţii, de ascendenţa noii raţionalităţi care-şi impune treptat criteriul său universal — satisfacerea trebuinţelor esenţiale ale omului ca scop în sine. Astfel, sesizarea raportului de dependenţă dintre dimensiunea etică a relaţiilor *sociale* în socialism şi semnificaţia etică a relaţiilor *interindividuale* directe va fi funcţie nu numai de sensul uman al noului tip istoric de raţionalitate, ci şi de raportul acesteia cu *noua raţionalitate morală* pe care o conţine şi o produce în mod necesar societatea socialistă.

În plan real, surprinderea genezei acestei schimbări a naturii şi modului de manifestare a oamenilor în contactul nemijlocit, direct, nu se poate realiza decît pe baza şi în temeiul evidenţierii esenţei noi a relaţiilor sociale generale şi de producţie. Procesul este complicat şi densificat din chiar momentele de start ale noii orînduiri, deoarece, pe de o parte, numai schimbarea obiectivă a esenţei relaţiilor sociale şi de producţie poate oferi armătura structurală a unor relaţii interindividuale cu semnificaţie specific socialistă, iar pe de altă parte, fără existenţa în chiar fazele iniţiale, şi apoi pe tot parcursul procesului revoluţionar a unor relaţii interumane care să conţină ele însele — devansînd procesul de constituire a relaţiilor sociale generale — elemente ale noii morale, obiectivate în viaţă militantă, revoluţionară, spirit critic şi autocritic, atitudine exemplară, nu pot să fiinţeze şi să funcţioneze fără contradicţii nici relaţiile sociale generale. Există, ca atare, o *dependenţă şi interdependenţă strînsă* între aceste două sfere ale realităţii sociale şi umane. Premisa de la care plecăm este aceea a admiterii relaţiei de determinare primară a dimensiunii etice intrinseci a relaţiilor sociale asupra dimensiunii etice a relaţiilor interindividuale directe, determinare, care se conjugă simultan, în cadrul acestui proces unitar, cu influenţarea modului de funcţionare a dimensiunii etice a rela-

Rev. filoz., XXVIII, 6, p. 639–670, Bucureşti, 1981.

ţiilor sociale generale şi de cuantumul şi calitatea morală a relaţiilor interindividuale directe.

★

În societatea modernă şi contemporană, odată cu ascendenţa relaţiilor de producţie capitaliste, se produce o socializare fără precedent a raporturilor umane, ceea ce — dată fiind baza acestei societăţi —, produce, pe de o parte, o reală umanizare a unor aspecte limitate ale muncii şi vieţii de relaţie, faţă de etapele sociale precedente, iar pe de altă parte, instituie inevitabil o accentuată tensiune între structura subiectivităţii, a pornirilor individului şi raporturile sociale obiective. Mecanismele societăţii capitaliste corup şi atrofiază în imanenţa însăşi a vieţii sociale şi de relaţie a indivizilor, în proporţii imense, conţinutul şi forma de expresie a raporturilor directe dintre oameni. Structura însăşi a organizării sociale dominate de criteriile eficienţei, productivităţii, succesului, prestigiului, ca scopuri ale vieţii intramundane, îşi aliază în demersul ei practic-nivelator acele forme de relaţii sociale şi umane care *întăresc şi legitimează* fapte antinomice, incompatibile cu o fiinţare dezalienată: spiritul critic cu supunerea umilă, activismul personalităţii cu atitudinea represiv-dominatoare, afirmarea „deschisă" a intenţiilor cu strategiile de reuşită care anulează *de facto* individualitatea şi libertatea celuilalt ş.a.m.d.

Cadrul existenţial în care asemenea contradicţii fiinţează reproducîndu-se îl constituie contextul social politic global al societăţii capitalismului tîrziu. Implicaţiile sînt prezente la toate nivelurile vieţii de relaţie. Accentul pus în structura socială — nu pe om, în posibila lui deschidere emancipativă —, ci pe funcţia (plătită) îndeplinită de el, precum şi pe însuşirile, calităţile, abilităţile necesare *acestei* funcţii, apare limpede în modul în care sistemul social recompensează şi promovează numai acele calităţi care-i sînt utile, suprimînd totodată expresia talentelor şi a facultăţilor care nu-i sînt imediat utile [1]. Nu întîmplător acestei orientări predilecte spre funcţie, utilitate, mijloc, eficienţă, reuşită pragmatică, articulată la tot cortegiul de calităţi umane formate şi consolidate prin „sancţiuni premiale", i se contrapune în mişcările radicale (unele vizînd instaurarea utopică a unui „nou umanism") promovarea expresivităţii, actualizarea potenţialităţilor, ca unic demers practic pentru „salvarea" omului din imperiul constrîngător al sistemului de gratificaţii ale moralei burgheze. Polaritatea celor două direcţii indică atît criza „umanizării" burgheze (aflată simultan în ipostaza de a produce bunăstare materială şi insatisfacţie spirituală), cît şi impasul acestui tip istoric de morală, care, tinzînd să găsească substitute şi să învăluie esenţa contradictorie a propriei moralităţi, „instituţionalizează ipocrizia" (Kinningston) şi o activează şi la nivelul relaţiilor umane directe.

---

[1] Vezi Alvin Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, Equinox Books, 1970, p. 74. Autorul arată că în acest sistem, aşa cum există oameni nefolositori (şomeri) la fel există şi un „sine nefolositor" care „şomează". „Din cauza excluziunilor şi a devalorizărilor produse sinelui de un sistem orientat către utilitate, mulţi oameni dezvoltă un adînc sentiment al pierderii, pentru că sinele exclus, deşi sistematic suprimat, se manifestă, făcîndu-şi auzit protestul. Ei au sentimentul că ceva este irosit şi că acest ceva este chiar propria lor viaţă", *op. cit.*, p. 74 *(apud* Cătălin Zamfir, *Discuţii şi orientări în umanismul contemporan*, în vol. *Civilizaţia socialistă*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1979, p. 112.

În condiţiile capitalismului contemporan, înseşi sensurile din imanenţa vieţii, trăite contradictoriu, fără sprijin în viaţa socială şi-n ceilalţi, produc vidarea de sens. Opacitatea socială şi interindividuală inerentă acestei societăţi tinde să diminueze şi să izoleze înseşi efectele emancipării avansate prin excentraţie conştientă şi viaţă militantă, nedeschizînd individul, pe cît de larg posibil permite cadrul istoric dat, asupra patrimoniului social uman. Sarcina aceasta revine istoric socialismului şi comunismului cînd *întregul* „proces al vieţii sociale (...) va deveni un produs al asocierii libere a oamenilor şi se va afla sub controlul lor conştient şi planic" (Marx) cînd, între viaţa militantă, devenită obiectiv emancipatorie, şi dezvoltarea individualităţii (prin contactul cu celelalte individualităţi saturată de completitudine) nu vor fi antinomii insurmontabile, ci interdependenţe [2].

*Sudura, osmoza, compatibilizarea trebuie să se producă între întregul proces al vieţii sociale şi totalitatea însuşirilor, caracteristicilor proceselor vieţii de relaţie, prin intermediul cărora omul găseşte în semenii înşişi, în existenţa lor, întemeieri, motivări, confirmări, într-un cuvînt, sensuri pentru vieţuire şi conviețuire.*Totodată, trebuie să arătăm că substanţa (conţinutul) şi formele de expresie ale dezvoltării prin interrelaţie a individualităţii sînt *determinate-iradiate* ale totalităţii sociale, determinate concretizate, făcute vii, dinamice în fluxul vieţii de relaţie [3].

Validarea „adevărului", a „autenticităţii" vieţii interindividuale, a imaginii de sine şi despre ceilalţi, o dă, în ultimă analiză, conţinutul real al întregii vieţi sociale, politice şi organizaţionale a societăţii. Cum societatea socialistă şi comunistă avansează în istorie cu această sarcină, mereu refăcută, de-a pune omul în situaţia nouă, radicală, de a domina lucrurile şi relaţiile în *interes uman emancipat, nedestructiv*, rezultă că testarea şi autentificarea vieţii de relaţie se face prin intermediul realizării revoluţionare, conştiente, critice a acestei sarcini.

Prin urmare, istoric, tendenţial vorbind, socialismul propune şi impune această alternativă a *vieţii deschise*, viaţă caracterizată pe drept ca o „atenuare a relaţiilor de neîncredere, suspiciune, invidie şi învinuire reciprocă", ca „o micşorare a nesiguranţei şi a spaimei în faţa viitorului apropiat" care produce „un plus de linişte interioară şi încredere în mersul posibil al vieţii". Acest tip de viaţă înseamnă ieşirea din izolarea, închiderea în sine, „ostilitatea şi agresivitatea (ura) din relaţiile umane cele

---

[2] Vezi pe larg în Achim Mihu, *Sociometria*, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 219—241.

[3] Raportul interindividual este un rezultat al funcţionării întregului univers uman, iar sensul etic şi estetic derivă din această interdependenţă a individualităţilor, care face trimitere la totalitatea socială. Orice act interindividual, care presupune genul uman în substanţialitatea lui, devine încărcat valoric, prin faptul că în el se regăsesc exigenţe universale. În acest sens, Hegel nota că fiecare individualitate concretă se afirmă şi satisface prin *mijlocirea* alteia, fiind obligată astfel să treacă prin forma universalităţii. Problema este de ordin ontologic evident: în lipsa acestor relaţii interindividuale, societatea însăşi nu s-ar fi putut naşte şi n-ar fi avut resurse motrice pentru funcţionarea ulterioară. Marx şi Engels au localizat la nivel existenţial fundamental acest adevăr, arătînd că întotdeauna şi în toate împrejurările este valabil acest fapt, deoarece indivizii „nu au fost unici în sensul ca să nu aibă nevoie de relaţii reciproce, deoarece nevoile lor, adică firea lor, şi modul de a le satisface îi legau unii de alţii (relaţii între sexe, schimbul, diviziunea muncii) şi ei au trebuit să intre în relaţii reciproce" (în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, 1 58, p. 458).

mai obișnuite și generale" [4], trăsături, atitudini, caracteristici pe care societatea anterioară le-a infuzat oamenilor prin structura sa interioară.

Într-un fel, în realizarea acestei *strategii globale a dezvoltării pe baze socialiste a vieții* se configurează punctul mobil de identitate dintre etic și estetic, dintre totalitatea plină de conținut a unui univers uman format din indivizi emancipați și modul de apariție a acestei totalități a vieții pentru ansamblul sensibilității umane, între timp descătușată de ne-dezvoltarea simțurilor („superioare" și „inferioare"), a nivelului trebuințelor și aspirațiilor.

În acest înțeles general, se poate admite că *„esteticul este etica viitorului"*, înțelegînd prin aceasta că lumea ca atare (situațiile vieții reale) *este* și *apare* ca un proces deschis, armonios, și că imaginea însăși a acestei lumi congruente se articulează *cu* și *pe* relațiile umane mijlocite și nemijlocite, îmbibate cu sens nedestructiv, emancipator [5]. Întemeierea funcționării transparenței, a vieții deschise în toate compartimentele manifestărilor umane este istoric realizabilă în proporție de masă doar în intimitatea maturizată a situațiilor socialiste de viață. Acest proces cu înrădăcinări și derivații sociologice și psihologice foarte vaste are, în socialism, o finalitate morală intrinsecă dacă ținem cont de natura demersului practic al acestei societăți.

Tocmai de aceea, *instituirea reală a transparenței* devine acum *proces necesar*, iar activitatea politică a partidului comunist structurează, organizează etosul pe această dimensiune a deschiderii, dimensiunea conținută în cerința expres formulată în *Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste*, „de a promova spiritul revoluționar în întreaga viață socială". Surprinzînd această realitate specifică a socialismului, secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, arată că „activitatea partidului nostru nu este o activitate secretă. Ea se desfășoară în văzul întregului popor, rezultatele ei sînt verificate în munca practică. Tot ceea ce facem este în interesul dezvoltării patriei, al bunăstării poporului — și este cunoscut de popor. Trebuie deci cunoscut atît ceea ce este bine, cît și ceea ce este rău, pentru că numai în strînsă unitate cu întregul popor vom asigura victoria socialismului și comunismului în România!" [6]. Cunoașterea a „ceea ce este bine" și a „ceea ce este rău" în mod *obiectiv*, raportat deci la realitatea socialismului, la componenta sa *prospectivă*, anticipativă, este posibil și necesar a fi actualizată și generalizată, atît în cadrul compartimentelor vieții publice, relaționare, dar și a celei personale, în măsura în care aceasta afectează real viața socială și morală a societății. Prin procesul cunoașterii sociale și morale se poate astfel, funcție de adîncimea acesteia și de sensul afirmării

[4] Niculae Bellu, *Omul ca individ social și libera dezvoltare a individualității ca demers creativ al epocii socialiste*, în vol. *Civilizația socialistă*, București, Edit. Academiei, 1979, p. 237.

[5] Merită amintită aici ideea lui Marcuse, chiar dacă esteticul apare la el în ultimele lucrări prea extins în semnificații: „Legile frumosului fasonează realitatea pentru a o reda transparentă" (în H. Marcuse, *Contre-révolution et révolte*, Paris, Editions du Seuil, 1973, p. 130).

[6] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 18, București, Edit. politică, 1979, p. 505—506.

ei să se dezamorseze din stare născîndă minciuna [7] (socială şi cea din relaţiile interpersonale), evaziunea, comportamentele de simulare, agresivitatea, suspiciunea ş.a.m.d.

Instituirea unor noi înţelesuri valorice prin intermediul cunoaşterii morale specifice acestei situaţii istoric inedite din etos este în mare parte dependentă de *emergenţa conştientizării şi a trăirii condiţiei morale comune* de către majoritatea membrilor societăţii socialiste, ceea ce face ca transparenţa să devină condiţie, dar şi finalitate a funcţionării vieţii morale. Ridicarea la acest nivel superior, nivel care parţial transcende conştiinţa individuală şi o încarcă valoric moral, se produce treptat, pe de o parte, prin întărirea coezivă dată de stimulii existenţei sociale restructurate, iar pe de altă parte, prin activarea forţelor subiectivităţii în sensul afirmării situaţiei morale elementare a socialismului.

Conştientizarea faptului că există nu numai o condiţie socială şi legală egală, deschisă, eliberată şi în curs de eliberare, dar şi o condiţie morală comună se evidenţiază în modurile de participare afectivă [8], sentimentală la sarcinile sociale, la comunicarea socială, precum şi în stabilirea pe această bază a unor *relaţii interindividuale transparente*. Se poate afirma că, lărgirea progresivă, prin intermediul adîncirii formelor democraţiei directe, a „spaţiului real de joc al dezvoltării" (Lukács), corelat cu posibilitatea participării emoţionale la trăirea în comun a aceluiaşi conţinut moral al situaţiilor de viaţă diverse, generează: *a*) propulsarea comunicării sociale atît în planurile sale transversale, cît şi în cele longitudinale, cu posibilitatea devenită sarcină tendenţială de a încuraja din interior un climat social şi de viaţă interindividuală directă, nedominat de forţe abstracte, precum birocraţia, formalismul; *b*) crearea şi solidificarea bazei psiho-sociale de percepere, sesizare şi trăire nemijlocită a situaţiilor de viaţă, a experienţelor vieţii interindividuale sub marca transparenţei [9] noilor semnificaţii valorice; *c*) asimilarea la nivelul convingerilor, atitudinilor, judecăţilor, dar şi a deprinderilor morale a acelor moduri (constante) de răspuns, care să privilegieze spontan libera afirmare a acelor tipuri de acţiuni şi atitudini ce probează, atestă încrederea în oameni, siguranţa în viaţă, speranţa în viitor; *d*) multiplicarea premiselor practice pentru o învăţare socială şi morală nedihotomizată, în cadrul căreia cultura morală (subiectivitatea morală în acţiune) şi cultura inte-

---

[7] H. Marcuse, demonstrînd „funcţia de protecţie şi eliberatoare a adevărului" într-o societate emancipată, a arătat totodată că în istoria de pînă acum presocialistă „îndatorirea de a spune adevărul a fost întotdeauna un lucru delicat, ea fiind în majoritatea cazurilor grevată de puternice restricţii, sau reprimată". „Adevărul — spune el — este în sensul cel mai strict al cuvîntului o valoare, întrucît serveşte la apărarea şi ameliorarea vieţii, ca un fir călăuzitor în lupta omului cu natura şi cu el însuşi, cu propria sa slăbiciune şi propriul său instinct" în *Scrieri filozofice*, ed. cit., p. 258.

[8] *Idem*, Stoica Stelian, *Emanciparea trebuinţelor — condiţie a emergenţei sentimentelor proprii moralei socialiste*, în „Revista de filozofie", nr. 5/1980, p. 578—582 analizează pe larg implicaţiile participării afective.

[9] Trebuie să relevăm faptul că acest concept, introdus în literatura psihosociologică destul de recent, concept semnificînd gradul de „acoperire" a subiectivităţilor intrate în relaţie, puterea de comprehensiune a acestora în cadrul grupurilor umane, este operat şi la nivel etic, în mod necesar, în condiţiile noii societăţi, cînd realitatea însăşi ridică la rang de generalitate o stare anterior limitată doar la înguste spaţii psihosociale. Generalitatea etică a conceptului se sprijină pe generalizarea sociologică şi morală a conţinuturilor psihosociale, obligate istoric — în fluxurile şi refluxurile sociale — să atingă un asemenea nivel.

lectuală (conştientizarea, raţionalizarea propriului statut moral, raportat la contextul uman general), aflate în relaţie nemijlocită şi opoziţie relativă, pot să se constituie în autentice resorturi de susţinere a personalităţii morale în formare.

În socialismul multilateral dezvoltat, *trăirea şi conştientizarea condiţiei morale comune* fac ca înseşi bazele psihosociale ale transparenţei să fie calitativ afectate, în sensul că *utilizarea* cunoaşterii în comportamentul interindividual direct şi, în special, modul în care cunoaşterea celuilalt este aplicată în relaţia interindividuală sînt structurate în funcţie de dezvoltarea morală a personalităţii.

Problema care se pune în acest caz, în care *transformarea cunoaşterii despre ceilalţi în acţiune* este o realitate de neeludat în orice relaţie interindividuală directă, este aceea a suspendării — în condiţiile socialiste de viaţă — a *tendinţei de manipulare* a celorlalţi şi de dezactivare a procesului de elaborare a strategiilor comportamentale corespunzătoare acestei tendinţe-tentaţii. Prin intermediul constituirii premisei sociologice globale de funcţionare a transparenţei se impune şi în plan relaţionar direct orientarea morală a personalităţii astfel încît să poată deveni o realitate faptul că „*transparenţa* unei persoane poate fi reglată în parte chiar prin acţiunile persoanei respective, în funcţie de interesele ei, de modul în care ea percepe şi apreciază *consecinţele propriei transparenţe* asupra stării şi evoluţiei ei în cadrul relaţiei interpersonale" [10].

În acelaşi timp, reglarea socială şi psihologică a transparenţei în comportamentul interindividual „acţionează direct sau indirect asupra structurii morale a personalităţii prin producerea sau diminuarea duplicităţii acesteia" [11]. Prin urmare, rezultă că intervin în relaţia interindividuală o serie întreagă de variabile, iar la intersecţia dintre acţiunea şi cunoaşterea interindividuală se constituie în mod necesar — de către fiecare individ — strategii, modalităţi pentru cunoaşterea celuilalt. Dacă aceste strategii cognitive sînt inerente relaţiei interindividuale, numai conţinutul lor ca atare ne poate indica deplasarea lor spre un sens moral socialist. Iar conţinuturile sînt evident diferenţiate de calitatea umană a relaţiilor sociale, de adîncimea comunicării sociale, a comunicării interindividuale şi, în acelaşi timp, ele se instrumentează cu o substanţă nouă, în funcţie de reducerea tensiunilor din cîmpurile cognitive şi afective ale oamenilor pînă la limite nerepresive. Sensul moral al realizării unui grad ridicat sau scăzut al transparenţei nu va putea fi altfel descifrat şi făcut inteligibil decît prin raportarea la strategia comportamentală folosită şi la scopul strategiei utilizate [12]. Or, cuplajul devenit necesar dintre transparenţa bazelor vieţii şi moralitate induce în mersul însuşi al etosului concretizat la nivelul relaţiei interindividuale, o glisare liberă între scopurile şi motivele puse în acţiune în cadrul interrelaţiei umane astfel restructurate. „Trebuie — arată tovarăşul Nicolae Ceauşescu — să înţelegem că nu există două feluri de a te comporta : unul ca activist şi altul ca persoană parti-

[10] Cătălin Mamali, *Intercunoaştere*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1974, p. 97 (subl. ns.).
[11] *Ibidem*.
[12] Astfel, în cazul tipului manipulator care foloseşte cunoaşterea despre ceilalţi în relaţia interindividuală în limitele unei strategii de supunere, înseşi „nevoile (celorlalţi) de aprobare, sprijin, recunoaştere (...), participare" sînt exploatate pentru atingerea acestui scop (vezi Harold Leavit, *Managerial Psychology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1972, p. 155).

culară" [13]. În societatea socialistă, prin actualizarea necesară a spiritului revoluţionar în toate componentele vieţii, se creează condiţii ca fiecare om să se poată afirma activ şi plenar. Astfel, chiar stilurile de viaţă pot fi posibile numai pe baza realizării practice a acestei osmoze, a acestei suduri, dintre o realitate socială, psihologică dezopacizată şi o structură a personalităţii aptă să se clădească situaţional, în tensiunea interioară a vieţii de relaţie, pe o asemenea coordonată şi s-o extindă prin propria-i acţiune şi cunoaştere, deopotrivă conjugate.

Socialismul instituie în înaintarea sa progresivă această nouă dimensiune a vieţii de relaţie, un nou stil de viaţă, stil în cadrul căruia se înfrăţesc organic, corespondînd elemente ale noii moralităţi, cu reprezentarea, apariţia, înfăţişarea acestei realităţi substanţiale şi într-un filon estetic. Frumuseţea globală a vieţii se traduce şi conjugă astfel şi în coeficientul moral inerent al unor relaţii interumane care se încarcă cu o asemenea dimensiune estetică.

STRATEGIA REZOLVĂRII PROBLEMELOR GLOBALE ALE DEZVOLTĂRII SOCIALE CONTEMPORANE

DE

VALTER ROMAN

Problemele globale afectează în cel mai înalt grad viitorul omenirii. Definirea căilor principale de rezolvare a unor asemenea probleme este puternic influenţată de ideologia celor care abordează aceste căi. Făcînd un pas important în cunoaşterea lumii, în elaborarea unor măsuri pozitive îndreptate spre rezolvarea unor probleme globale, unii oameni de ştiinţă nu posedă o înţelegere clară a perspectivei istorice a dezvoltării societăţii omeneşti. Ei văd structura social-politică a viitorului în cel mai bun caz aşa cum este ea azi, adică în condiţiile menţinerii în lume a statu-quo-ului social care s-a creat. Ei încearcă să prezinte lumea viitoare sau ca o societate capitalistă tehnocrată maturizată sau ca o „societate mixtă" care ar putea să apară în urma convergenţei celor două sisteme sociale opuse. O asemenea poziţie nu permite o apreciere lucidă şi obiectivă a forţelor motrice ale dezvoltării mondiale, care rezidă atît în mişcarea ascendentă a forţelor de producţie, a progresului tehnico-ştiinţific, cît şi în schimbarea relaţiilor sociale. Soluţiile propuse de aceşti oameni de ştiinţă se limitează fie la preconizarea renunţării la suveranitatea naţională, prin crearea unui guvern mondial, fie la ideea îmbunătăţirii ordinii mondiale, atribuind monopolurilor transnaţionale rolul principal de integrator al statelor şi popoarelor, fie, în sfîrşit, la crearea unui hibrid cu totul neviabil prin „îmbinarea" acestor două „rezolvări".

[13] Nicolae Ceauşescu, *Cuvîntare la Plenara C. C. al P.C.R. din 14—15 octombrie 1980*, „Scînteia", vineri, 17 octombrie 1980, p. 155.

Există nu puține prospective legate, într-un fel sau altul, de rezolvarea problemelor globale. Cele care pornesc de la presupunerea că astăzi și în viitor se vor menține (chiar și într-o formă modificată) relațiile capitaliste, deși conțin, nu de puține ori, elemente raționale, nu pot oferi totuși adevărate soluții realiste, deoarece sistemul social-politic bazat pe exploatarea omului nu va fi niciodată în stare să urmeze pînă la capăt o viziune consecvent riguroasă și umanistă.

Asemenea abordări n-au în vedere în mod real „binele omenirii", ci reflectă, în ultimă instanță, preocupări foarte îndepărtate de umanismul pe care îl proclamă, cîteodată, destul de zgomotos. Este adevărat, totodată, că există un număr de oameni de știință în țările capitaliste care constată că structurile productive, financiare, valutare și comerciale, precum și mecanismele care stau la baza economiei mondiale nu s-au dovedit capabile să rezolve nici problemele globale și nici să atenueze manifestările nedreptății sociale moștenite din trecut.

O poziție particulară față de problemele globale ocupă „Clubul de la Roma". Fără îndoială, analizele și prognozele cuprinse în „Rapoartele către Clubul de la Roma" au anumite merite, de necontestat, deși nu reușesc să înfățișeze pe deplin realist cauzele social-economice concrete și sursele fenomenelor de criză ale dezvoltării mondiale și nici să dezvăluie în măsură suficientă contradicțiile social-politice reale și măsurile pentru înlăturarea lor. În nu puține lucrări accentul se pune pe schimbarea conștiinței, viitorul omenirii fiind pus în dependență de schimbarea „calității omului". Deplasînd rezolvarea problemei pe plan *antropologic*, se consideră că ea poate fi asigurată numai cu ajutorul unui *nou umanism*, dar și acesta necorespunzător formulat. Totuși, abordarea problemei necesității unui nou umanism exprimă, în mod cert, o anumită insatisfacție față de forma lui burgheză existentă și acesta este, fără îndoială, un lucru pozitiv.

Poziția marxistă față de perspectivele omenirii, față de căile de rezolvare radicală a sarcinilor care îi stau în față este diferită. Ea se bazează pe cunoașterea tot mai profundă a legilor obiective ale dezvoltării sociale. Afirmarea socialismului și comunismului pe scară mondială reprezintă un proces îndelungat și care nu poate fi forțat în mod artificial. Gîndirea marxistă are îndatorirea de a defini și a elabora noul umanism corespunzător condițiilor actuale ale existenței problemelor globale. Dezvoltarea noului umanism este strîns legată de rezolvarea problemelor globale contemporane; el este o premisă și o condiție a viitorului omenirii.

Pentru soluționarea problemelor globale, care se agravează continuu, producînd, de fapt, o dezordine crescîndă, nu ne mai rămîne prea mult timp. Sînt necesare acțiuni eficiente și coordonate la nivel mondial. Orice temporizare comportă un pericol de neînlăturat pentru viitorul omenirii. Un rol esențial are în acest sens activitatea oamenilor de știință — coordonată cu cea a oamenilor politici — legată nu numai de rezolvarea teoretică a diferitelor probleme globale, dar și de elaborarea unor modele globale de dezvoltare mondială. Modelarea globală, bazîndu-se pe contribuția creatoare a științelor naturii și sociale, dar și a filozofiei, îmbogățește cunoașterea umană și duce — volens, nolens — la regîndirea a nu puține probleme de bază, inclusiv ale concepției noastre despre lume privind existența umană.

În elaborarea căilor concrete de rezolvare a problemelor globale trebuie ţinut seama de realităţile timpurilor noastre, de structura social-politică actuală a lumii, de existenţa celor două sisteme diametral opuse de state (socialist şi capitalist), de situaţia internaţională complexă şi contradictorie în care trăim. Pornind de la particularităţile perioadei istorice concrete, se cuvine elaborat un program absolut realist, bazat pe recunoaşterea coexistenţei paşnice şi colaborării statelor cu orînduiri sociale diferite, pe respectarea intereselor diferitelor forţe sociale, a diferitelor state care sînt hotărîte să participe la rezolvarea acestor probleme în numele menţinerii păcii şi dezvoltării civilizaţiei umane.

Rezolvarea problemelor globale în condiţiile coexistenţei paşnice a statelor cu orînduiri sociale diferite poate deveni o realitate numai în condiţiile unei colaborări internaţionale eficiente. Este necesară coordonarea eforturilor diferitelor state şi popoare, a organismelor guvernamentale şi neguvernamentale, unirea efectivă a potenţialului economic şi ştiinţific al omenirii.

Începuturile făcute în acest sens sînt pozitive şi încurajatoare. Avem în vedere ideile cuprinse în Actul final al Conferinţei pentru securitate şi cooperare în Europa de la Helsinki, conferinţa comisiei economice europene a O.N.U. (noiembrie 1979 la Geneva), prima din conferinţele de acest gen la nivel înalt, consacrată colaborării în domeniul apărării mediului înconjurător. Colaborarea tehnico-ştiinţifică, absentă complet în trecut din structura politicii mondiale, se transformă astăzi într-una din direcţiile ei importante. În acest context, colaborarea internaţională în rezolvarea problemelor globale este chemată să devină tot mai multilaterală şi mai profundă. Deşi, în zilele noastre, această colaborare poate contribui doar la rezolvarea parţială a problemelor globale, ea exercită o puternică influenţă pozitivă asupra mersului general al dezvoltării mondiale, intensifică procesele de internaţionalizare a vieţii omenirii, care în perspectivă vor deveni baza noii civilizaţii umane.

Apreciind perspectivele dezvoltării mondiale în pragul noului mileniu, sîntem departe de a subaprecia greutăţile pe care le întîmpină omenirea. Noi ne situăm pe poziţiile optimismului istoric. Marxiştii au fost printre primii care au criticat prognozele nerealiste care prevedeau inevitabilitatea unor catastrofe mondiale. Acest optimism se întemeiază, în primul rînd, pe aprecierea posibilităţilor multilaterale ale progresului social, implicat de dezvoltarea forţelor de producţie, a ştiinţei şi tehnicii.

Revoluţia ştiinţifico-tehnică şi industrială din a doua jumătate a secolului al XX-lea, nivelul atins în dezvoltarea economică mondială, în diviziunea internaţională a muncii şi în cooperarea în muncă reprezintă baza materială şi condiţiile prealabile pentru a putea aborda cu succes problemele globale ale epocii noastre. Potrivit unor aprecieri, principalele necesităţi ale omului (hrană, locuinţă, ocrotirea sănătăţii) ar putea fi satisfăcute spre sfîrşitul acestui secol (mileniu) şi în primele decenii ale secolului (mileniului) următor chiar cu actualele realizări şi capacităţi tehnico-ştiinţifice.

Perspectivele pot fi cu atît mai promiţătoare cu cît ştiinţa şi tehnologia nu stau pe loc. După cum s-a mai spus, progresul tehnico-ştiinţific a permis rezolvarea unor sarcini şi a pus altele, a creat noi necesităţi. Este vorba de necesitatea transformării structurii economiei combustibililor

şi energiei, dezvoltarea largă a energeticii atomice şi trecerea ulterioară la folosirea unor tipuri noi de energie, cum sînt cea termonucleară şi solară. Este vorba de asimilarea industrială a noilor surse de materii prime greu accesibile, inclusiv resursele Oceanului planetar, crearea unor materiale artificiale şi transformarea profundă a tehnologiei producerii materiilor prime în scopul economisirii lor. Este vorba de trecerea la dezvoltarea largă a ingineriei ecologice, la industrializarea generală a agriculturii prin folosirea unei tehnici agricole de înaltă productivitate şi de trecerea la aplicarea în practică a realizărilor ştiinţei biologice, în special ale geneticii, în scopul ridicării rapide a producţiei agricole, de crearea de noi mijloace, mai rapide, de comunicaţii şi transport etc.

Perspectivele soluţionării problemelor globale vor fi determinate în mare măsură de nivelul de dezvoltare a principalei forţe de producţie — omul, de aptitudinea lui nu numai de a contracara consecinţele negative ale dezvoltării tehnico-ştiinţifice şi industriale, nu numai de a se adapta la noile condiţii, dar şi de a anticipa anumite procese viitoare, de a le influenţa în mod activ.

Firește, în aprecierea perspectivelor ar fi cît se poate de simplist, greşit şi dăunător să se „prevadă" falimentul „automat" al capitalismului, să se „prevadă" stagnarea absolută a forţelor lui de producţie. După cum am mai arătat în alte lucrări, capitalismul mai are rezerve, şi încă mari. El dispune încă de o mare capacitate de adaptare la noile realităţi şi efectuează asemenea racordări, nu arareori, cu o rapiditate mai mare decît socialismul. El foloseşte cu abilitate superioritatea pe care o mai deţine încă asupra socialismului în ce priveşte volumul producţiei, eficienţa şi eroductivitatea muncii ş.a. Cu toată criza generală şi profundă, creşterea pconomică nu se va opri. În aceste condiţii, soluţionarea problemelor globale revine clasei muncitoare internaţionale, mişcării comuniste şi muncitoreşti internaţionale, mişcării de eliberare naţională, intelectualităţii progresiste.

Este deosebit de important a aprecia în mod realist contururile lumii viitoare, a pune în evidenţă căile eficiente de rezolvare a celor mai importante probleme globale. Calea spre rezolvarea lor rezidă în îmbinarea organică a *eforturilor interne* ale fiecărei ţări (îndreptate spre dezvoltarea economică şi socială proprie cît mai eficientă) cu *colaborarea internaţională* cît mai largă şi eficientă la toate nivelurile (bilateral şi multilateral, regional şi mondial), folosind diferite instituţii şi organizaţii internaţionale şi în primul rînd Organizaţia Naţiunilor Unite. Necesitatea unirii eforturilor tuturor statelor şi organizaţiilor în scopul preîntîmpinării dezechilibrului ecologic, a rezolvării sarcinilor actuale care stau în faţa omenirii este o axiomă. Rezolvarea problemelor globale, cu tot procesul de internaţionalizare a vieţii economice şi sociale, nu se poate face fără a ţine seama de respectarea suveranităţii şi independenţei tuturor statelor şi popoarelor, asigurarea colaborării lor pe baza egalităţii în drepturi, limitarea puterii monopolurilor, lichidarea neocolonialismului şi a rămăşiţelor neocolonialismului, neadmiterea dictatului imperialist de nici un fel în relaţiile internaţionale. Numai în acest fel se pot transforma relaţiile internaţionale pe baze democratice.

Succesul procesului de *democratizare* a relaţiilor internaţionale depinde de eforturile stăruitoare şi practice ale tuturor statelor, ale tuturor mişcă-

rilor şi organizaţiilor politice, democratice de masă. Sarcina constă ca restructurarea relaţiilor internaţionale să se îmbine în mod organic cu necesităţile practice şi acţiunile fiecărui stat, ale întregii comunităţi mondiale, îndreptate spre preîntîmpinarea pericolelor globale. Este absolut necesar ca rezolvarea eficientă a problemei resurselor energetice, folosirea bogăţiilor Oceanului planetar, cucerirea spaţiului cosmic să fie organic legate de sarcinile apărării mediului înconjurător, de o *politică ecologică* amplă şi eficientă.

Rezolvarea problemelor globale nu este o sarcină uşoară. În calea ei sînt multe greutăţi şi obstacole. Omenirea nu are însă o altă alternativă raţională în afara luptei pentru securitate, pace şi colaborare bazată pe egalitatea în drepturi a popoarelor, pentru progres social. Soluţionarea problemelor globale este strîns legată de desfiinţarea blocurilor militare, de difuziunea centrelor de putere, de concentrarea şi dezvoltarea acţiunilor de interes internaţional, de planificarea transnaţională, de creşterea producţiei şi a consumului, de dispariţia zonelor paupere etc. Omul trebuie să-şi sporească forţa spirituală (şi nu numai cea materială) pentru a putea stăpîni fenomenele şi procesele pe care el singur le-a declanşat sau le declanşează.

Vorbind despre posibilităţile ştiinţei în soluţionarea problemelor globale nu putem să nu ne gîndim şi la anumite *limite* ale ei. Sîntem obligaţi să dăm dovadă şi de o anumită doză de realism în această problemă. Ştiinţa n-a fost şi nu este nici astăzi un remediu universal, un panaceu capabil să rezolve absolut şi în timp util toate problemele. Firește, nu se poate nega forţa extraordinară, mereu mai puternică şi mai eficientă a ştiinţei, dar în cazul problemelor globale lucrurile sînt mai complicate, deoarece ele nu au un caracter pur ştiinţific, ci prezintă aspecte sociale majore şi, dincolo de aceasta, factorul politic are — dintr-un anumit punct de vedere — un rol determinant. Coordonarea factorilor ştiinţific, social şi politic este absolut necesară.

În orice caz, trebuie să avem în vedere că însuşi aspectul ştiinţific este deosebit de complicat, deoarece la soluţionarea problemelor globale sînt chemate să participe un complex întreg de ştiinţe ale naturii şi sociale. De asemenea, nu trebuie să pierdem din vedere nici *aspectul filozofic* al problemelor globale, aspect care are un efect stimulator sau frenator în soluţionarea lor. În acest cadru, o extremă actualitate prezintă *problemele eticii cunoaşterii ştiinţifice, controlul social al cercetărilor ştiinţifice* în domenii care afectează interesele vitale de astăzi şi de mîine ale omenirii, inclusiv viitorul ei ca specie biologică.

Efectuarea unui control competent şi eficient asupra transpunerii în viaţă a reglementărilor şi acordurilor internaţionale social-etice şi juridice în vigoare reprezintă un mijloc important al reglementării social-etice a ştiinţei. Problema omului şi a viitorului lui se înfăţişează deci ca problema globală cea mai importantă a lumii contemporane. Problema *apărării naturii* se împleteşte strîns cu problema *apărării omului însuşi.* Aceste două probleme nu pot fi despărţite în mod artificial; ele sînt *complementare.* În acest cadru, pericolul tot mai real al manipulării genotipului

omului devine un pericol real. Soluționarea problemelor globale se va realiza, desigur, atunci cînd aspectele științifice, sociale și urmaniste vor fi tratate în unitatea lor organică.

PROBLEMELE GLOBALE ȘI DEZVOLTAREA OMENIRII

Complexitatea problemelor globale face ca oamenii să se gîndească cu o intensitate crescîndă la viitor. Analizînd mai în profunzime problematica evoluției societății în epoca contemporană, în condițiile existenței problemelor globale, ne putem da seama de faptul că, în fond, nu este vorba numai de probleme privind trecerea societății umane de la capitalism la socialism, ci și de o altă *mutație* foarte serioasă în însăși *concepția creșterii economice*, a *modului de dezvoltare*. Această nouă realitate s-a evidențiat în contextul fenomenelor de criză din ultimul deceniu. De asemenea, se conturează, tot mai mult, caracterul inevitabil al acestei mutații. Corelația dintre *progresul tehnic* și *creștere*, deși acestea sînt organic legate între ele, nu este în mod obligator lineară, deoarece progresul tehnic nu este un continuum calculabil.

Apare tot mai evident, că dincolo de profunda criză economică prin care trece lumea capitalistă, este vorba, totodată, și de o criză *a dezvoltării*, ceea ce depășește cu mult cadrul unei „simple" crize economice. Aceste două procese nu pot fi nici confundate, nici identificate. Or, pentru elucidarea problemei *dezvoltării* (una din cele fundamentale ale epocii contemporane), strîns legată de problemele globale, trebuie să ne punem, între altele, o serie de întrebări cum sînt : există oare limite (și în special fizice) ale creșterii economice? există oare limite în dezvoltarea și aplicarea științei în diferitele domenii ale vieții? care sînt limitele capacității omului de a se ridica deasupra regnului animal din care provine, respectiv în ce măsură *mediul ambiant* se „împacă" cu *mediul artificial* creat de om? O justă apreciere a gravității *problemelor globale* și gradul de certitudine cu privire la posibilitatea soluționării acestora depind foarte mult de răspunsurile la aceste întrebări.

Problemele globale reflectă, în esență, existența unei situații de criză — respectiv, o *criză a dezvoltării*. Iar această criză, la fel ca oricare alta — dar, am spune, în mod deosebit această criză —, este reflectarea unor fenomene, procese și tendințe noi care, în evoluția lor, nu mai pot fi influențate și stăpînite sau, în orice caz, nu se reușește acest lucru în mod satisfăcător cu ajutorul sistemelor *existente*.

Iată de ce există obligația ca aceste fenomene și procese nou apărute să fie supuse unei analize noi. În acest sens, este necesar să se vadă dacă anumite obiective stabilite anterior nu depășesc cumva actualele posibilități, dacă actualele structuri economice, social-politice etc. și instituțiile corespunzătoare sînt în concordanță cu obiectivele fixate și dorite, precum și cu mijloacele care ne stau astăzi la dispoziție, de asemenea, în ce măsură pot fi controlate, în cadrul actualelor structuri, anumite efecte secundare, negative?

Constatăm, fără mare greutate, apariția unor fenomene, procese și tendințe noi care — nefiind cunoscute și studiate la timp — au un efect paralizant sau acționează în sens opus celor prevăzute.

Toate aceste fenomene, tendințe și contratendințe, care se „materializează" în marea criză ce are loc astăzi sub ochii noștri, indică cu claritate că sînt necesare nu doar niște schimbări parțiale și limitate, niște modificări mai mult sau mai puțin semnificative, ci s-a ajuns în situația de a preconiza *un nou model al dezvoltării* care să permită „atacarea" și soluționarea justă, cu un grad de certitudine cît mai mare cu putință, a noilor fenomene, procese, contradicții, înainte ca ele să răstoarne complet anumite echilibre existente, înainte ca ele să devină necontrolabile.

Soluționarea crizei dezvoltării depinde, în cea mai mare măsură, de capacitatea omenirii de a stabili sau restabili un echilibru destul de dereglat, de a „făuri" o nouă armonie între obiectivele, mijloacele și metodele de dezvoltare, pe de o parte, și mediul înconjurător, pe de altă parte. Prima și a doua „natură", natura „naturală" și natura „artificială" trebuie să devină complementare.

Se impune tot mai mult cunoașterea cît mai exactă a factorilor care au determinat criza actuală de dezvoltare. Chiar o privire superficială arată ivirea unor dezechilibre în circuitul economic, circuit care s-a bazat dintotdeauna pe ideea existenței nelimitate sau permanent reînnoibile a materiilor prime (naturale). Or, noile realități, răsturnînd această imagine, impun ca lucrurile să fie privite prin prisma caracterului relativ limitat al resurselor de materii prime; această schimbare de optică presupune nu puține și nici mici corectări în gîndirea și teoria economică existentă.

O altă cauză constă în faptul că au apărut contradicții din ce în ce mai ascuțite în cadrul relațiilor dintre densitatea demografică și resursele existente, dintre țările dezvoltate și cele în curs de dezvoltare, dintre capacitățile științifice și cele de informare.

Crearea tehnicii militare în stare să distrugă întreaga omenire și cheltuielile legate de întreținerea și dezvoltarea ei constituie, de asemenea, un factor de dezechilibrare a modului de dezvoltare obișnuit; într-un ritm tot mai accentuat, resursele energetice și materiile prime sînt sustrase circuitului normal, fiind folosite în scopuri militare, ceea ce agravează și mai mult criza energetică și de materii prime, criza dezvoltării. Folosirea de către unele țări a relațiilor lor economice drept armă politică a dus în mod inevitabil la o dezintegrare crescîndă a relațiilor economice internaționale.

Un alt factor care a contribuit la declanșarea crizei dezvoltării — oricît de paradoxal ar părea — îl constituie însăși revoluția științifico-tehnică. Firește nu pot fi negate efectele deosebit de pozitive ale RST, dar nu putem închide ochii în fața efectelor negative ale acestui proces revoluționar; avem în vedere înainte de toate efectele RST asupra mediului înconjurător. Totodată, aplicarea unor performanțe științifice în condițiile menținerii acelor structuri sociale, naționale și internaționale, care nu mai corespund noilor evoluții, noilor realități, poate avea influențe negative și chiar periculoase în direcția agravării unor dezechilibre existente și a producerii de noi dezechilibre. Această situație solicită stabilirea unui control mai riguros asupra performanțelor științifice și tehnice și asupra folosirii acestor realizări în diferite domenii.

Creșterea *complexității*, a *tendințelor de globalizare* a unor fenomene și procese cît și *creșterea accentuată a interdependențelor* concură într-o măsură apreciabilă la criza dezvoltării la accentuarea incertitudinilor.

★

Concepția socialistă a dezvoltării a deschis, firește, noi perspective în fața omenirii. Deși marxismul reprezintă, realmente, și o *teorie a dezvoltării*, trebuie spus că el, în fond, n-a prevăzut (preconizat) soluții automate și rețete universal valabile pentru lichidarea diferitelor subdezvoltări. Industrializarea țărilor în care clasa muncitoare a preluat puterea a reprezentat un imperativ indiscutabil dar termenele și ritmurile de înfăptuire a procesului de industrializare socialistă, precum și corelațiile care trebuiau să existe în decursul acestui proces de industrializare între diferite ramuri ale economiei nu au fost fixate întotdeauna în mod corespunzător. Nu puțin timp s-a crezut că unitatea de măsură a dezvoltării se măsoară doar în tone de oțel, ceea ce a avut repercusiuni negative în nu puține țări socialiste. Producția mijloacelor de producție, industrializarea „forțată" a fost un postulat, ceea ce — după cum arată secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu — s-a dovedit a fi greșit, deoarece ea a avut loc „în detrimentul dezvoltării și modernizării agriculturii, a dus de fapt la neglijarea importanței creșterii producției agricole" [1].

În condițiile revoluției științifice și tehnice și a celei de a doua revoluții industriale, o asemenea optică apare și mai greșită. Aceste considerațiuni sînt, în mare parte, valabile și pentru țările în curs de dezvoltare nesocialiste. Toate acestea contribuie la apariția unor probleme globale și au, firește, repercusiuni negative asupra soluționării lor.

Numai o dezvoltare *echilibrată* poate asigura progresul multilateral. Acest echilibru înseamnă a găsi acea soluție optimală care ține seama de gradul de dezvoltare a forțelor de producție (materiale și umane), de structura socială existentă și de raporturile de clasă din societatea respectivă, care este capabilă să rezolve treptat contradicțiile sociale și să asigure stabilitatea socială necesară. În concepția lui Marx, creșterea economiei socialiste este legată de precizarea scopurilor în conformitate cu necesitățile maselor; ea implică deci o finalitate umană și mijloace care să permită atingerea acestor scopuri. Realizarea acestor obiective în condițiile contemporane presupune abandonarea definitivă a unei creșteri cantitative pur lineare, deoarece menținerea ei ar însemna rămînerea în cadrul sistemului de creștere propriu legităților capitalismului. Creșterea economică în socialism presupune nu numai relații de producție fără proprietate capitalistă, ci și autogestiune, autoguvernare, deci socializarea deciziilor, inclusiv a deciziilor cu privire la scopuri, ceea ce va pune capăt alienării. Dezvoltarea cantitativă trebuie să meargă mînă în mînă cu dezvoltarea calitativă. Este un domeniu în care gîndirea economică și social-politică marxistă trebuie să-și spună cuvîntul cu mai multă vigoare și claritate.

☆

Problema dezvoltării reprezintă, fără îndoială, una din problemele cheie ale viitorului omenirii. Pentru înțelegerea ei *sînt necesare noi abordări, un nou mod de gîndire, noi structuri și mecanisme.* Economia clasică

[1] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Congresul al II-lea al țărănimii*, București, Edit. politică, 1981, p. 8—9.

(tradițională) nu a acordat atenția cuvenită legii entropiei, ea a ignorat aproape cu desăvîrșire rolul deosebit de important al resurselor naturale epuizabile în viața societății ; sînt cîteva din problemele, din aspectele realității care lipsesc din teoria economică clasică și, într-o foarte mare măsură, chiar și din teoria economică modernă.

Elaborarea și aplicarea în viață a unui *nou concept și a unui nou model al dezvoltării* (în primul rînd economic), atît pe plan „național", cît și „internațional", este o necesitate absolută a epocii contemporane de mari frămîntări și mutații în toate domeniile.

Se pune întrebarea : dacă universul material este supus în permanență degradării ireversibile, cum pot structurile vii să se dezvolte? Această problemă preocupă un număr crescînd de gînditori, cercetători. Prinde rădăcini tot mai adînci convingerea că legea entropiei nu se aplică decît sistemelor complet izolate. În acest context n-ar fi lipsit de sens de a vorbi și de faptul că și o societate poate deveni închisă, atunci cînd apar — drept urmare a unor concepții și practici economice, politice, culturale greșite — efecte negative ale acestora asupra vieții societății și, în acest caz, apar și efectele legii entropiei.

De aici rezultă, între altele, că sistemul construit și bazat pe energie și materii prime ieftine, circuitul care favorizează dezvoltarea industriei prelucrătoare, trebuie înlocuit cu un nou sistem care ține seama de anumite limite (fizice) ale resurselor naturale. La întrebarea dacă este cu putință „construirea" unui asemenea sistem nou, fără a periclita nivelul de trai existent, ba chiar să se determine creșterea acestuia, fără a produce noi dezechilibre și mai puternice decît cele care s-au ivit, fără a agrava pericolul unor confruntări serioase locale sau internaționale, avem convingerea că se poate răspunde afirmativ.

După anii autori (și numărul lor este în creștere), ar trebui elaborată o „economie politică a resurselor naturale". Între aceștia putem aminti, în mod special, pe Nicolae Georgescu-Roegen, ale cărui lucrări au atras, cu ani în urmă, atenția economiștilor și a opiniei publice asupra acestor probleme.

Interesantă și plină de semnificații apare ideea lui Georgescu-Roegen, enunțată nu demult, într-o postfață la o lucrare americană : „Legea entropiei în forma ei extinsă stabilește limite materiale modului de viață caracteristic speciei umane, limite care leagă generațiile prezente de cele viitoare într-o aventură fără precedent în cunoștințele noastre. Deoarece importanța acestor limite a devenit evidentă abia recent și deoarece abundența de entropie din ultimii două sute de ani, sau cam atît, se apropie repede de sfîrșit, trebuie să reevaluăm și să remodelăm modul nostru de abordare a evoluției economice, politice și sociale" [2].

Apare cît se poate de evident că noua (reînnoita) știință economică trebuie să aibă un caracter multidisciplinar, deoarece societatea umană și fenomenele ce se desfășoară astăzi în lume au devenit atît de complexe și interdependente, încît abordarea lor izolată nu mai poate fi concepută fără o analiză profundă a acestei complexități, fără a lua în considerare conexiunile și interinfluențările fenomenelor supuse analizei. Trebuie spus că într-o societate atît de complexă *contradicțiile* nu numai că *nu dispar*

[2] Jeremy Rifkin, *Entropy*, The Viking Press, New-York, 1980.

(ele nici nu pot dispărea), dar se accentuează permanent, determinînd *apariţia a noi şi noi contradicţii*. Ele se manifestă datorită specificului distinct de activitate a compartimentelor fundamentale ale vieţii, cum ar fi cel economic, ecologic, politic, social, cultural, ideologic ş.a. care se influenţează puternic şi reciproc.

Toate aceste fenomene şi procese la care ne-am referit sînt realităţi pe care nu le putem ignora şi care nu pot fi rezolvate nici prin simplificări excesive, nici prin mărirea artificială a complexităţii lor. Se cuvine să ţinem seamă de condiţiile reale şi de posibilităţile fiecărei etape istorice. De asemenea, trebuie să înţelegem în profunzime faptul că nici construirea socialismului nu se desfăşoară în mod linear, fără greutăţi şi fără greşeli. Şi activitatea de edificare a socialismului conţine şi va continua să conţină nu puţine necunoscute. Ecuaţia socialistă este deosebit de complexă, dar faptul că aici acţionează şi va acţiona şi în viitor cu o vigoare crescîndă *gîndirea şi acţiunea colectivă*, conştient îndreptată înspre un ţel comun tuturor, reprezintă o garanţie sigură că societatea socialistă va reuşi să rezolve cu succes — deşi nu fără greutăţi — marile probleme ale omenirii, inclusiv problemele globale.

DINAMICA MODULUI DE VIAŢĂ AL PRINCIPALELOR CATEGORII SOCIO-PROFESIONALE ÎN ŢARA NOASTRĂ

DE

CĂTĂLIN ZAMFIR

Societatea noastră trece prin mari şi profunde transformări nu numai la nivel macrosocial, dar şi la nivelul microsocial al *modului de viaţă*. În societăţile bazate pe clase antagoniste, structura de clasă cu componentele sale economice, social-politice şi ideologice reprezintă sursa dominantă a diferenţierilor şi în ceea ce priveşte modul de viaţă. Diferenţele cele mai semnificative în modul în care oamenii îşi organizează viaţa lor se constituie pe alianiamentele de clasă. O a doua sursă a diferenţierii modului de viaţă, secundară în raport cu prima, o constituie tipul de profesie, locul, rolul şi cadrul social-cultural pe care aceasta le implică. Cu alte cuvinte, categoria scioprofesională.

Desfiinţarea claselor exploatatoare şi lichidarea pe această bază a a modului de viaţă elitar elimină din societatea socialistă o sursă esenţială a diferenţierilor în modul de viaţă, creînd premisele obiective ale unei societăţi omogene, bazate pe egalitate şi echitate. Din această cauză, în societatea socialistă, *tipul de profesie* reprezintă în momentul actual *principalul diferenţiator* al modului de viaţă. Variaţiile la nivelul modului în care oamenii îşi organizează viaţa nu mai provin, în principal, din poziţia de clasă, *macrosocială*, ci în mod special din poziţia *microsocială* dată de

profesie. Poziția de clasă, datorită proprietății socialiste asupra mijloacelor de producție, intereselor fundamentale comune, participării egale la conducerea întregii societăți, devine mai mult un factor de omogenizare, de apropiere la nivelul modului de viață, decît de diferențiere. Acest raționament fundează opțiunea majoră a studiului de față. Perspectiva microsocială, asociată în primul rînd cu categoria socioprofesională, este, în condițiile societății noastre socialiste, cea mai indicată pentru analiza modului de viață, care el însuși este un fenomen microsocial.

Categoriile socio-profesionale se suprapun parțial cu clasele sociale, dar ele reprezintă o altă perspectivă. Accentul analizei noastre cade nu pe poziția claselor și grupurilor sociale în societatea globală și nici pe comportamentul lor de clase și grupuri în sistemul social-politic, ci pe *poziția persoanelor în contextul social concret*, determinată în primul rînd de poziția profesională, pe comportamentul lor ca *persoane individuale* la locul de muncă, pe stradă și acasă.

Pentru analiza noastră ne-am oprit la cele trei mari categorii socioprofesionale ale societății moderne — *țărănimea*, *muncitorii* și *intelectualii* — la care am adăugat o a patra — *funcționarii* — care a ocupat și mai continuă încă să ocupe într-o oarecare măsură o poziție specială în ansamblul structurii sociale moderne. Prin funcționar înțeleg tipul de profesie caracterizat printr-o muncă nonmanuală (predominant intelectuală) și care presupune o calificare medie.

Condițiile de muncă și de viață, la care trebuie să adăugăm și contribuția tradiției, fac ca în momentul actual fiecare dintre aceste categorii socioprofesionale să prezinte un mod de viață relativ distinct. Diferențele acestea se vor mai menține și în următoarele decenii, tinzînd spre o treptată ștergere. Puternice tendințe de omogenizare socială sînt evidente încă în prezent. Fiecare categorie socioprofesională tinde să împrumute de la celelalte o serie de caracteristici, depășind unele dintre limitele impuse de condiția istorică proprie. În mod special, această apropiere în modul de viață trebuie văzută în perspectiva unor procese care s-au declanșat deja și care se vor accentua în viitor : ridicarea generală a nivelului de școlarizare și de cultură, creșterea rolului mijloacelor de difuzare în masă a culturii, creșterea timpului liber, ștergerea treptată a diferențelor dintre sat și oraș, dintre munca fizică și munca intelectuală, dintre funcțiile de conducere și cele de execuție, creșterea participării generale la organizarea și conducerea societății. Să notăm în acest context, de asemenea, un specific : în societatea modernă socialistă unele dintre trăsăturile modului de viață propriu intelectualității sînt în curs de generalizare. „Intelectualizarea" reprezintă una dintre direcțiile de realizare a omogenizării societății moderne.

Din punctul de vedere al modului de viață, societatea noastră actuală reprezintă o fază de trecere. În perspectivă, profesiunea va aduce o contribuție din ce în ce mai scăzută la diversificarea stilurilor de viață. Pe măsură ce diferențele socioumane generate de tipul de profesiune vor scădea, sursele diferențierii modului de viață se vor deplasa în alte sfere. Mulți analiști estimează că, în perspectiva viitoarelor decenii, modul de viață va depinde mai mult de o serie de opțiuni indviduale, decît de poziția socioprofesională.

În cele ce urmează, deşi lipsesc studiile sistematice asupra dinamicii în timp a modului de viaţă al diferitelor categorii socioprofesionale din ţara noastră, voi încerca să fac cîteva „însemnări", cu scopul, mai degrabă, de a stimula cercetări ulterioare mai sistematice. O ipoteză centrală a acestei investigaţii este aceea că dinamica modului de viaţă al diferitelor categorii socioprofesionale trebuie considerată în condiţiile concret istorice ale ţării noastre, care au imprimat întregului proces social o traiectorie specifică. Marile categorii socioprofesionale actuale s-au cristalizat odată cu începuturile societăţii moderne. Doar ţărănimea face excepţie, avînd o istorie mult mai veche. Ele au avut o dinamică specifică în condiţiile societăţii capitaliste. Noul cadru socialist a adus modificări de structură în viaţa acestor categorii, fără însă a fi eliminat aspectul de continuitate Din această cauză, dacă vrem să înţelegem *modul de viaţă actual* al diferitelor categorii socioprofesionale, este necesar să luăm în consideraţie *dinamica sa istorică*, să-l privim ca *o fază* într-un proces.

ŢĂRĂNIMEA

Succesivele împroprietăriri ale ţărănimii de pînă la cel de-al doilea război mondial nu au reuşit să rezolve problema ţărănească moştenită de la feudalism. Ele au determinat însă, în general, lichidarea obştei ţărăneşti tradiţionale şi acolo unde ea mai supravieţuia în anumite forme. Proprietatea privată asupra pămîntului a devenit, treptat, în acea perioadă, singura formă de organizare a procesului de producţie în agricultură. Societatea românească modernă s-a dezvoltat în condiţiile în care pămîntul arabil fusese deja complet împărţit şi luat în proprietate. Din această cauză, ţărănimea noastră se caracteriza în prima jumătate a secolului XX prin resurse modeste şi limitate de proprietate asupra pămîntului. Procesul de apariţie a unor mari domenii prin centralizarea pămîntului în mîinile unor ţărani din ce în ce mai înstăriţi nu caracterizează situaţia din ţara noastră. Mijloacele economice ale ţărănimii noastre erau modeste. În plus, datorită reproducerii lărgite a populaţiei, acumularea eventuală de pămînt se diviza între copii. Între cele două războaie — perioadă de dezvoltare economică destul de intensă — o diferenţiere mai accentuată a început să aibă loc în viaţa satului : între ţăranii mai înstăriţi şi cei mai săraci, între sate şi zone. Diferenţele erau însă relativ mici. De regulă, cei mai înstăriţi ţărani erau la nivelul posibilităţilor maxime de dezvoltare ale unei familii care practica o agricultură cu mijloace încă tradiţionale.

Problema pămîntului reprezenta problema vitală a ţărănimii. Mai degrabă lipsa de pămînt necesar dezvoltării gospodăriei era caracteristică satului românesc. Marile proprietăţi agricole, rămăşiţe mai mult ale feudalismului decît produse ale capitalismului, limitau substanţial accesul ţărănimii la pămînt. Sistemul de proprietate asupra pămîntului avea tendinţe pronunţate spre instabilitate. Se pare că sursa cea mai importantă a acestei instabilităţi o reprezenta necesitatea transmiter ii la noile generaţii a condiţiilor de muncă : pămînt, unelte, vite. Apoi contribuiau fluctuaţiile economiei, care afectau puternic în special pe cei aflaţi la limita de jos a posibilităţilor productive.

Conservarea și eventual mărirea, în limite modeste, a gospodăriei reprezenta un obiectiv vital pentru țăranul român. Munca grea, spiritul de acumulare și dezvoltare a gospodăriei caracterizau în mod esențial atitudinea țăranului. Proprietatea privată și munca individuală, în cadrul familiei, au dus la o anumită izolare, la o slăbire a vieții colective, caracteristice obștei devălmașe. Lupta pentru pămînt a reprezentat izvorul principal de tensiuni în viața satului, fiind de regulă motivul unor puternice conflicte : în familie, între vecini, în cadrul satului în general.

Resursele economice modeste ale satului românesc au limitat în mod drastic procesul de modernizare, atît a activității productive, cît și în general a vieții satului. Noile produse industriale pătrundeau cu greutate aici datorită lipsei mijloacelor economice. Cultura modernă — elaborată la oraș, bazată pe alte principii decît cea a satului tradițional — începe să se infiltreze încet în viața satului. Sistemul administrativ-juridic statal a reprezentat o primă breșă în universul social-cultural închis al obștei sătești. Noi tipuri de relații și de norme au pătruns în viața satului. Prin votul universal, prin alegerea atît a organelor politico-administrative locale, cît și a celor centrale, satul este atras tot mai activ la viața politică a națiunii. Deabia prin extinderea școlii și difuzarea treptată a tipăriturilor se creează însă premisele pătrunderii masive a culturii moderne. Școala oferea țăranului posibilitatea de a înțelege nu numai noul univers al gîndirii științifice-raționale, dar și sistemul de relații economice, administrative, juridice și politice ale societății moderne. Presa și publicațiile de tot felul reprezentau calea de contact cu evenimentele ce se petreceau pe plan național și internațional, satisfăcînd astfel interesul tot mai activ al țăranului pentru informare și pentru înțelegerea evenimentelor politice majore care îi afectau viața. Au început totodată să fie difuzate pe calea tiparului tehnici moderne de practicare a agriculturii. Procesul se afla doar la începutul său. În sistemul proprietății private, difuzarea informației prin intermediul tipăriturilor reprezintă principalul canal de modernizare a agriculturii.

Schimbările rapide din societatea românească de după primul război mondial, dezvoltarea economico-industrială, a sistemului administrativ, școlar-cultural au deschis noi perspective în viața satului. Orașul, cu profesiunile sale, a început să devină din ce în ce mai atractiv pentru țărani. În mod special pentru cei săraci. În societatea tradițională, orașul reprezenta mai mult rezidința elitelor feudale și a breslelor de meseriași relativ închise. Țăranul putea să găsească aici doar slujbe marginale, prost plătite și cu un statut social inferior — argat, servitor. În orașul modern, aflat în curs rapid de dezvoltare industrială, țăranul putea găsi pentru copiii săi posibilități de a dobîndi profesii mult mai bune. Inițial, cei mai mulți părăseau satul de nevoie : datorită lipsei de mijloace pentru munca agricolă. Exodul la oraș reprezenta o soluție și la problema transmiterii proprietății agricole în familiile numeroase. Industria oferea tot mai numeroase locuri de muncă. Dezvoltarea rapidă a administrației deschide și alte posibilități pentru fiii de țărani, mult mai atractive decît cele legate de munca fizică. În primul rînd, ca slujbași la diferitele sisteme administrative — în sistemul poștei, C.F.R.-ului. Și, în fine, modernizarea mărea necesarul în profesiunile intelectuale : învățător, profesor, preot. Aceste profesiuni prezentau o atracție deosebită pentru săteni. În sat, învăță-

torul şi preotul reprezentau figuri cu un înalt prestigiu social, asociate cu resurse economice relativ ridicate şi cu un stil de viaţă înalt dezirabil. Ei erau modele concrete ale unui nou mod de viaţă pe care copiii de ţăran îl puteau dobîndi prin învăţătură. Pentru că mijlocul de acces la aceste profesii era tipic modern — pregătirea şcolară, iar nu privilegiul —, au fost stimulate aspiraţiile de ascensiune socială pentru copii. Pe de altă parte, datorită necesarului ridicat, şansele pentru copiii de ţărani de a avea acces la asemenea poziţii cresc apreciabil. S-a cristalizat chiar o politică activă de încurajare a ţăranilor de a trimite copiii la „învăţătură". Intelectualii satului au jucat un rol activ în stimularea, atît la copii, cît şi la părinţii acestora, a dorinţei de ascensiune socială prin intermediul şcolii. Intelectualii satului nostru au dus o politică activă de „orientare profesională" şi de selecţie : copiii cu posibilităţi intelectuale erau activ stimulaţi să înveţe mai departe. Totodată, ei reprezentau un fel de *facilitator* al acestei treceri : ajutau pe părinţi şi pe copii să se orienteze în noul sistem de învăţămînt şi de profesiuni, îi ajutau să descopere şi să utilizeze posibilităţile oferite de noul sistem de viaţă.

Cooperativizarea agriculturii a modificat radical modul de viaţă al ţărănimii noastre. Gospodăria ţărănească s-a menţinut, însă mult redusă. Funcţiile sale productive, deşi încă importante, sînt limitate. Lotul personal, de dimensiuni mici, nu necesită o cantitate mare de muncă şi nici utilaj complicat. Munca în cooperativă, prin orientarea sa generală, seamănă mai mult cu munca din întreprindere decît cu munca agricolă pe care fiecare o executa pe pămîntul său. Ţăranul este antrenat într-o nouă structură socială, caracterizată prin forme sociale de muncă, conectate direct cu necesităţile globale ale societăţii. Apar în acest cadru premisele instituirii unei noi mentalităţi de proprietar colectiv, de participant activ la organizarea şi conducerea activităţii colective, asociată cu o crescută responsabilitate socială. Pe de altă parte, în condiţiile în care munca nu mai are loc într-un cadru individual, ci în echipe, într-un cadru organizat şi condus ierarhic, în care specialiştii au un rol hotărîtor, apare şi posibilitatea cristalizării unei mentalităţi de „salariat", de „angajat" care execută ceea ce i se indică, pentru a obţine beneficii economice individuale. Care dintre aceste două orientări este predominantă — cea de participant activ şi responsabil la organizarea şi conducerea întregii activităţi sau cea de „angajat" şi executant pasiv — depinde de o mulţime de factori organizaţionali şi individuali : în ce măsură cooperativa are autonomie în deciziile pe care le ia, în ce măsură conducerea cooperativei stimulează o participare activă la decizii a membrilor cooperatori, în ce măsură aceştia sînt orientaţi subiectiv spre o asemenea participare. În funcţie de toţi aceşti factori, atitudinea ţăranului cooperator oscilează între aceste două orientări opuse.

S-a modificat utilizarea resurselor economice pe care fiecare familie le obţine. Ele nu mai sînt acumulate sub formă de mijloace de producţie — pămînt, unelte —, ci consumate neproductiv. Deşi unele acumulări de acest tip se mai fac pentru munca lotului individual. Apar în această situaţie noi aspiraţii. În primul rînd, locuinţa care a devenit unul dintre simbolurile cele mai răspîndite ale reuşitei social-economice, un instrument al prestigiului social. În decurs de o generaţie, ea s-a modernizat

rapid în mediul sătesc. Mobila este un alt simbol al statutului social. Îmbrăcămintea nu reprezintă încă, în general, o preocupare deosebită pentru generațiile în vîrstă și mature de țărani. Asigurarea condițiilor pentru copii este o altă peocupare deosebit de importantă în contextul modului de viață al țăranului de azi. În primul rînd, susținerea copiilor la școală, oferirea condițiilor pentru obținerea unei profesiuni cu o calificare cît mai ridicată. Apoi, asigurarea de resurse materiale pentru „așezarea" copiilor. În funcție de posibilități, părinții asigură copiilor sume importante de bani pentru cumpărarea de locuință, mobilă, chiar mașină, îi aprovizionează cu alimente.

Instituirea noului mod de organizare a muncii agricole a avut însă și o consecință neașteptată. „Profesia" de țăran a scăzut în atractivitate în raport cu celelalte profesii. Ea a devenit o muncă ca oricare alta, dar mai slab calificată, desfășurată în condiții mai dificile și, de regulă, mai slab remunerată, sau cu o remunerație fluctuantă. În aceste condiții, modul de viață țărănesc nu poate concura cu modul de viață oferit de industrie și oraș. În ultimele decenii a avut loc un exod intens al populației, dacă nu întotdeauna de la sat la oraș, cel puțin din agricultură spre industrie. În cele mai multe familii țărănești, bărbații au căutat să intre ca muncitori, femeile continuînd să lucreze în agricultură. Munca agricolă propriu-zisă a început să fie realizată tot mai mult de către bătrîni și femei. Numeroși tineri, elementele cele mai active, au părăsit satul și odată cu aceasta și viața de țăran, orientîndu-se spre profesiuni muncitorești, din sfera serviciilor sau intelectuale. Chiar și cei care au continuat să trăiască în sat, și-au căutat locuri de muncă fie în întreprinderile din apropiere, fie în administrația locală, în domeniul serviciilor sau cel puțin ca muncitori specializați în cadrul agriculturii. Stilul de viață urban și industrial a năvălit în viața satului, combinîndu-se cu condițiile specifice de aici. Faptul că în mare măsură agricultura a eliberat forța de muncă tînără, a creat o discontinuitate în modul de viață sătesc. Un alt mod de viață este aici în curs de cristalizare, caracterizat printr-o mentalitate diferită de cea a țăranului tradițional.

Cristalizarea unei noi profesii țărănești care să concureze ca atractivitate umană cu profesiile oferite de industrie reprezintă una dintre problemele cele mai importante pe care „revoluția agrară" le are de rezolvat în momentul actual. Mult timp noua profesiune agricolă a fost considerată în mod aproape exclusiv pe linia specializării de tip industrial. În condițiile tehnologiilor actuale și al sistemului muncii agricole, se pare că rolul specializărilor stricte este limitat. Transferul mecanic al diviziunii muncii din industrie în agricultură pare a fi dăunător. Principiul pe care ar trebui să se meargă este asigurarea unor munci complexe, atît prin varietatea operațiilor necesitate de ciclul tehnologiei agricole, cît mai ales prin accentuarea formelor de participare activă și efectivă a țăranului cooperator la organizarea și conducerea atît tehnică cît și social-economică a cooperativelor. Este probabil chiar ca unele forme de muncă colectivă, în condiții inadecvate pentru o asemenea modalitate, să fie înlocuite cu forme de muncă individuală, conectate cu cooperativa care ar avea rolul de a oferi facilitățile tehnice și economice necesare.

MUNCITORII

În prima jumătate a secolului nostru a început să se dezvolte rapid în țara noastră industria și, odată cu ea, și clasa muncitoare. Stilul de muncă și viață al muncitorilor avea caracteristicile sale particulare. Din punctul de vedere al profesiunii, al statutului profesional și al resurselor economice obținute prin muncă, existau diferențieri substanțiale între muncitori. Un grup relativ restrîns dintre ei puteau obține o specializare mai ridicată, ocupînd poziții importante în procesul tehnologic sau în sistemul de organizare a muncii. Pozițiile de specialiști erau însă relativ rare. Munca cea mai frecventă pe care muncitorul o putea dobîndi era caracterizată printr-un grad de calificare relativ scăzut sau cel mult mediu, condiții fizice grele, efort ridicat, zi de muncă prelungită, activități de execuție. În condițiile tehnologiilor încă rudimentare, munca era deosebit de grea, abrutizantă cel mai adesea. Munca din sistemul industrial capitalist nu era bazată pe cooperare. Fiecare îndeplinea sarcini discrete, fixate de către sistemul ierarhic sau incluse în organizarea tehnologică a muncii. Doar în planul activităților sindicale și politice apare o nouă cultură a cooperării, comunicării, colaborării și solidarității muncitorești. Pe de altă parte, sistemul capitalist opresiv era orientat tocmai spre spargerea solidarității muncitorești, spre cultivarea unei orientări individualiste în muncă. Relațiile interpersonale erau astfel marcate de multiple și contradictorii tendințe: solidaritate muncitorească și umană, dar și concurență, individualism, indiferență.

Datorită condiției de „angajat", muncitorul nu avea nesiguranța condițiilor de muncă a țăranului, ci doar pe aceea a menținerii postului.

Muncitorul era mai aproape de sursele culturii moderne. Nivelul său de școlarizare era mai ridicat. Facilitățile culturale erau mai mari. În mediul muncitoresc s-au răspîndit, de la început, rapid presa, radioul, cinematograful. Interesul pentru problemele sociale și politice generale se dezvoltă accentuat, datorită faptului că condiția de muncitor este mai direct afectată de fluctuațiile macrosociale. Dezvoltarea conștiinței de clasă sporește interesul pentru înțelegerea fenomenelor sociale și politice. Treptat se cristalizează o conștiință socială și politică proprie. Se dezvoltă formele organizării politice și ale acțiunii colective pentru promovarea propriilor interese de clasă. Clasa muncitoare se afirmă, în acea perioadă, tot mai mult ca o forță socială coezivă și importantă a societății noastre. Nu trebuie însă neglijat nici faptul că această tendință de cristalizare a unei conștiințe politice și ideologice de sine este continuu frînată de subdezvoltarea culturală și de acțiunea integrativă a sistemului capitalist.

Viața de oraș impune noi standarde, aspirații, exigențe. În primul rînd, în sistemul orașului nostru, relativ mic, cu destulde multe posibilități de extindere, locuința apare ca una dintre aspirațiile cele mai comune. Construirea sau cumpărarea unei locuințe și mobilarea ei necesitau un efort economic intens. Casa, mobila, îmbrăcămintea, alimentația erau indicii cei mai direcți ai statutului social și personal. Gospodăria este și aici mediul direct al vieții personale. Ea reprezintă, din această cauză, un obiectiv de prim ordin în strategia de viață. Datorită diviziunii muncii, grija gospodăriei revine femeii. Se dezvoltă — lucru valabil în mediul urban în general — valoarea de „bună gospodină": aranjarea estetică a

locuinței, întreținerea curățeniei, pregătirea alimentelor, îngrijirea copiilor. Veniturile relativ modeste, fără fluctuații spectaculoase, creau o orientare puternică spre economie, chibzuială în consum.

Relațiile interpersonale cele mai importante continuă să fie cele de rudenie. Funcția lor este de a oferi un anumit suport și protecție mutuală, prezentînd totodată o ridicată garanție reciprocă. Caracterul natural stabil al relațiilor de rudenie conferă normelor de comportare o forță mai mare decît în alte tipuri de relații. Controlul asupra comportamentului individual este mult mai eficace în cadrul acestor relații. Din această cauză, relațiile de rudenie au reprezentat un mijloc extrem de eficace de adaptare a celor veniți de la sat în mediul urban. Rudele de la oraș facilitau integrarea în noul mod de viață al celor veniți de la sat. Aici erau găzduiți, sfătuiți și recomandați. Rudenia pare să reprezinte un sistem care compensează insecuritatea și dezorganizarea caracteristică primelor faze ale evoluției societății moderne. Relațiile de rudenie sînt cadrul de desfășurare al tuturor momentelor festive din viața oamenilor, al sărbătorilor. Sistemul „năștei" reprezintă o extindere a relațiilor de rudenie, oarecum artificială, dar de asemenea eficace. În afara rudeniei, celelalte relații interpersonale sînt mai puțin stabile și mai superficiale. Mai importante sînt relațiile de vecinătate. Prieteniile, chiar și cu colegii de muncă, par să fi fost inițial mai puțin importante.

Atitudinea față de copii este și ea specifică. Deoarece cantitatea de muncă din gospodărie este relativ limitată, copiii nu sînt antrenați într-o măsură semnificativă la aceasta. Excepție fac fetele, care învață alături de mamă cum să întrețină gospodăria. În ceea ce privește băieții, efortul cel mai mare era de a le găsi o profesie cît mai satisfăcătoare. Fie ca muncitori, fie, prin școală, ca funcționari sau chiar intelectuali. Asigurarea viitorului lor este realizată prin tipul de profesie însușit sau prin locul de muncă unde reușesc să fie plasați. Datorită posibilităților materiale reduse, cel mai probabil era ca aspirațiile profesionale să fie limitate la nivelul profesiilor muncitorești. Doar marginal apăreau aspirații de acces la poziții socio-profesionale superioare. Școala juca și în acest mediu un rol extrem de activ în orientarea profesională. Ea stimula și, adesea, sprijinea prin toate mijloacele pe copiii cei mai dotați să-și continue studiile. În ceea ce privește fetele, efortul economic se orienta mai mult spre asigurarea înzestrării lor — mobilă, lenjerie, ustensile pentru menaj, eventual locuință și bani — sau chiar spre asigurarea unei educații mai deosebite, care ar fi putut constitui un factor important al căsătoriei.

Timpul liber își modifică substanțial structura, în raport cu situația specifică satului. Din acest punct de vedere, orașul nu a putut înlocui niciodată satul cu coerența sa, facilitată de dimensiunile restrînse. Într-un fel, *strada* a menținut unele funcții (dar destul de puține) ale satului. În rest, s-au dezvoltat forme specific urbane de petrecere a timpului liber: cinematograful, vizitele, cîrciuma pentru bărbați, sălile de dans și plimbările pentru tineri. Un loc deosebit de important îl ocupă evenimentele de familie și petrecerea în familie a sărbătorilor. Posibilitățile economice limitate nu dădeau acces la multe dintre formele elitare de petrecere a timpului liber pe care orașul le deschidea. De asemenea, nivelul cultural scăzut nu facilita utilizarea formelor de tip intelectual-cultural de petre-

cere a timpului liber. Accesul la o serie de facilităţi elitare de petrecere a timpului liber era un simbol al succesului social, dar foarte puţin la îndemîna muncitorului—restaurante de lux, teatru, operă, concediu în staţiuni.

Deşi clasa muncitoare la noi era nouă, prin anii '30 ea se afla încă în proces de formare, începuse deja să se cristalizeze un mod de viaţă propriu. În interiorul condiţiei de muncitor existau însă tendinţe foarte diversificate. Pe de o parte, cei care prin profesiunea lor, dar şi prin atitudinea faţă de viaţă, reuşeau să se ridice la nivelul maxim al posibilităţilor şi aspiraţiilor specifice clasei lor: gospodărie proprie, cu tot necesarul, copii aşezaţi la casele lor, cu poziţii profesionale şi sociale bune. La cealaltă limită, cei cu posibilităţi de cîştig scăzute sau cu moduri de viaţă care nu permiteau o valorificare cu maximum de economie a resurselor disponibile şi care trăiau în mizerie, în case insalubre, de cele mai multe ori cu chirie. Copiii acestora îşi caută adesea singuri calea în viaţă, fără nici un sprijin din partea părinţilor. Resursele economice insuficiente pentru realizarea unei vieţi la nivelul minim al aspiraţiilor tind să genereze o atitudine distructivă faţă de viaţă: surplusul de resurse economice, prea mic pentru a modifica sensibil modul de viaţă, este utilizat adesea pentru un consum imediat şi cu funcţii compensatorii. Datorită importanţei relativ reduse a gospodăriei şi acumulării, şi de asemenea unei relative siguranţe a venitului, presiunile spre economisire sînt mult mai reduse în cazul muncitorului decît în cel al ţăranului. Complementar, modurile „deviante" de viaţă — consum imediat şi cu importante funcţii compensatorii — sînt mai frecvente în acest mediu.

Pe măsura cristalizării unei conştiinţe de sine încep să se dezvolte şi alte moduri de petrecere a timpului liber decît cele tradiţionale: activităţi politice şi culturale legate de dezvoltarea conştiinţei de clasă şi a activităţilor social-politice proprii.

După al doilea război mondial s-au petrecut schimbări radicale în viaţa muncitorimii. Industrializarea rapidă a dus la creşterea într-un ritm înalt a numărului de muncitori. Acest lucru a fost facilitat şi de schimbările din agricultură, care au creat disponibilităţi de forţă de muncă aici şi care, de asemenea, au eliberat şi afectiv pe oameni de sat, creînd în special la nivelul tinerelor generaţii o orientare puternică spre mediul industrial-urban. În al doilea rînd, organizarea de tip socialist a schimbat poziţia socială a clasei muncitoare.

Procesul rapid de creştere a muncitorimii, ca orice proces de creştere, a reprezentat un factor frenator pentru cristalizarea unor forme de viaţă specifice, fiind însoţit de numeroase tendinţe contradictorii. În primul rînd, este vorba despre „pendularea" între două atitudini fundamentale: asumarea conştientă şi responsabilă a finalităţilor sociale ale muncii, participarea activă la organizarea şi conducerea nu numai a activităţii productive, dar a societăţii în general, pe de o parte, iar pe de alta, atitudinea de participare limitată, de „angajat la stat", adaptarea pasivă, căutarea exclusiv a avantajelor individuale. Caracteristicile noului mod de viaţă socialist încep să se manifeste cu p regnanţă. În mod special trebuie consemnate următoarele: a) Participare politică activă. Numeroşi muncitori participă în diferite forme (politice şi obşteşti) la rezolvarea diferitelor probleme sociale. b) Participare activă la organizarea şi conducerea procesului de muncă. c) Dezvoltarea profesională şi culturală.

Noua orientare în viață a muncitorului este stimulată și de faptul că, din punctul de vedere al resurselor economice disponibile, el nu mai este dezavantajat în raport cu alte categorii sociale. Uneori el poate dispune de resurse economice mai largi decît cele ale altor categorii cu pregătire profesională mai ridicată : profesori, medici, ingineri. De asemenea, el beneficiază și de alte avantaje sociale : asistență medicală gratuită, învățămînt gratuit, burse pentru copii, facilități de petrecere a timpului liber, a concediului în stațiuni etc.

S-a petrecut însă și un alt fenomen ale cărui semnificații nu au fost în suficientă măsură explorate. În anii revoluției socialiste a apărut o nevoie extrem de ridicată de cadre de conducere în sistemul politic și de stat. De asemenea, a apărut o nevoie acută de cadre cu pregătire superioară, intelectuală. Pentru a asigura acest necesar de cadre s-a dus o politică activă de promovare a muncitorilor și țăranilor și, bineînțeles, a copiilor acestora. Îndeosebi muncitorii au fost stimulați să promoveze în funcții de conducere, să-și perfecționeze pregătirea profesională, obținînd profesii de tip intelectual. Datorită prestigiului social de care profesiile intelectuale se bucură în societatea noastră, această politică a găsit un larg ecou. Așa s-a făcut că membrii cei mai activi ai clasei muncitoare au fost promovați, părăsind astfel condiția de muncitor. Copiii de muncitori au găsit de asemenea largi posibilități de promovare socială — prin școală, sau în cadrul sistemului politic. Pe de altă parte, de la sat au venit ca muncitori cei care nu au putut, datorită diferitelor condiții obiective sau subiective, să-și continue studiile pentru a obține calificări mai ridicate. Și după încadrarea ca muncitori — pînă spre vîrsta de 30—35 de ani — selecția a continuat. Acest caracter deschis al poziției de muncitor, facilitatea de a obține profesii cu pregătire superioară, dublată de atractivitatea acestora, a avut și alte consecințe. Modul de viață al muncitorilor a suferit importante influențe din partea noilor veniți de la sat, exprimînd efectele contradictorii ale oricărui proces de tranziție culturală și de adaptare la un nou mediu. De-abia în ultimii ani, datorită intrării într-o fază „mai stabilă" de creștere, acest fenomen a început să slăbească în intensitate. Terminarea fazei extensive a dezvoltării industriale și intrarea într-o nouă fază, intensivă, modifică aceste condiții. Pe de o parte, solicitările pentru munci cu calificare superioară se stabilizează. Pe de altă parte, muncitorii înșiși își ridică nivelul cultural, profesional și politic. Ei sînt într-o tot mai mică proporție veniți din agricultură, prezentînd un nivel din ce în ce mai ridicat de modernizare, urbanizare, o tradiție industrială tot mai cristalizată. În fine, dezvoltarea tehnică, culturală și socială a mediului muncii industriale, îl face pe acesta din ce în ce mai atractiv.

Eterogenitatea noii clase muncitoare, lipsa ei de tradiție profesională, culturală, politică și de stil de viață și-au pus amprenta asupra primelor faze ale dezvoltării modului de viață al acesteia. Problema fundamentală a dezvoltării noastre industriale a fost aceea a integrării profesionale, industriale și urbane a unei mari mase de populație sătească. Lipsa mentalității industriale, a calificării profesionale necesare, a spiritului de disciplină, a conștiinței politice, a spiritului de solidaritate muncitorească a făcut ca atragerea activă a muncitorilor la procesul de conducere a societății și, în primul rînd, a propriei lor munci, să fie la început mai dificilă. Conducerea tehnică și politică a întreprinderilor a trebuit să supli-

nească lipsa acestor premise, să adopte un stil de conducere adecvat acestor condiţii. Ea şi-a asumat, în lipsa premiselor necesare participării, funcţii importante în conducere. În aceste relaţii concrete dintre ierarhia tehnică şi muncitori, determinate de specificul socio-cultural al masei de muncitori, a existat desigur şi posibilitatea proiecţiei vechilor mentalităţi de conducere — comandă şi subordonare. Şi acest factor, la rîndul său, a avut o acţiune de frînare a dezvoltării rapide a noii atitudini faţă de muncă.

O nouă perspectivă s-a deschis în ultimii ani prin ansamblul de măsuri luate pentru promovarea mai accentuată a unei largi şi efective participări a tuturor oamenilor muncii la conducerea întreprinderilor, cît şi a întregii societăţi. Importante în acest context sînt măsurile de introducere a sistemului autoconducerii şi autogestiunii, de natură a crea cadrul real al unei active participări. Prin aceasta va fi depăşită (desigur că un asemenea proces cu numeroase componente social-culturale ia timp) diviziunea între munca de conducere şi munca de execuţie, transformînd radical poziţia de muncitor şi, cu aceasta, întregul său mod de viaţă.

Spre deosebire de capitalism, socialismului nu îi este specifică cristalizarea unui stil de viaţă muncitoresc închis. Obiectivul dezvoltării societăţii noastre este omogenizarea socială, ştergerea treptată a diferenţelor din modul de viaţă dintre categoriile socioprofesionale. De la început s-a mers la noi pe o opţiune antielitistă. Crearea condiţiilor pentru dezvoltarea socio-culturală a tuturor categoriilor de oameni ai muncii stimulează ridicate aspiraţii, la nivel de masă. În perspectiva ridicării nivelului şcolar-cultural, al cristalizării la nivel de masă a noilor forme de viaţă moderne, a sporirii resurselor economice şi social-culturale, decalajele şi contradicţiile din modul de viaţă specific muncitorimii în momentul actual vor fi depăşite. Lipsa de condiţii cultural-sociale şi economice, raritatea lor, generează inevitabil elitism. Politica partidului nostru a fost orientată în direcţia ridicării treptate şi relativ omogene a tuturor condiţiilor de viaţă economice, politice şi culturale.

FUNCŢIONARII

Funcţionarul a reprezentat o figură socială importantă în cursul trecerii de la societatea tradiţională la cea modernă. Dezvoltarea timpurie a sistemului administrativ, cît şi a unor servicii, ca transporturile şi comunicaţiile, au creat noi tipuri de posturi de muncă, cu o serie de caracteristici specifice : o calificare profesională relativ ridicată, dar încă nu specializare de tipul profesiilor intelectuale, muncă relativ mai uşoară, predominant intelectuală, în condiţii fizice şi sociale relativ bune. Pentru aceste munci era necesar totodată şi un grad ridicat de şcolarizare în raport cu exigenţele mult mai modeste puse de activităţile agricole, industriale şi meşteşugăreşti. De asemenea, era nevoie de o capacitate mai mare de a coopera şi comunica cu toate straturile sociale. Funcţionarul lucra cu toate categoriile sociale, inclusiv elitele. Se dezvoltă rapid, din această cauză, la nivelul acestei categorii, o cultură a relaţiilor interpersonale, a comunicării. Grija pentru ţinută era firesc inclusă ca exigenţă în această

situație socioprofesională. În plus, datorită complexității muncii, controlul acesteia nu se poate efectua decît într-o manieră mai generală, fapt care dădea funcționarului o anumită autonomie în activitatea sa implicînd mai multă responsabilitate asumată și inițiativă totodată.

Datorită acestor particularități, funcționarul a avut de la început un mod de viață diferit de cel al țăranului, muncitorului sau meșteșugarului. În societățile tradiționale și la începutul societății moderne, remunerația muncii de funcționar era, corespunzător cu exigențele acestui mod de viață specific, inevitabil mai ridicată decît a lucrătorului ce depunea o muncă fizică. Nivelul cultural și școlar mai ridicat făcea posibilă o participare mai extinsă la cultura intelectuală de tip modern, un acces parțial la viața elitelor. E drept că o asemenea participare era marginală, datorită în primul rînd resurselor economice modeste. Poziția de funcționar era însă de natură a genera aspirații social-economice și culturale sensibil mai ridicate decît posibilitățile reale disponibile, fiind asociată adesea cu puternice tensiuni și frustrări. În literatura noastră, tipul funcționarului, cu toate iluziile și prejudecățile, frămîntările și dramele sale, este excelent ilustrat.

Datorită poziției sale de mijloc, exponent al instituțiilor administrative, funcționarul a avut un rol deosebit de activ în modernizarea generală a colectivității. Este important de semnalat și locul acestei categorii sociale în sistemul mobilității sociale. În general, categoria de funcționar constituia o etapă de trecere în ascensiunea socială de-a lungul generațiilor. Familiile de funcționari dețineau resurse ceonomice și baza culturală favorizante pentru ca copiii lor să poată urma mai departe la școli superioare, obținînd poziții social-profesionale de tip intelectual, superioare.

Apoi, ea era, și este încă, o „categorie supapă" pentru mobilitatea nereușită. Cei care aspiră la o poziție socială mai înaltă, dar nu reușesc, pot găsi ca funcționari o poziție socială acceptabilă, în ultimă instanță. Poziția de funcționar era prima poziție acceptabilă pe scara ierarhiei sociale. „A fi funcționar" a reprezentat multă vreme un ideal pentru multe persoane din clasa muncitoare și țărănime. Această funcție de supapă în mobilitatea socială s-a păstrat și în societatea actuală. Tinerii care nu pot urma mai departe studii superioare preferă adesea poziții de funcționari, chiar dacă acestea sînt substanțial mai slab remunerate decît cele de muncitor. Poziția specială a funcționarului în sistemul stratificării sociale apare clar în cazul preferințelor pentru căsătorie. Ea reprezintă clar o limită a eligibilității. Pentru femei, profesiile funcționărești sînt în mod special atractive. Ele oferă o muncă relativ ușoară fizic, în condiții fizice și socioculturale bune. Prin modul de viață asociat profesiei de funcționar, femeile ocupînd asemenea poziții profesionale, sînt un partener acceptabil pentru bărbatul din orice categorie socială, spre deosebire de cele care au profesiuni legate de munca fizică.

Categoria de funcționar a fost deosebit de importantă în condițiile de început ale evoluției țării noastre. Dezvoltarea rapidă administrativă și urbană a creat în prima jumătate a secolului nostru o masă mare de posturi de funcționari, accesibile copiilor de muncitori și țărani. În condițiile actuale, datorită dezvoltării industriale, importanța acestei categorii socio-profesionale este în declin. Apar o serie de profesii medii, care

necesită o calificare și specializare net mai ridicate și care concurează eficace profesia de funcționar.

INTELECTUALITATEA

Compusă din diferite specialități profesionale, categoria intelectualității prezintă o serie de caracteristici distinctive : depune o muncă de tip intelectual, care necesită o ridicată specializare, cunoștințe științifice și culturale generale, necesitatea continuă de însușire de noi cunoștințe, abilități mentale de a lucra cu abstracții, de a înțelege problemele sociale generale, de a comunica, muncă în general creativă sau, oricum, neprogramabilă, în care talentul, capacitatea de a inova și de a se adapta la situații noi sînt esențiale. Deși specializarea profesională are în cazul intelectulității un rol fundamental, ea trebuie însoțită — pentru realizarea eficientă a muncii — de cunoștințe generale din celelalte domenii științifice și chiar artistice.

Datorită complexității muncii intelectuale, performanțele individuale sînt larg diferențiate. De aici și importanța mare a prestigiului profesional. Complexitatea muncii intelectuale, caracterul ei „de vîrf", fac ca aceasta să fie cu necesitate asociată cu o largă autonomie, o ridicată responsabilitate, normele și valorile etice profesionale avînd un rol deosebit de important în reglarea comportamentului profesional. Orientarea spre realizarea funcțiilor sociale, spre performanțe profesionale dezinteresate, primatul absolut al performanței, indiferent de condiții și de recompensele asociate, reprezintă valori esențiale ale eticii muncii intelectuale. Profesorii, medicii, inginerii, oamenii de știință, artiștii, pentru a putea realiza performanțe ridicate este necesar să aibă o puternică interiorizare a obiectivelor generale. Spre deosebire de micul producător care lucra în primul rînd pentru el, sau de muncitorul angajat care lucra pentru patron, intelectualul se raportează în activitatea sa în mod nemijlocit la funcțiile sociale, la necesitățile colectivității. Prototipul muncii pentru colectivitate, pentru binele comun, pentru progresul general s-a constituit tocmai în sfera muncii intelectuale. Aici nu este vorba despre *semnificația obiectivă* a contribuției diferitelor categorii profesionale la viața colectivității, ci doar de *orientările subiective*, care, datorită condițiilor concrete ale organizării sociale, erau asociate muncii. Valorile etice care s-au cristalizat și au acompaniat munca de intelectual au fost reflexul necesar al specificului profesiei și poziției sociale a acesteia. Orientarea spre interesele personale nu a fost, desigur, mai puțin importantă. Și nu se poate ignora nici faptul că intelectualitatea, într-o oarecare măsură, a făcut parte din elitele exploatatoare sau a sprijinit ideologic și tehnic dominarea de către aceste elite. Se poate vorbi, mai mult, de o atitudine ambivalentă a intelectualității în această privință : pe de o parte, orientarea spre necesitățile colectivității, iar pe de altă parte, orientarea spre propriile interese și spre interesele elitelor dominante cu care parțial se identifica.

Modul de viață al intelectualității în țara noastră s-a cristalizat nu în condițiile unei societăți strict stratificate, închise, înalt stabile, ci ale unei societăți supuse continuu la numeroase presiuni interne, dar în special externe, a cărei problemă centrală era eliberarea națională, unirea

națională, dezvoltarea social-economică. Din această cauză, profesia de intelectual a implicat mereu la noi nu numai o vocație profesională, ci și o vocație socială. Ideea de „apostolat" social și cultural a fost destul de răspîndită. Să adăugăm că în condițiile unei țări mici, dezvoltarea științifică și culturală era vital legată de formarea unor școli naționale, a unei mișcări naționale în toate domeniile, care să ofere climatul necesar dezvoltării intelectuale.

Gradul de „dedicare" socială a intelectualității a fost ridicat. De timpuriu s-a conturat o misiune socială a intelectualității, larg împărtășită : progresul națiunii, dezvoltarea economică, socială, culturală, închegarea națională, cucerirea independenței. Societatea noastră a fost, din cauza multiplelor împrejurări externe, o țară slab dezvoltată economic și social-politic, în raport cu alte societăți europene. Dezvoltarea rapidă industrială, modernizarea generală a societăților occidentale a reprezentat pentru români un exemplu deosebit de atractiv, demn de urmat. Este de la sine înțeles că intelectualitatea, datorită contactului mai activ cu alte realități sociale, a resimțit mult mai acut necesitatea unei rapide dezvoltări, a modernizării societății noastre. Pe de altă parte, modernizarea, progresul societății noastre era condiționat în mod esențial de introducerea unor reforme politic-administrative, de dezvoltarea economică, tehnologică, culturală, de schimbarea structurilor sociale învechite în raport atît cu realitatea cît și cu ideologia țărilor occidentale. În aceste condiții, informațiile, noile idei, ideologiile aveau un rol extrem de important în progresul general. Intelectualitatea și-a asumat acest rol specific : asigurarea cunoștințelor necesare, vehicularea noilor idei, difuzarea lor largă, stimularea activizării sociale generale în sensul modernizării. În toate mișcările revoluționare de la noi, intelectualitatea a avut o participare crucială. Și nu numai în marile lupte sociale, ci și în practica curentă a societății noastre, intelectualitatea a avut în ansamblu o atitudine progresistă, orientată spre dezvoltare socială. Ea a fost constant orientată spre difuzarea largă a ideilor revoluționare, a cunoștințelor tehnice și culturale necesare unei societăți moderne. Răspîndirea învățămîntului, activitatea de propagare a cunoștințelor culturale și științifice au reprezentat o pîrghie cu ajutorul căreia intelectualitatea a contribuit la dezvoltarea societății. Atitudinea intelectualității noastre între cele două războaie mondiale este semnificativă în această privință. Să ne gîndim, de pildă, la programul social activ al școlii sociologice gustiene. Este un program tipic de dedicare socială, de integrare a intelectualității, cu cunoștințele și capacitățile proprii, în slujba dezvoltării sociale, a modernizării satului românesc. Să marcăm, de asemenea, contribuția esențială a intelectualității noastre la constituirea conștiinței naționale. În acest context este explicabil de ce intelectualitatea a fost orientată spre o participare socială activă. Mulți intelectuali de frunte și-au asumat roluri în formularea politicii sociale și chiar în conducerea politică a țării, mai ales în sectoarele cultural-științifice.

Poziția de intelectual s-a bucurat, în toate societățile, de un înalt prestigiu social și, prin aceasta, de o anumită putere. În sistemul industrial, intelectualitatea tehnică este asociată în mare măsură cu conducerea producției. Poziția ridicată în ierarhia industrială, asumarea unor importante funcții în organizarea și conducerea muncii, a oferit intelectualității

tehnice prestigiu social, putere, influenţă, dar şi venituri economice substanţial mai ridicate.

Accesul la poziţiile intelectuale a fost, deşi dificil, nu exclus nici pentru categoriile sociale cele mai sărace — ţărănimea, meşteşugărimea, clasa muncitoare. Dezvoltarea rapidă a societăţii moderne româneşti a fost caracterizată printr-o necesitate enormă de cadre intelectuale, fapt care a stimulat recrutarea lor nu numai din categoria intelectualităţii propriu-zise, ci, într-o măsură însemnată, şi din celelalte categorii sociale. Acest fapt a împiedicat formarea unei mentalităţi închise, lipsa de comunicare şi înţelegere pentru celelalte categorii sociale.

Natura profesiei sale — orientare spre funcţii sociale, autonomie în activitate, manifestarea liberă a opiniilor ca precondiţii esenţiale ale activităţii intelectuale — a făcut din această categorie socială un susţinător şi promotor activ al democraţiei. Democraţia politică reprezintă cadrul necesar al dezvoltării muncii intelectuale. De aici şi opţiunea necesar democratică a orientării politice a intelectualităţii în societăţile moderne.

Tot datorită profesiunii, dar şi modului de organizare a vieţii sale în general, intelectualitatea a contribuit esenţial la elaborarea unei culturi a relaţiilor interpersonale, în cadrul unei societăţi urbanizate, moderne, bazate pe relaţii mult mai complexe decît cele de rudenie şi vecinătate : relaţii sociale funcţionale, izvorîte din diviziunea muncii, relaţii comunitare, naţionale şi internaţionale. Munca intelectuală, prin natura sa, este o activitate colectivă, cumulativă, fundată pe schimb de informaţii şi opinii. Din acest punct de vedere, intelectualitatea a adus o contribuţie esenţială la cristalizarea culturii cooperării şi colaborării sociale, a solidarităţii comunitare.

Datorită contactului cu tot ceea ce se întîmplă nou în lume, intelectualitatea, în mod inevitabil, a avut o dinamică mai rapidă a necesităţilor. În cazul ei, presiunile de creştere a nivelului de trai sînt accentuate. Există însă şi un aspect complementar. Munca intensă, dedicată, este însoţită adesea şi de sacrificii. Ea a reprezentat întotdeauna un antidot contra consumerismului risipitor, elitar, asociat cu un mod de viaţă inactiv profesional. Cultura unei vieţi cumpătate, raţionale, echilibrate îşi găseşte puternice surse în tradiţia modului de viaţă intelectual.

După război, datorită revoluţiei socialiste şi industrializării rapide, au avut loc modificări profunde în structura intelectualităţii şi în modul ei de viaţă. În primul rînd, a apărut o acută nevoie de cadre cu pregătire superioară. Să adăugăm, de asemenea, faptul că poziţia de intelectual a continuat să fie înalt dezirabilă fiind asociată cu un ridicat prestigiu social. Munca intelectuală este percepută a fi mai uşoară şi mai interesantă. Modul de viaţă asociat poziţiei de intelectual prezintă o mare atractivitate, Posibilităţile create de a urma învăţămîntul superior pentru membrii tuturor grupurilor sociale au dus la cristalizarea unor aspiraţii de masă. Aşa se face că în ţara noastră, deşi numărul de locuri din învăţămîntul superior a crescut rapid, cererea a fost constant mult superioară. Importantă a fost, în acest proces, şi politica de ridicare a unei noi intelectualităţi din rîndurile ţărănimii şi, în special, a muncitorimii. Fie direct —tinerii muncitori au fost încurajaţi să-şi continue studiile —, fie indirect — crearea condiţiilor pentru ca copiii de muncitori şi ţărani să pătrundă în învăţămîntul superior. Dezvoltarea învăţămîntului seral şi fără frecvenţă

a constituit un mijloc important al acestei politici. Politica de schimbare a „originii" intelectualității a avut drept consecință o puternică mobilitate socială, contribuind la procesul de omogenizare socială. În țara noastră ea a avut însă un anumit specific. Recrutarea intelectualității din rîndul muncitorimii și țărănimii nu s-a făcut pe seama scăderii reproducției intelectualității ca atare, ci pe baza extinderii rapide a necesităților de cadre cu pregătire superioară, impusă de dezvoltarea industrială intensă. Efectele ei pozitive au fost numeroase. Ea a facilitat procesul de omogenizare socială, au fost eliminate sau cel puțin substanțial diminuate unele tendințe spre elitism ale modului de viață al intelectualității tradiționale, s-a accentuat solidaritatea dintre diferitele categorii socioprofesionale și capacitățile de comunicare și înțelegere reciprocă. Au existat însă și unele efecte negative : profesionalizarea și socializarea incompletă în sistemul de valori și în modul de viață specific intelectualității. Imediat după începerea procesului revoluționar au existat unele tendințe stîngiste în politica față de intelectualitate. Descurajarea unor tendințe elitare din modul de viață intelectual s-a amplificat pînă la a considera integral acest mod de viață sinonim cu modul de viață burghez. În țara noastră, o asemenea orientare stîngistă nu a fost însă nici prea profundă și nici de durată, deși unele ecouri întîrziate s-au mai făcut resimțite mult timp.

Ca efect al industrializării s-a produs, totodată, o rapidă deplasare a structurii interne a intelectualității. Ponderea cea mai mare a început să o dețină intelectualitatea tehnică. Totodată, a avut loc și o anumită eroziune a statutului social al intelectualității legate de procesul de învățămînt propriu-zis și, în general, al celei care activează în celelalte sfere decît cea a producției materiale. Acest proces a dus la modificări profunde în modul de viață al intelectualității. În acest studiu, însă, nu ne-am propus decît analiza unor aspecte mai generale, preliminare.

Modul de viață al intelectualității, deși a suferit schimbări profunde ca urmare a modificărilor sociale generale, prezintă un grad ridicat de constanță, de continuitate, sensibil mai ridicat decît modul de viață al celorlalte categorii sociale. El își aduce o contribuție importantă la cristalizarea noului mod de viață modern, socialist, omogen, caracterizat, printre alte trăsături, printr-un grad înalt de intelectualizare.

Societatea noastră actuală prezintă o imagine diferențiată din punctul de vedere al modului de viață. Tipul de profesie este actualmente diferențiatorul principal în această sferă. El este asociat cu moduri de viață distincte. Dinamica societății noastre nu este însă orientată spre crearea unor stiluri de viață absolut distincte, caracteristice categoriilor socioprofesionale, ci, dimpotrivă, spre eliminarea diferențelor esențiale dintre ele, spre o stare de omogenizare socială crescută. Ne așteptăm ca încă cîteva decenii să mai existe diferențe între modul de viață al categoriilor socioprofesionale, deși ele vor fi tot mai reduse și înlocuite de diferențe provenite din opțiunile personale.

Revue de synthèse

(Franța)

Nr. 99—100/1980

Din sumar : G. JORLAND, Cornot și apariția teoriei valorii ca utilitate ; A. CAILLEUX, Alura *hiperbolică* a *devalorizării monetare* ; G. FREUDENTHAL, Literatura și științele naturii în Franța la începutul sec. al XVIII-lea ; G. LAURENT, Gaudry și nomenclatura ; M. CAPEK, Ce este viu și ce este mort în csitica bergsoniană a relativității ; J. CAZENOBE, Cum a ajuns Hertz la ideea undelor herțiene ?

Nr. 101—102/1980

Din sumar : B. BEUGNOT, Unele locuri retorice ale discursului științific clasic ; G. A. PERLA, Filosofia lui Jaucourt în *Enciclopedie* ; J.-L. FISCHER, Hibridologia și zootaxia secolului Luminilor în *Originea speciilor* ; A. DIARA, Sensul și definiția cuvîntului „spațiu" în opera biologică a lui Félix le Dantec ; E. COUMET, Paul Tannery : *Organizarea studiului istoriei științelor* ; G. TAROZZI, Realismul lui Einstein și mecanica cuantică : un caz de contradicție între o teorie fizică și o ipoteză filozofică clar definită.

Człowiek i swiatopogląd

(R. P. Polonă)

Nr. 6/1981

Din sumar : TADEUSZ MROWCZYŃSKI, Laicizarea — o descoperire creștină ? ; MIROSŁAW NOWACZYK, Comuniștii și catolicii în Italia (1976—1981) ; ANNA MIKOŁEJKO, Aprobare și respingere față de autoritatea morală ; TAMÁS KOLOSI, Situația socială a *muncitorilor* și a *intelectualilor* prin prisma autoaprecierii lor ; MICHAL ROZYCZKA, Orizonturile universului ; MAREK K. KALINOWSKI, Holismul în fizica fenomenelor nelineare ale cosmologiei ; ANTONI SZCZUCIŃSKI, Indeterminismul în fizică ; WŁODZIMIERZ SERAFIŃSKI, Poziția omului în natură ; ALINA MOTYCKA, Iluziile — „tradiției cercetărilor" ; FERENC TÖKEI, Geneza comunismului — primul eseu al lui Marx ; ȘTEFAN FOLARION, Omul și lumea sa ; ȘTEFAN SARNOWSKI, Despre istoria filozofiei contemporane ; INTERVIU — *Adam Schaff* : Fromm are dreptul de a pretinde o contribuție constructivă la dezvoltarea marxismului ?

CRONICA IDEILOR

O DIRECȚIE NOUĂ ÎN FILOZOFIA ȘTIINȚEI: CONCEPȚIA STRUCTURALISTĂ ASUPRA TEORIILOR

DE

ILIE PÂRVU

O trăsătură caracteristică a dezvoltării contemporane a științei este reprezentată de creșterea — pe baza maturizării unui număr tot mai mare de ramuri și discipline științifice — rolului gîndirii teoretice în elaborarea cunoașterii, de amplificarea aspectelor și demersurilor constructive, idealizante (stimulată și de unele realizări teoretice remarcabile din știința secolului nostru: teoria relativității, mecanica cuantică, teoria informației, teoria sintetică a evoluției, matematica structuralistă, gramaticile structural-generative ș. a.). Această caracteristică este strîns legată de ridicarea la un nivel superior a matematizării științei, de pătrunderea matematicii în organizarea rațională a metodelor, formelor și rezultatelor cunoașterii, de modelarea matematică a structurilor subiacente experienței. Ea se exprimă, de asemenea, prin sporirea rolului organizării deductiv-axiomatice a științei, al procedeelor de reconstrucție logică (axiomatizare și formalizare) a rezultatelor cercetării. Caracterul teoretic-constructiv al cunoașterii științifice contemporane se manifestă și prin apariția unor noi forme ale „practicii cognitive" (cum ar fi experimentul pe calculatoare), prin accentuarea aspectului „teoretic" al funcțiilor teoriilor etc. În mod sintetic, această particularitate a stilului gîndirii științifice contemporane poate fi surprinsă dacă vom remarca ponderea pe care teoriile (formele cele mai complexe de organizare a conținutului cognitiv al științei) o au în cercetarea actuală [1].

În legătură cu locul teoriilor în cunoașterea contemporană trebuie să subliniem două aspecte importante: (*i*) asistăm astăzi nu doar la formularea unui mare număr de teorii în diferite domenii ale cunoașterii, ci și la apariția unor teorii de o complexitate superioară, teoriile structural-organizaționale [2], avînd o altă relație cu realitatea și un alt statut metodologic decît cele „clasice"; (*ii*) în același timp se poate observa intervenția sporită a conștiinței epistemologice, a nivelului reflecției logico-epistemologice în construcția și interpretarea teoriilor. Acest ultim aspect se manifestă pregnant prin rolul tot mai important pe care-l au reconstrucțiile explicite ale ideii de teorie științifică în progresul cercetărilor, rol determinat de faptul că noul tip de teorii, cum ar fi, de exemplu, mecanica cuantică, „a pus în discuție modalitatea intuitivă de dezvoltare a teoriilor științifice" [3], natura implicării logicii în structurarea lor, modificînd relația teoriilor cu realitatea, raportul formalismului matematic cu interpretarea factuală etc. Tocmai de aceea fizicianul teoretician G. Ludwig consideră, de exemplu, că nu se poate interpreta clar și necontradictoriu mecanica cuantică fără a se înțelege în prealabil „ce trebuie să considerăm a fi de fapt o teorie fizică și cum trebuie să arate o construcție bine-stabilită a ei" [4].

Epistemologia contemporană acordă de aceea pe bună dreptate un rol central teoriei

---

[1] Vezi M. Bunge, *Teoria științifică*, în vol. *Epistemologie. Orientări contemporane*, București, Edit. politică, 1974, p. 214.

[2] Vezi C. F. von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, München, Hanser, 1971, p. 22—23.

[3] G. Ludwig, *Deutung des Begriffs „physikalische Theorie" und axiomatische Grundlegung der Hilbertraumstruktur der Quantenmechanik durch Hauptsätze des Messens*, Berlin, Springer, 1970, p. 23.

[4] *Ibidem*, p. IV.

ca unitate elementară de organizare și dezvoltare a științei, considerînd-o forma principală de expresie a conținutului cognitiv al științei. Ca urmare, a sporit considerabil interesul filozofilor științei pentru cercetarea și reconstrucția exactă a structurii și dinamicii teoriilor, pentru formularea unor norme și criterii explicite de evaluare critică și testare a lor. În acest sens se poate constata în ultima vreme sporirea considerabilă a numărului monografiilor consacrate *structurii*, *dinamicii* și *metodologiei teoriilor* [5], rolului și modalităților teoretizării în știința contemporană, îndeosebi relației teoretizării cu matematizarea cunoașterii [6]. În cadrul lor s-au formulat noi direcții de analiză logico-matematică a științei, unele dintre ele propunînd reconstrucții ale teoriilor științifice mult mai apropiate de practica reală a cercetării, mai relevante pentru munca efectivă de construire și interpretare a teoriilor.

Printre abordările actuale apreciate ca deosebit de semnificative în această privință un loc central ocupă în dezbaterile contemporane *concepția structuralistă a teoriilor*, formulată de J. D. Sneed [7] și W. Stegmüller [8], dezvoltată și aplicată extensiv la numeroase domenii, de la matematică pînă la lingvistica teoretică și economia politică, de o serie de cercetători cum sînt C. U. Moulines, W. Balzer, H. Schnelle, W. Diederich, H. Fulda ș.a.

Prima versiune a concepției structuraliste a fost elaborată de Sneed în monografia sa din 1971. Ea a fost completată cu „conceptele pragmatice" de W. Stegmüller în 1973, care a indicat și relația ei cu alte poziții din filozofia științei, precum și posibilitățile pe care viziunea structuralistă le deschide „regîndirii" unor teme centrale ale epistemologiei sau „reconstrucției raționale" a unor concepții din filozofiile științei de inspirație istorică, îndeosebi a celei formulate de Th. S. Kuhn. În colaborare cu W. Balzer, Sneed a propus ulterior [9] o nouă manieră de formalizare, mult mai aptă pentru a reda structura internă a teoriilor complexe (teoriile) și modul lor specific de evoluție [10]. Față de această nouă modalitate de analiză și explicare a teoriilor au luat poziție toate marile școli de gîndire din logica și metodologia contemporană a științei, ea fiind amplu discutată la recentele congrese sau simpozioane internaționale de filosofia științei (London, Ontario, Varșovia, Helsinki, Pisa ș.a.). Paralel cu numeroasele aplicări cu succes ale modelului structuralist în diverse domenii au apărut și o serie de critici logice și epistemologice (datorate în special lui M. Przelecki, R. Tuomela, V. Rantala, J. H. Harris, E. Scheibe, P. K. Feyerabend, K. Hübner, M. Bunge ș.a.). Stadiul actual al acestei direcții noi din filozofia științei este cel mai exact reflectat de ultimele cărți ale lui W. Stegmüller [11], cărora le vom consacra paginile următoare.

Prima dintre aceste lucrări, provocată de recenzia critică remarcabilă pe care Feyerabend a făcut-o primei cărți a lui Stegmüller [12], reprezintă o expunere sistematică a abordării structuraliste la nivelul actual al rezultatelor ei. A doua constituie o culegere de studii ale autorului din diferite perioade ale formulării concepției structuraliste asupra teoriilor, elaborate în vederea expunerii intuitive a modelului structuralist, elucidării relației lui cu

---

[5] Vezi: G. Ludwig, *Die Grundstrukturen einer physikalischen Theorie*, Berlin, Springer, 1978; J. D. Sneed, *The Logical Structure of Mathematical Physics*, Dordrecht, Reidel, 1971; W. Stegmüller, *The Structure and Dynamics of Theories*, Berlin, Springer, 1977 (ed. germană 1973); M. V. Mostepanenko, *Filosofia i fiziceskaia teoriia*, Leningrad, 1969, E. Mamciur, *Problema vibora teorii*, Moscova, 1975. Vezi și culegerile: Fr. Suppe (ed.), *The Structure of Scientific Theories*, Urbana U.P., 1974, R. Tuomela, J. Niiniluoto (eds.), *Logic and Epistemology of Scientific Change, Acta Philosophica Fennica*, 30, 1978, Amsterdam, North-Holland, care redau lucrările unor simpozioane internaționale pe tema structurii și dinamicii teoriilor.

[6] Vezi îndeosebi studiile pe această temă ale lui R. Thom, dintre care semnalăm: *Formalisme et scientificité*, în „Les Etudes Philosophiques", nr. 2/1978; *Mathématique et théorisation scientifique*, în V. Mathieu, P. Prosi (eds.), *La Culture Scientifique dans le Monde Contemporaine*, Scientia, Milano, 1979.

[7] J. D. Sneed, *op. cit.*

[8] W. Stegmüller, *op. cit.*

[9] W. Balzer, J. D. Sneed, *Generalized Net Structures of Empirical Theories*, în *Studia Logica*, 36, 195—211 (1977), 37, 167—194 (1978).

[10] Vezi și C. U. Moulines, *Theory-nets and the Dynamics of Theories: the Example of Newtonian Mechanics*, în *Synthese*, 41/1979, p. 417—439.

[11] W. Stegmüller, *The Structuralist View of Theories. A Possible Analogue of the Bourbaki Programme in Physical Science*, Berlin, Springer, 1979; și *idem*, *Neue Wege der Wissenschaftsphilosophie*, Berlin, Springer, 1980.

[12] P. K. Feyerabend, *Changing Patterns of Reconstruction*, în „British Journal for the Philosophy of Science", 28, 351—369 (1977).

alte poziții filozofice sau prezentării unor răspunsuri la criticile apărute între timp. Cele două cărți se completează reciproc, prima oferind o privire sistematic-sincronică asupra noii perspective din filozofia științei, iar a doua prezentîndu-ne evoluția în timp și schimbările petrecute în cadrul structuralismului epistemologic. Vom încerca să prezentăm cîteva dintre ideile și implicațiile acestor lucrări în contextul mai larg al orientărilor actuale din filozofia științei.

Conceptul structuralist al teoriilor este introdus de Sneed și Stegmüller ca o reacție la „concepția tradițională asupra teoriilor" (viziunea empirist-logică asupra naturii teoriilor din științele factuale formulată de R. Carnap, E. Nagel, R. Braitwaite ș. a). Aceasta înțelegea — imitînd modelul matematicii — teoriile ca sisteme de enunțuri (fapt pentru care a fost denumită de Sneed *„statement view")*, iar structura lor logică era redată prin formalizare *„standard"* (în cadrul logicii de ordinul întîi). Deosebirea dintre cele două abordări poate fi trasată în mod diferit, așa cum arată Stegmüller, în funcție de contextul sau nivelul analizei. Ea constă, în primul rînd, în aceea că în timp ce abordarea tradițională intenționa să ofere o analiză a *microstructurilor* teoriei, reconstrucția lui Sneed începe cu cercetarea *structurilor globale* ale teoriilor, cum ar fi structura matematică și aserțiunea empirică asociată unei teorii. Cum pot fi acestea tratate în mod exact? Răspunsul la această întrebare constituie de fapt elementul central al unui program de cercetare metateoretic inițiat de P. Suppes în anii '50. Suppes a oferit un răspuns parțial la această întrebare, arătînd cum se poate caracteriza axiomatic precis *structura matematică* a teoriilor factuale, fără a apela la procedeul formalizării standard a teoriilor. El a propus să se axiomatizeze teoriile empirice prin introducerea unui predicat ansamblist (definit în termenii teoriei informale a mulțimilor); acest predicat macrologic S determină structura matematică a teoriei ca întreg; așa-numitele „axiome" în sens tradițional constituie aici componente ale definiției predicatului. Astfel, prin definirea predicatului „este o mecanică clasică a particulelor" se axiomatizează în sensul lui Bourbaki mecanica clasică a particulelor. Extensiunea predicatului S va fi dată prin mulțimea M a modelelor teoriei. Eforturile lui Sneed, pregătite de unele lucrări anterioare ale lui E.W. Adams, s-au îndreptat în direcția completării programului lui Suppes astfel încît el să ofere și o caracterizare exactă a aspectelor semantice ale teoriilor fizice.

Sneed reformulează conceptul de „teorie a fizicii matematice", identificîndu-l nu cu o clasă de enunțuri, ci cu o pereche $\langle N, I\rangle$, constînd dintr-o structură matematică, N, și aplicațiile ei intenționate, I. Structural, N este determinat prin M (mulțimea modelelor predicatului fundamental), M_p (mulțimea modelelor potențiale = acele entități ce satisfac condițiile generale ale definiției predicatului ansamblist), M_{pp} (mulțimea modelelor potențiale parțiale = acele entități ce satisfac structura matematică redusă prin eliminarea funcțiilor teoretice) și C (constrîngerile = condiții impuse modelelor potențiale). Acest complex „nucleu structural" $N = \langle M, M_p, M_{pp}, C\rangle$ apare în locul acelui M originar, care a fost introdus ca predicat ansamblist caracterizînd extensiunea teoriei. Pînă acum toate aceste entități aparțin exclusiv structurii matematice a teoriei.

Elementul cel mai original al acestei caracterizări a structurii formale a teoriei este conceptul de *constrîngere (constraint)*. După cum subliniază Stegmüller, acest concept introdus de Sneed nu are nici un precursor în filozofia anterioară a științelor empirice, deși lui îi corespund anumite proceduri ale fizicienilor. Constrîngerile, intuitiv spus, formulează condiții de interconectare între modelele potențiale, condiții ce reflectă intersecția sau suprapunerea parțială a aplicațiilor intenționate ale teoriei. Prin ele se impun anumite relații între valorile funcțiilor teoretice în anumite aplicații intenționate ale teoriei; prin aceasta aplicațiile sînt conectate reciproc. Conceptul de constrîngere permite elucidarea relației dintre legile interne ale unei teorii și meta-legi (principiile de simetrie, invarianță, conservare etc.)[13]; el oferă de asemenea posibilitatea formulării exacte a ideii lui Sneed după care o teorie fizică nu posedă o singură aplicație universală („cosmică"), ci o mulțime de aplicații interconectate.

Tot pentru caracterizarea structurii logice a teoriei, Sneed introduce într-o manieră nouă distincția dintre *teoretic* și *neteoretic*, căreia filosofia analitică a științei i-a acordat o atenție deosebită. Simplu spus, criteriul teoreticității al lui Sneed afirmă că o mărime f este teoretică relativ la o teorie T dacă și numai dacă valorile lui f sînt măsurate într-o manieră dependentă de T (ceea ce înseamnă că în calcularea acestor valori trebuie să ne spri-

---

[13] În reconstrucțiile de tip-Sneed ale unor teorii fizice determinate s-a reușit să se elucideze, cu ajutorul conceptului de constrîngere, atît natura unor principii fundamentale cît și ierarhia interioară a teoriilor; vezi C. U. Moulines, *A Logical Reconstruction of Simple Equilibrium Theomodinamics*, în „Erkenntnis", 1975, 101—130; W. Balzer, *Die epistemologische Rolle des zweiten Newtonschen Axioms*, în *Philosophia Naturalis*, Bd. 17/2 (1978), 131—149.

jinim pe supoziția că există aplicații reușite tocmai ale acestei teorii T).

O altă problemă care se pune este următoarea: cum se redau logic aserțiunile empirice ale teoriilor? Apariția mărimilor teoretice în formularea lor creează o dificultate specială pentru determinarea ipotezei empirice și pentru caracterizarea relației dintre mulțimea I a aplicațiilor intenționate și mulțimea M a modelelor. Pentru a depăși această dificultate, Sneed modifică substanțial cunoscutul procedeu al lui Ramsey de „eliminare funcțională" a termenilor teoretici, obținînd următorul rezultat: aserțiunile empirice ale unei teorii trebuie interpretate „holistic" ca o singură aserțiune cuprinzătoare și nu ca o mulțime infinită de enunțuri izolate. Fiecărei teorii $\langle N, I\rangle$ îi corespunde o singură aserțiune empirică $I \in A(N)$ (adică: mulțimea aplicațiilor intenționate I este un element al aplicării nucleului N; A este operatorul sau funcția de aplicare definită astfel încît o expresie de această formă spune următoarele: fiecare element al lui I poate fi întregit prin adăugarea funcțiilor teoretice ca model al teoriei, astfel încît seria funcțiilor teoretice satisface constrîngerile C). În felul acesta se reconstruiește macrologic printr-o „propoziție atomară" aserțiunea empirică a teoriei.

O caracteristică a semanticii lui Sneed este aceea că ea introduce, pe lîngă ingredienții fundamentali ai teoriilor fizice amintiți mai sus în descrierea nucleului [14], *legile speciale* L și *constrîngerile speciale* C_L (care sînt valabile numai în anumite aplicații), esențiale pentru înțelegerea structurii profunde, evoluției și dinamicii teoriilor. Despre ele axiomatizarea *à la Suppes* nu ne spunea nimic, ea relevîndune doar structura matematică generală a teoriei. Sneed a formulat două modalități de a trata legile speciale. Prima constă în definirea conceptului de *nucleu extins* (prin adăugarea lui L și C_L la elementele din definiția nucleului). Împreună cu W. Balzer, Sneed a propus ulterior o nouă interpretare: legea specială a fost reconstruită ca o *subteorie* ce se obține din teoria originară prin *specializarea* $\langle N', I'\rangle$ a nucleului $\langle N, I\rangle$. De exemplu, legea („teoria") gravitației se obține prin specializare din mecanica clasică a particulelor. Întrucît noua metodă nu mai face nici o distincție formală între teorii și legi, s-a propus pentru ambele termenul „teorie-element". Ceea ce inițial s-a numit „teoria" devine acum acel *element fundamental* din care pornesc toate specializările și care are ca prim termen *nucleul fundamental*. Se introduce apoi conceptul de *teorie-rețea*, care reconstruiește teoria complexă cu structura ei ierarhică constînd din legea fundamentală, legile generale, legile speciale, constrîngeri etc. Această rețea este parțial ordonată de relația de specializare.

După cum a arătat C. U. Moulines, se poate introduce o *pragmatizare* și o *relativizare istorică* a acestor concepte. O teorie-element va fi un cvadruplu $T = \langle N, I, SC, h\rangle$ constînd dintr-un nucleu-element, o mulțime de aplicații intenționate, o *comunitate științifică de cercetători* SC și un *interval de timp istoric* h, astfel încît: SC intenționează să aplice în perioada h nucleul N la I. Specializările de acest gen ale nucleelor induc specializări corespunzătoare ale teoriilor; din acestea se construiește în mod analog teoria-rețea, denumită „teorie-rețea pragmatic îmbogățită".

Cu ajutorul acestor concepte se pot studia diferitele tipuri de dezvoltare a teoriilor, numite „evoluții". Pentru aceasta trebuie să ne raportăm la o serie de intervale temporale. Vom obține astfel *o serie temporală de teorii-rețea p. î.* (pragmatic îmbogățită) cu ajutorul relației $h_T \leqslant h_T$ (care spune că intervalul de timp h_T asociat cu rețeaua $p.\ î.$ T este anterior intervalului h_T, asociat cu rețeaua $p.\ î.$ T'). *O evoluție a teoriei*, E, este o serie finită de rețele $p.\ î.$ T_1, T_2... astfel încît pentru orice i, $i \leqslant 1$, T_{i+1} urmează imediat după T_i și T_{i+1} este o perfecționare proprie a lui T_i.

Stegmüller aplică aceste concepte pentru a preciza o serie de proprietăți interesante ale evoluției teoriilor. Se pot analiza astfel *trăsăturile epistemice* ale evoluției. În primul rînd se pot trata anumite aspecte ale *confirmării*, fără a ne angaja față de o teorie preconceptuă a confirmării (inductivism, deductivism, bayesianism etc.). Să presupunem, de exemplu, că există anumite relații epistemice între SC și aplicațiile intenționate ale teoriei-rețea abstractă (nepragmatizată). Dacă se consideră că există o unanimitate generală printre membrii SC în privința faptului că o submulțime I' din I este o aplicare bine-confirmată a lui N, vom spune că această mulțime I' este *sigură* pentru toți membrii lui SC în intervalul de timp h. Alte aplicații pot fi doar *admise* de o submulțime SC' din SC. În cazul ideal putem vorbi de *progres epistemic*.

Considerată sub aspectul confirmării, evoluția teoriei poate fi *optimă* dacă pentru două rețele T_i și T_j ale unei evoluții E, astfel încît N_i precede pe N_j, mulțimea de aplicații sigure a lui T_j include în mod propriu mulțimea aplicațiilor sigure ale lui N_i. În acest caz se vorbește de *evoluția progresivă* a teoriei. Cu alte cuvinte, o evoluție progresivă are loc nu

---

[14] $N = \langle M, M_p, M_{pp}, C\rangle$; uneori, el este determinat ca un cvintuplu, conținînd și pe r: $M_p \to M_{pp}$, care transformă un element din M_p, adică un model potențial, într-un element din M_{pp}, adică un model potențial parțial, prin „ștergerea" funcțiilor teoretice.

numai dacă sînt descoperite succesiv noi legi de diferite niveluri de generalitate, ci și dacă, în plus, are loc o perfecționare progresivă a situației de confirmare, constînd în creșterea succesivă a domeniului aplicațiilor sigure. Acest concept poate reconstrui ideea „programelor de cercetare progresive" a lui I. Lakatos.

Conceptele de pînă acum oferă posibilitatea precizării ideii de *știință normală* a lui Th. S. Kuhn. Noțiunea sa de *paradigmă* poate fi de asemenea încorporată conceptului de *evoluție a teoriilor* de mai sus. Într-o asemenea paradigmă trebuie să distingem două componente, și anume: (*i*) componenta empirică = mulțimea de bază de exemple paradigmatice I_0 a teoriei, și (*ii*) componenta teoretică = un nucleu-element N_0. Deci $\langle N_0, I_0 \rangle$ poate fi considerată ca paradigmă a unei evoluții a teoriei E dacă nucleele-elemente ce apar în rețelele lui E, sînt, fără excepție, specializări ale lui N_0 și dacă aplicațiile intenționate sînt generate de mulțimea paradigmatică de exemple I_0.

În continuare, Stegmüller arată cum se pot justifica rațional, cu ajutorul noilor concepte, o serie de aserțiuni epistemologice ale lui Kuhn despre știința normală. Este vorba, în primul rînd, de ceea ce el numește „imunitatea paradigmei" în fața experienței recalcitrante. După cum se știe, Kuhn nu admite ideea existenței unor infirmări empirice ale teoriilor. Desigur, arată Stegmüller, unele legi speciale pot fi falsificate; teoria însă este în mai multe privințe imună: (*1*) legea fundamentală a teoriei nu poate fi falsificată empiric; (*2*) nici un număr finit de încercări nereușite de a perfecționa o rețea pe o bază determinată nu constituie o „dovadă empirică" că această rețea nu poate fi perfecționată pe această bază; (*3*) mulțimea I fiind deschisă, în cazul în care chiar generații de cercetători întîmpinînd dificultăți în aplicarea teoriei la un $a \in I - I_0$ trag concluzia că această aplicație nu este posibilă, nu teoria trebuie considerată vinovată, ci se poate considera că a nu aparține domeniului de aplicație al teoriei ($a \notin I - I_0$); (*4*) un alt gen de imunitate se întemeiază pe faptul că cele mai multe legi speciale, fiind subsumate „concepției sofisticate asupra legilor" (cum o numește Sneed), nu sînt falsificabile; acestor legi li se aplică „regula autodeterminării" domeniului de aplicație și ele sînt judecate analog cu teoriile din cazul de mai sus.

Progresul în cazul științei normale poate fi: (*i*) *teoretic*, constînd în perfecționarea rețelei nucleului teoriei-element; (*ii*) *empiric*, constînd în creșterea succesivă a mulțimii aplicațiilor intenționate $I_t \subset I_{t+1}$; sau (*iii*) „epistemic", constînd în confirmarea prin care elementele doar admise ale lui I sînt transformate în elemente sigure. În fiecare dintre aceste cazuri, arată Stegmüller, poate să se manifeste o ramificare a progresului. În cazul progresului teoretic, de exemplu, avem o ramificare dacă la un moment t se pot produce două perfecționări diferite ale teoriei-rețea, care pot fi însă realizate simultan decît dacă se acceptă inconsistența lor reciprocă sau incompatibilitatea cu datele empirice acceptate. Ramificarea indică, după Stegmüller, posibilitatea reprezentării evoluției științifice printr-un „arbore evolutiv"; în al doilea rînd, ea localizează anumite limite ale „rațiunii teoretice", în sensul că întrebarea „ce anume trebuie făcut în punctele de bifurcație" nu poate fi soluționată doar prin raționamentul teoretic, făcînd loc deliberării practice, „rațiunii practice". În acest sens, Stegmüller dă dreptate lui Kuhn, care vorbea adesea despre rolul judecăților de valoare și al deciziilor în dezvoltarea științei[15], fapt pentru care a fost însă acuzat de „subiectivism epistemologic". Tocmai la aceste puncte de bifurcație intervin esențial elementele rațiunii practice.

Trecînd de reconstrucția „revoluției științifice", Stegmüller a propus ipoteza îndrăzneață după care se poate explica progresul în cazul respingerii unei teorii de către alta nouă, fără a se apela pentru aceasta la „concepția teleologică" a adevărului (așa cum se întîmplă în cazul lui Popper cu încercarea sa de a explica progresul revoluționar pe baza verosimilitudinii), și anume pe baza unei relații corespunzătoare de *reducere inter-teoretică*, aptă să reprezinte relațiile dintre teorii cu structuri conceptuale complet diferite, formulate în limbaje deosebite. O asemenea relație a fost definită de Sneed și ea compară nu mulțimile de enunțuri derivabile din sistemele de axiome ale teoriilor, ci „realizările" lor (explicațiile, predicțiile, sistematizările etc.). Ulterior, ea a fost reconstruită de C. U. Moulines (pe baza unei idei a lui G. Ludwig) pentru a da seama de reducerile aproximative ale teoriilor. Pe această bază teza lui Stegmüller este formulată astfel: a numi o revoluție științifică „progresivă" înseamnă a afirma că teoria respinsă poate fi încorporată parțial și aproximativ în noua teorie. El recunoaște caracterul încă „speculativ" al acestei teze, faptul că ea reprezintă deocamdată, pentru a ne exprima în termenii lui Kuhn, doar o „promisiune de succes". Chiar în cazul în care această promisiune s-ar îndeplini, nu trebuie să ne imaginăm o reîntoarcere la interpretarea cumulativă

---

[15] Vezi, în special, Th. S. Kuhn, *Objectivity, Value-Judgements and Theory Choice*, în Th. S. Kuhn, *Essential Tension, Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, The Univ. of Chicago Press, Chicago and London, 1977.

și lineară a progresului, la conceperea lui ca ceva unidirecționat de un scop prestabilit. Și în cazul respingerii teoriilor ne întîlnim cu posibilitatea ramificării progresului, cu intervenția „rațiunii practice". Ca și în cazul științei normale, nu avem însă aici nici o pierdere de raționalitate, deoarece — arată Stegmüller — aceasta nu trebuie redusă la rațiunea teoretică, și cu atît mai puțin la criterii logice sau la reguli metodologice.

Dintre răspunsurile pe care Stegmüller le dă unor critici formulate la adresa concepției structuraliste asupra teoriilor ne vom referi numai la cele care prezintă un interes filozofic mai general. În primul rînd, vom semnala maniera în care înțelege Stegmüller natura „reconstrucției raționale a științei" — sarcina esențială a filozofiei științei. Prin aceasta se va vedea relația sa cu filozofia științei a lui Carnap, Popper, Kuhn, Lakatos ș.a. Spre deosebire de Popper și Lakatos, Stegmüller nu consideră că reconstrucția logică trebuie să interpreteze ca rațională o anumită comportare prin apel la norme sau „reguli metodologice". Scopul ei este mai degrabă acela de a contribui la *înțelegerea* acestei comportări pe baza conceptelor logice, epistemologice și pragmatice. Stegmüller neagă utilitatea formulării de reguli metodologice, în următorul sens special al „regulii": o regulă este o instrucțiune care, dacă este încălcată, produce o eroare. El acceptă totuși „recomandări metodologice" raționale. Prin aceasta, Stegmüller neagă conceptul de reconstrucție rațională a științei al lui Lakatos (prin care acesta înțelegea o interpretare pe baza unor reguli metodologice), pe care-l consideră un gen de *Philosophie des Als-Ob*, deoarece nu s-a reușit niciodată să se formuleze asemenea reguli fără a nu se intra în conflict cu dezvoltarea istorică a științei. Concepția sa despre reconstrucția rațională este cu totul alta, fiind independentă de plurisemia „regulilor metodologice" și de filozofia unei științe fictive ce decurgea din aplicarea acestora. Concepția sa este analogă cu cea asupra „analizei filozofice" la care se referea J. Hintikka în legătură cu obiectivele logicii epistemice [16]. Reconstrucția rațională nu este nici un procedeu pur descriptiv, nici unul pur normativ, ci reprezintă încercarea de a construi un *model explicativ* pentru anumite aspecte ale cunoașterii umane, avînd ca intenție îmbunătățirea înțelegerii acestui fenomen. În locul formulării unor „criterii de raționalitate" pe baza unor considerații speculative, Stegmüller concepe reconstrucția rațională ca un adevărat „program de cercetare" de o deosebită complexitate și dificultate. El poate apela la diverse mijloace și instrumente, nu numai la cele logice. În acest sens, Stegmüller consideră că și teoria științei a lui Kuhn constituie tot o reconstrucție rațională. Intenția sa — și în acest sens Stegmüller se declară un „carnapian" — a fost mereu aceea de a întregi și preciza aceste reconstrucții istorico-psihologice prin analize logice, de a realiza deci o reconstrucție rațională în sens îngust („reconstrucție logică"). Aceste analize nu trebuie însă să se reducă la instrumentele logicii standard, ci să admită și alte limbaje sau teorii logico-matematice (cum ar fi teoria neformală a mulțimilor) drept instrumente de reconstrucție, precum și concepte, bine-definite, de ordin pragmatic.

O problemă care vizează mai concret interpretarea propusă de Sneed și Stegmüller se referă la relația ei cu „punctul de vedere tradițional" asupra teoriilor, sau „interpretarea lingvistică" (*„statement view"*). În ceea ce privește semnificația expresiei *„statement view"*, aceasta se modifică în funcție de contextul analizei. În cadrul *filozofiei speciale a științei* (aceea care are de-a face cu analiza unor teorii sau demersuri particulare) se disting două semnificații: (*1*) prima se referă la „abordarea metamatematică" sau la formalizarea standard a teoriilor în limbaje formalizate (*„formal language approach"*), așa cum a fost ea definită de Carnap și Tarski; ei i se opune „abordarea bourbakistă", a cărei superioritate în reconstrucția teoriilor este doar de ordin pragmatic; (*2*) a doua corespunde ideii conform căreia aserțiunile empirice ale teoriilor fizice ar trebui reprezentate prin clase de enunțuri. Interpretarea lingvistică este considerată, în prima ei semnificație, practic irealizabilă pentru teoriile fizice „interesante", iar în a doua semnificație, eronată, dar pentru motive diferite, și anume pentru că este respinsă de soluția „Ramsey-Sneed" a problemei termenilor teoretici (cu condiția că interpretarea teoreticității propusă de Sneed este în principiu corectă).

La nivelul *filozofiei generale a științei* (în care se realizează explicațiile conceptuale ale conceptelor metateoretice), punctul de vedere tradițional înțelege teoriile drept *clase de enunțuri*. Astfel concepută, interpretarea tradițională a teoriilor se confruntă cu numeroase dificultăți și dezavantaje, fiind întemeiată pe intuiții eronate. Un singur asemenea dezavantaj: pe baza interpretării lingvistice nu se poate introduce distincția dintre „legi" și „constrîngeri", iar prin aceasta nu se poate cerceta structura ierarhică a teoriilor. Concepția structuralistă posedă, dimpotrivă, o mai

---

[16] Vezi J. Hintikka, *Epistemic Logic and Philosophical Analysis*, în J. Hintikka, *Models for Modalities*, Dordrecht, Reidel, 1969, p. 3—19.

mare flexibilitate ce se manifestă în capacitatea de a introduce mai multe diferențieri, de a facilita înțelegerea nu numai a aspectelor sincronice, ci și a celor diacronice, de a permite pragmatizări și relativizări ale conceptelor metateoretice.

Paralel cu apariția cărților lui Stegmüller au fost publicate o serie de noi contribuții remarcabile referitoare la abordarea structuralistă. În cadrul simpozionului consacrat logicii și epistemologiei schimbărilor conceptuale — Helsinki, 1977 — J. H. Harris a formulat o „alternativă semantică" la metoda lui Sneed, dezvăluind conexiuni noi între structuralism și interpretarea lingvistică [17]. În 1978 s-a desfășurat un simpozion filozofic la Pisa în cadrul căruia I. Niiniluoto a prezentat, după opinia noastră, cea mai adîncă analiză de ordin logic și epistemologic a concepției structuraliste [18], aducînd numeroase rafinări logice și filozofice ce afectează însești noțiunile ei de bază. Niiniluoto găsește punți de legătură între structuralism și „abordarea metamatematică" prin tratarea de către Carnap — în ultimele sale lucrări consacrate logicii inductive și teoriei deciziei raționale — a propozițiilor drept clase de modele, care are virtutea de a putea vorbi de propoziții independent de diversele lor formulări lingvistice. Credem că urmarea acestei direcții ar permite utilizarea extensivă în analiza teoriilor a conceptelor teoriei matematice a măsurii și a probabilității, conectate în mod remarcabil de Carnap cu ideea de propoziție. În general, Niiniluoto încearcă să construiască o sinteză a celor două abordări ale teoriilor. Este foarte importantă, de asemenea, remarca sa: concepția structuralistă este foarte generală; ea pare a se aplica tuturor domeniilor științelor empirice, cît și matematicii [19]. Pentru a se referi numai la teoriile fizice ar fi necesare noi determinări. Iar acestea vor privi în primul rînd aspectele semantice. Niiniluoto observă că modul în care tratează Sneed „domeniul" teoriei (= o mulțime de aplicații intenționate) trădează faptul că el se conduce după un anumit tip determinat de construcție a teoriilor. Dacă ne referim la matematică, putem constata două tipuri de construcție a teoriilor. Unul dintre ele pleacă de la o structură matematică particulară a și încearcă să găsească o teorie care să ofere o axiomatizare pe cît posibil de completă pentru clasa $Th(a)$ a tuturor enunțurilor adevărate asupra acestei structuri (de exemplu, axiomatizarea teoriei numerelor). Celălalt tip pleacă de la o mulțime de supoziții matematice abstracte și încearcă să găsească cît mai multe aplicații în care ele să fie adevărate (de exemplu, teoriile algebrice, cum ar fi teoria grupurilor) [20]. În primul caz teoria are o singură aplicație intenționată, în al doilea caz ea are o mulțime de aplicații intenționate. Criteriile de apreciere a acestor tipuri de teorii, consideră Niiniluoto, vor fi și ele diferite.

Punctul de vedere al lui Niiniluoto poate fi corelat cu o interpretare mai generală care (în opoziție cu acei autori care văd în concepția lui Sneed și Stegmüller o variantă de instrumentalism) consideră că *reconstrucția lui Sneed se referă, în trăsăturile ei fundamentale, numai la un tip determinat de teorii științifice, teoriile structurale* [21]. Această propunere a obținut o confirmare indirectă din partea unor cercetări efectuate cu metoda lui Sneed asupra structurii teoretice a *Capitalului* lui Marx de către W. Diederich și H. Fulda [22], în cadrul cărora s-a ajuns la concluzia că deși metoda de reconstrucție a lui Sneed a permis identificarea cea mai fină de pînă acum a conceptului de teorie subiacent operei economice a lui Marx, ea nu-l „captează" încă în întregime, redînd doar o „reducție structurală" a unei construcții teoretice mai complexe, care ilustrează ceea am numit în altă parte tipul „organizațional" al teoriilor. Reconstrucția lui Sneed și Stegmüller permite însă analiza exactă a unui element de bază din seria de tipuri de teorii (deterministe, statistice, structurale, organizaționale), tip care marchează momentul de maturizare și matematizare superioară a unui domeniu, permițînd de aceea prin tematizarea sa epistemologică înțelegerea

---

[17] J. H. Harris, *A Semantical Alternative to the Sneed-Stegmüller-Kuhn „Conception of Scientific Theories"*, în „Acta Philosophica Fennica", 30/1978, p. 134—204.

[18] J. Niiniluoto, *The Growth of Theories: Comments on the Structuralist Approach*, Preprint.

[19] În acest sens vezi W. Balzer, *On the Status of Arithmetic*, în „Erkenntnis", 1979, în care autorul, pe baza interpretării structuraliste, respinge ideea deosebirii esențiale dintre teoriile matematice (sau formale) și cele empirice, reconstruind aritmetica după schema de structură a unei teorii factuale.

[20] Această deosebire coincide cu aceea dintre teoriile cu axiomatizări „univalente" și cele cu axiomatizări „plurivalente" la care se referă N. Bourbaki în programul structuralismului matematic.

[21] I. Pârvu, *O abordare tipologică a teoriei științifice*, în „Revista de filozofie", nr. 3/1979.

[22] W. Diederich, H. F. Fulda, *Sneed'sche Strukturen in Marx' „Kapital"* în Neue Hefte für Philosophie", H. *13*, (1978).

retrospectivă a celorlalte tipuri de teoretizare sau prefigurînd „în negativ" liniile principale ale conceptului organizațional. În felul acesta reconstrucția structuralistă deschide calea cercetărilor metodologice comparate, întărind și mai mult liniile de legătură dintre abordarea sistematică și cea istorico-critică a științei ca fenomen de cunoaștere.

UN STUDIU METODOLOGIC DIN PERSPECTIVA FILOZOFIEI ANALITICE

DE

D. STOIANOVICI

Prima frază din introducerea cărții lui Hector-Neri Castañeda *Despre metoda filozofică* * avertizează pe cititor, iar ultima din scurtul capitol final îi reamintește, că autorul nu și-a propus în ea să examineze metoda filozofiei în general, ci să expună și să susțină, cu argumente specifice, o metodologie particulară, pe care o consideră adecvată pentru un anumit program filozofic, la care el aderă. Denumirea pe care o recomandă pentru acest program este aceea de „ontologie fenomenologică" sau „ontologie primară", constînd în „investigarea celor mai generale structuri ale lumii în care ne aflăm și, deopotrivă, a celor mai generale tipare *(patterns)* ale experienței și ale gîndirii asupra acestei lumi" (p. 13). Așa ar fi, bunăoară, structura experienței constînd din entități ce au proprietăți și stau în relații unele cu altele — structură aplicabilă nu numai entităților fizice, ci și numerelor și senzațiilor, de pildă: sau aceea implicată în categoriile de individ, proprietate, calitate, eveniment, proces, acțiune; sau contrastul — subiacent deopotrivă științelor și activităților cotidiene — dintre experiența subiectivă și realitatea obiectivă. Acestea sînt doar exemplificări înșirate fugitiv în considerațiile introductive pentru a da o idee despre ce are autorul în vedere prin „structuri generale ale lumii și ale experienței", fără a fi reluate mai tîrziu; cele cîteva exemple de structuri *analizate* în ultima parte a cărții, în legătură cu principiile de metodă enunțate în ea, privesc aspecte ale discursului practic, asupra căruia autorul s-a aplecat în mai multe studii anterioare.

În legătură cu intențiile „ontologiei primare" se mai precizează de la început că ea diferă de ontologiile „metafizice" — atît de cea numită de autor transcendentă sau naivă, pentru care lumea experienței proprii este identificată în chip imediat cu cea a realității în sine, cît și de cea idealistă, care se dispensează de orice realitate dincolo de corespondența intersubiectivă dintre diferitele experiențe private, după cum diferă și de filozofia transcendentală.

Întrebarea care produce polarizarea acestor poziții filozofice ontologia fenomenologică o „lasă deschisă", iar autorul nu zăbovește asupra statutului ei, rezumîndu-se la aprecierea că și dincolo de această întrebare rămîn o masă de probleme de interes pentru investigația filozofică. „Fie că există sau nu o realitate externă corespunzătoare gîndurilor mele, îmi rămîn în orice caz probleme filozofice suficiente ca să umple o viață de om" citim la p. 46. Ceva mai înainte, totuși, în legătură cu posibilitatea edificării mai multor sisteme de ontologie fenomenologică incompatibile între ele, dar oferind descrieri egal de valabile ale structurilor experienței, autorul spune că, privind oarecum „prin" aceste sisteme diferite, filozoful se eliberează de constrîngerile decupajelor particulare proprii fiecăruia din ele, astfel încît din spatele lor „transpare, într-un sens, ceva de felul unei realități în sine". În fine, într-un alt pasaj, de la p. 45, pe care îl vom reda ceva mai jos, se vorbește de corespondența structurilor limbii naturale cu realitatea obiectivă ca avînd în sprijinul său „puternice dovezi empirice". Caracterul evaziv și, după cum ni se pare, nu perfect de unitar al formulărilor referitoare la acest punct, ca și motivarea doar indirectă a mențiunatei „puneri între paranteze", îi sînt înlesnite autorului de împrejurarea că lucrarea sa nu cuprinde — așa cum firesc ne-am

---

* Hector-Neri Castañeda, *On Philosophical Method*, Nous Publications, number 1/1980, 151 p.

aştepta de la un studiu metafilozofic — o discuţie asupra naturii problemelor filozofice în general şi asupra interdependenţelor dintre ele.

„Ontologia primară", cu obiectivul general indicat în formulările cu care am făcut cunoştinţă, îşi ia ca punct de pornire şi material de analiză structurile lingvistice. Despre acest program filozific şi despre metodologia preconizată pentru el în carte, Castañeda spune că reprezintă dezvoltarea naturală a filozofiei britanice clasice a limbii obişnuite (dar, pe de altă parte, ţine să sublinieze că reflecţia filozofică a avut *dintotdeauna* în centrul ei limbajul în general şi pe cel obişnuit în particular). Aproape o treime din textul cărţii este rezervat comentării acestui fundal istoric, evidenţierii elementelor comune şi, deopotrivă, a trăsăturilor prin care metodologia dezvoltată de autor dobîndeşte un profil distinct.

În cadrul tradiţiei filozofice în prelungirea căreia situează propriile sale cercetări, Castañeda deosebeşte două principale direcţii metodologice, ambele avîndu-şi sursa la G. E. Moore: pe de o parte, „metodologia definiţională", avînd la bază ideea că sarcina filozofiei este de a oferi analize (= definiţii) ale conceptelor sau cuvintelor, iar pe de alta, metodologia „atomismului sintactic", reprezentată mai cu seamă de J. L. Austin şi de L. Wittgenstein în „Investigaţii filozofice". Ambele direcţii sînt apreciate ca avînd merite şi realizări de care reflecţia filozofică de după ele este datoare să ţină seama, iar limitele lor, inclusiv restrîngerea, de către cea de a doua direcţie, a sarcinii filozofiei la analiza limbii obişnuite şi refuzul edificării de sisteme teoretice, sînt considerate a fi fost, la vremea respectivă, „exagerări necesare".

Două caracteristici disting în principal linia de cercetări filozofice pentru care pledează în carte Castañeda de aceşti precursori apropiaţi ai ei. Faţă de intenţia pur analitică — sau analitică şi terapeutică — din filozofia britanică de acum cîteva decenii, programul filozofic vizat de el este calificat, în privinţa obiectivelor, drept „tradiţional", urmărind dezvoltarea „constructiv, sintetică" de viziuni închegate asupra celor mai generale structuri ontice; investigaţia filozofică trebuie să se finalizeze nu în definiţii, ci în teorii generale, dar cu conţinut empiric, asupra acestor structuri. Iar faţă de atomismul de care suferă analizele lingvistice la Austin şi Wittgenstein, prin faptul că se concentrează asupra utilizării cuvintelor sau a propoziţiilor considerate izolat, Castañeda susţine a metodologie filozofică un „structuralism sintactic" (denumirea completă este aceea de „structuralism semantico-sintactic de factură empirică"), în care orizontul analizei lingvistice se lărgeşte, luînd în considerare, ca sursă de sugestii ontologice, modurile variate în care o propoziţie sau o altă expresie poate să apară ca parte a unor unităţi lingvistice mai cuprinzătoare.

Tendinţe de evoluţie de la atomismul sintactic spre structuralism (în sensul dat aici acestui cuvînt) s-au conturat, după aprecierea lui Castañeda, deja în unele studii de la mijlocul deceniului al şaselea, la Austin, de pildă, dar precumpănirea decisivă a abordării structuraliste se plasează în deceniul al optulea. Printre factorii ce au favorizat o asemenea transformare a filozofiei analitice sînt menţionaţi, pe lîngă refuzul unor filozofi de a accepta taxarea drept iluzorii a unor probleme filozofice tradiţionale, răspîndirea studiului logicii simbolice, dezvoltarea logicii intensionale şi dezvoltarea gramaticii transformaţionale.

Iată acum un pasaj din carte, unde Castañeda explicitează temeiurile utilizării analizei lingvistice ca instrument al ontologiei fenomenologice: „Însuşi faptul supravieţuirii omului constituie o dovadă (...) empiric puternică pentru ideea că lumea gîndită de diferite generaţii de oameni, cu limbile lor diferite, este pe semne o lume reală, întemeiată pe realitatea de dincolo de experienţă (...) Avem deci puternice dovezi empirice că structurile ontice depuse *(posited)* în contrastele sintactico-semantice ale limbilor încercate ale lumii sînt, pe semne, structuri ontice reale (...) Limba a evoluat, şi odată cu ea a evoluat concepţia omului despre lume şi despre el însuşi (...) Evoluţia trecută ne poate încuraja să susţinem teza *empirică* după care (...) limbile naturale actuale conţin în contrastele lor semantico-sintactice cea mai bună reprezentare *disponibilă pentru* noi acum a structurilor ontice pe care experienţa umană cumulativă le-a decantat *(has posited)*" (p. 45). Activitatea filozofică de edificare a ontologiei primare constă, prin urmare, în dezvăluirea şi critica acestor structuri ontice ascunse în structurile limbii.

Nu toate elementele şi aspectele limbii sînt de egal interes din perspectiva acestui proiect filozofic. Cuvintele, bunăoară, sînt puţin semnificative, ele variind de la un idiolect la altul şi de la o limbă naturală la alta. Nici structurile semantico-sintactice ale unui idiolect sau ale unei limbi nu sînt edificatoare prin ele însele, pretîndu-se la variaţii uneori arbitrare şi conţinînd, astfel, trăsături irelevante sub aspect filozofic. Abia *contrastele*-semantico-sintactice dinăuntrul unei limbe pot conţine sugestii ontologice valabile. Dealtfel, chiar şi aceste contraste sînt lipsite uneori de semnificaţie ontologică, un asemenea contrast putînd să fie cîteodată doar

un mijloc pentru o comunicare mai economică sau mai eficientă, pentru orientarea selectivă a atenției asupra diferitelor părți ale unei comunicări sau chiar un simplu instrument stilistic. De aceea, relevanța filozofică a unui contrast semantico-sintactic poate fi înțeleasă și susținută abia în urma unei exegeze complexe, efectuată asupra unei multitudini de contexte corelate în multiple feluri, în care se manifestă contraste complementare. Nu odată valorificarea în perspectivă ontologică a unui contrast de acest fel presupune recunoașterea și înlăturarea prealabilă a ambiguității lui, ceea ce se poate obține plasîndu-l în cadrul unor unități mai cuprinzătoare ale discursului, înăuntrul cărora el interacționează cu alte contraste. (Acest accent pus în analiză pe referirea la contexte cît mai cuprinzătoare conferă, cum spuneam mai sus, metodologiei preconizate de autor atributul de *structuralistă*, prin opoziție cu maniera mai mult sau mai puțin *atomistă*, practicată mai demult în filozofia analitică a limbii obișnuite).

Demersul lung, complex și nesigur de la datul lingvistic la teoria ontologică, parcurge un număr de etape. Strîngerea datelor relevante și exegeza lor formează împreună etapa „proto-filozofică" a investigației. Următoarea etapă, „sim-filozofică", ar cuprinde formularea, cu titlu de ipoteză, a unor conexiuni între punctele de sprijin furnizate de etapa precedentă, reunirea acestor conexiuni ipotetice într-o teorie închegată a structurii căutate, în fine, testarea teoriei propuse prin confruntare cu datele de la care s-a pornit în exegeză, cu noi date, de tipuri diferite de cele inițiale, precum și prin încercări de integrare în teorii mai cuprinzătoare. Într-o a treia etapă, asupra diverselor teorii astfel avansate și testate se poate exercita, atunci cînd ele se referă la aceleași structuri, o activitate „dia-filozofică" de căutare a eventualelor izomorfisme și invarianțe structurale, care ar reprezenta nucleul cel mai consistent al investigației ontologice. Despre această din urmă activitate autorul admite însă că este în prezent doar un „vis vizionar"; obiectivul realist și presant al ontologiei bazate pe exegeza structurilor lingvistice constă astăzi, după aprecierea sa, în edificarea unei pluralități de teorii filozofice suficient de cuprinzătoare și totodată testate cu grijă, finalizată, atunci cînd se dovedește posibil, în formalizarea lor logico-matematică.

Pentru diferitele etape ale acestui traseu filozofic sînt enunțate în carte o serie de principii metodologice (16 cu totul), avînd rol „regulativ", pe care nu le vom enumera aici; autorul, de altfel, crede că majoritatea acestor „principii cruciale" ar fi admise de toți cei ce practică o modalitate a filozofiei de genul ontologiei sale fenomenologice. Ceea ce nu înseamnă însă că cerințele exprimate în ele sînt totdeauna efectiv urmate în analizele filozofice sau în controversele dintre filozofi. Tocmai avînd în vedere această discrepanță des întîlnită dintre metodologia proclamată și cea implicită scrierilor filozofice, în partea finală a cărții sînt inserate un număr de ilustrări concrete, din literatura filozofică recentă, pentru ceea ce autorul consideră a fi abateri de la principiile metodologice enunțate în cartea sa. Ele sînt selectate în principal din lucrări consacrate analizei discursului practic, domeniu în care Castañeda însuși, cum spuneam, a scris un număr de lucrări. În legătură, de pildă, cu cerința integrabilității teoriilor în teorii mai cuprinzătoare, cerință ce decurge din aspirația filozofului de a înțelege „structura lumii în ansamblu sau un segment mare al realității" (p. 113) și face parte, cum am văzut, din mecanismul de testare a ipotezelor ontologice, sînt examinate critic două variante ale teoriei imperativiste a limbajului moralei (A. J. Ayer și R. Hare), autorul semnalînd, pentru fiecare în parte, dificultățile pe care le întîmpină definițiile și tezele lor atunci cînd termenii etici analizați sînt plasați în contexte mai largi decît cele pe examinarea cărora s-au sprijinit cele două teorii în formulările lor inițiale.

Se poate vedea din acest exemplu cît de largă, am spune diluată, este accepțiunea dată în carte termenului „ontologie": avînd în vedere caracterizarea menționată la început a intențiilor ontologiei fenomenologice, ar rezulta că determinarea statutului propozițiilor deontice, în particular a relației lor cu imperativele, se numără printre problemele ce țin de descoperirea structurilor ontice, a structurilor celor mai generale ale experienței și ale realului. Nu este, ce-i drept, un lucru neobișnuit utilizarea neuniformă a unui termen filozofic de către diferiți gînditori. Vom fi de acord, tot așa, că este riscant să se prejudece asupra importanței și a implicațiilor posibile ale unei categorii de probleme sau de cercetări. Dar admițînd aceste lucruri, cititorul, mai cu seamă unul din afara cercului filozofic al analizei lingvistice, va resimți ca pe un neajuns al cărții lui Castañeda absența oricăror considerații privind raporturile dintre problematica ontologiei sale fenomenologice și cea a altor orizonturi („programe") ale investigației filozofice și chiar insuficienta conturare a propriei problematici dincolo de ceea ce cititorul singur poate să presupună în spatele formulei generale privitoare la obiectul ontologiei fenomenologice.

Nici raporturile acesteia cu știința nu ni se par limpede și univoc explicate. Autorul vorbește, în termeni generali, de o continuitate între problematica filozofică și aceea a

științelor, ca și de trăsături ce apropie metoda filozofiei de aceea a științelor particulare. Întîlnim chiar formularea că diferența dintre filozofie și științe este „în mare măsură arbitrară", bazată în parte pe compartimentări tradiționale ale cercetării" (p. 27), diferența reală fiind în fond una ce ține doar de gradul de generalitate a structurilor pe care le investighează. În același sens, vorbind despre metoda ontologiei așa cum o concepe el, axată, cum am văzut, pe analiza contrastelor semantico-sintactice din limba naturală, Castañeda precizează că include în conceptul de limbă naturală și ceea ce știința adaugă limbii cotidiene. În fine, el mai spune că plasează studiul problemelor ontologice „atît în contextul investigației științifice, cît și al utilizării limbii" și că „nici un fapt și nici o ipoteză științifică nu sînt irelevante pentru filozofie" (p. 14—15). Din carte nu se vede însă cum se combină — sau cum s-ar putea combina — , în cadrul programului ontologic preconizat, implicațiile filozofice ale științei cu ipotezele ontologice bazate pe analiza structurilor lingvistice.

Dincolo de lacune și imprecizii de felul celor semnalate, studiul lui H. N. Castañeda oferă cititorului o imagine sugestivă a evoluțiilor și tendințelor din ultimele decenii înăuntrul filozofiei analitice, centrate pe analiza structurilor lingvistice, o imagine a motivelor distanțării de unele din opțiunile ei mai vechi pe planul obiectivelor proclamate și al metodei preconizate. El formulează, totodată, un ansamblu de deziderate metodologice menite să călăuzească un program de cercetări filozofice, program a cărui valoare urmează a fi judecată, firește, în timp, după fecunditatea rezultatelor la care vor duce cercetările orientate în sensul lui.

FENOMENOLOGIA ASTĂZI. PROBLEME, ORIENTĂRI, PERSPECTIVE

DE

ALEXANDRU BOBOC

1. Însemnările ce urmează nu-și propun o prezentare (și, cu atît mai puțin, o analiză) a orientării fenomenologice, ci numai o trecere în revistă a principalelor ei manifestări editoriale și publicistice din ultimii ani [1]. Scopul unei asemenea cronici va fi fost atins, dacă vom fi reușit să oferim: *a*) o informare cît de cît la zi a cititorului și *b*) o imagine adecvată a participării direcției întemeiată de Husserl în zorii veacului XX la dialogul contemporan de idei.

De fapt, ideea unui asemenea demers se justifică, în principal, prin prezența masivă a punctului de vedere fenomenologic (sau de inspirație fenomenologică) în literatura de specialitate filozofică apărută pînă acum. Se pare că numai disputele în jurul operei lui Marx și în jurul analizei limbajului au mai condus la atît de multe elaborări care să egaleze, ca arie de cuprindere și ca pondere ideatică, pe cele de sorginte fenomenologică! Dealtfel, ni se pare că fenomenologia, marxismul și filozofia analitică sînt astăzi orientările principale, dominante în gîndirea contemporană.

2. Ceea ce atrage atenția, de la început, într-o încercare de investigare a manifestărilor fenomenologiei astăzi, o constituie, în primul rînd, o intensificare a activității de dezbatere teoretică și de organizare a unor întîlniri [2] de răsunet pe plan internațional,

---

[1] Menționăm, de aceea, că, pentru analiză și documentare în problematica fenomenologiei, cititorul are la îndemînă lucrările Alexandru Boboc, *Fenomenologia și științele umane* (Edit. politică, 1979); *idem*, *Filosofia contemporană. Orientări și tendințe în filosofia nemarxistă din secolul XX* (Edit. didactică și pedagogică, 1980, cap. *Fenomenologia*).

[2] Dintre acestea menționăm: *a*) al II-lea Congres al „International Society for Phenomenology and the Human Sciences", 11—14 iulie 1979, la Purdue University, West Lafayette, Indiana, organizat de „The World Institut for Advanced Phenomenological Research and Learning", cu tema *Fenomenologia și științele umane; b*) al VIII-lea Congres internațional de fenomenologie, 10—15 august 1980, la Salzburg, organizat de Institutul amintit și de „Österreichische Gesellschaft fur Phänomenologie" (Viena).

precum și de proliferare a publicațiilor de orientare fenomenologică. Este de reținut însă prezența punctului de vedere fenomenologic (și a dezvoltărilor acestuia în noi direcții constructive) și în publicații de altă orientare, ca urmare, credem, a noilor posibilități de dialog și de confruntare pe care le oferă fenomenul mai larg al circulației valorilor în lumea de azi.

Pe fondul lărgirii preocupărilor de cercetare fenomenologică și a unor noi forme ale impactului metodei fenomenologice în reconstrucția contemporană a domeniilor teoretice s-a publicat în ultimii ani o bogată literatură, sub forma editării moștenirii lui Husserl și Scheler, a unor noi cărți, studii și articole.

Interesul sporit, în acest domeniu, a fost determinat, credem, de următoarele: *a*) criza pozitivismului și a scientismului, afirmarea nevoii de filozofare și de filozofie veritabilă, ca o formă de contracarare a rupturii dintre științificitate și umanism; *b*) succesele aplicării metodei fenomenologice în diferite domenii particulare (îndeosebi: critica și istoria literară și de artă; teoria culturii și a umanului; teoria istoriei, a acțiunii ș.a.); *c*) receptarea stilului de gîndire fenomenologic în spațiile american, latino-american și est-asiatic (îndeosebi japonez), ceea ce a determinat nu numai o confruntare a modalităților de filozofare, ci și o comparare a spiritualităților și a culturilor, irealizabilă, în fapt, fără o bine delimitată „descriere fenomenologică" a fiecăreia dintre acestea.

3. Deschizînd astfel calea spre o caracterizare a fenomenologiei astăzi, vom ține seama, în primul rînd, de ceea ce constituie specificul acestei orientări. În alți termeni, fără a ignora, în ultimă instanță, unitatea [3] direcției dată de Heidegger cu fenomenologia de sorginte husserliană, vom pune în primul plan și o interpretare sub genericul: „Heidegger *versus* Husserl".

Oricum, „reducția fenomenologică", funcțională și în „ontologia fundamentală", încetează aici de a fi piatra unghiulară a construcției! Heidegger însuși, discutînd despre „problemele fundamentale ale fenomenologiei", scria: „*pentru Husserl*, reducția fenomenologică (...) este metoda reîntoarcerii privirii fenomenologice de la poziția naturală a lucrurilor și persoanelor ce trăiesc în lume la viața conștiinței transcendentale și la trăirile noetice în care obiectele se constituie ca niște corelate ale conștiinței. *Pentru noi*, reducția fenomenologică înseamnă reîntoarcerea privirii fenomenologice de la cuprinderea întotdeauna determinată a existentului la înțelegerea existenței (proiectată în modalitatea nedezvăluirii sale) acestui existent [4]. Și mai clar: „această proiectare a existentului pre-dat către existență (Sein) și structurile acesteia o desemnăm drept *construcție fenomenologică*"; „*existența este tema veritabilă și unică a filozofiei*" și, ca atare, „filozofia nu este *știință despre* existent, ci despre *existență* sau, cum sună expresia greacă, *Ontologie*" [5].

Este adevărat însă că ontologia este cosubstanțială oricărui proiect fenomenologic, ca rezultat al unei pregătiri prin „reducție". Pentru Heidegger, fenomenologia nu mai este scop în sine, „*strenge Wissenschaft*", ci „metoda ontologiei" [6], soluție ce implică numeroase dificultăți.

Așa cum s-a observat, „prin orientarea lui Heidegger spre ontologie au fost stîrnite așteptări excesive. Căci prin filozofia lui, existența a fost ridicată la rangul unei supranaturi, care depășește toate fenomenele cunoscute, se rușinează de conceptualitatea *(Begrifflichkeit)* filozofiei", „este mai puternică decît oamenii și decît zeii"; „nu trebuie să nesocotim faptul că ontologia lui Heidegger se mișcă, ce-i drept, pe făgașurile filozofiei, însă într-o direcție inversă. Ea este o antifilozofie!" [7]. Fenomenologia ca

---

cu tema *Corp și suflet în fenomenologia husserliană; c*) al X-lea Colocviu Internațional de fenomenologie (Paris, 22—23 mai 1981), cu tema: *M. Merleau-Ponty — Psihicul și corporalul; d*) al XI-lea Congres Internațional de fenomenologie, cu tema: *Fundamentele moralității și științele umane*, între 27—30 august 1981, la Cambridge (S.U.A.); *e*) un congres organizat de „Deutsche Gesellschaft fur Phänomenologie" (Trier, R.F.G., aprilie 1980). Există multe alte asociații și centre de fenomenologie în S.U.A., Anglia, Italia, Elveția, Egipt, Japonia etc.

[3] Aceasta este în spiritul reflecțiilor lui Husserl. „Înainte de a-l citi, Husserl spunea adesea lui Heidegger: «Dv și cu mine, noi sîntem fenomenologia»"; căci „era convingerea sa că, cel mai important lucru în orice filozofie îl constituie reducția fenomenologică" (Dorion Cairns: *Conversations with Husserl and Fink*. Phaenomenologica 66, M. Nijhoff, 1976 p. 107, 43).

[4] M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1923—1944*, Bd. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1975, p. 29.

[5] *Ibidem*, p. 30—31, 15.

[6] *Ibidem*, p. 466.

[7] G. Schmidt, *Subjektivität und Sein, Zur Ontologizität des Ich*, Bouvier Verlag H. Grundmann, Bonn, 1979, p. 29. Cu toate exagerările acestei aprecieri, autorul sesizează o dificultate și, ceea ce-i pozitiv, propune o deschidere către valoarea omului și a acțiunii acestuia. Pornind de la „fenomeno-

atare, într-o dezvoltare constructivă chiar spre ontologie, nu poate lăsa la o parte posibilitatea unei tratări ontologice a „Eului", a subiectivității. Ne lipsește — subliniia G. Schmidt — o ontologie a subiectivității, deși „ontologicitatea Eului" și „dinamica ontologică a subiectului" sînt de necontestat. „Raportul existențial al omului nu se creează în dîrzenia alergării către moarte, căreia Heidegger i-a acordat primatul, ci el deschide în genere numai dimensiunea colectivității umane" [8].

În esență, deci, prin fenomenologia lui E. Fink (la care funcționează hermeneutica) spre Husserl și Kant! De la acesta din urmă se păstrează valoarea „transcendentală" (autoactivitatea fondatoare) a subiectivității, de la întemeietorul fenomenologiei — deschiderea acesteia „*zu den Sachen selbst*", spre lume și istorie, fără pericolul pierderii de sine specific acelui „*in-der-Welt-sein*" al „*Dasein*"-ului heideggerian.

4. Nu este astfel întîmplător în cercetările fenomenologice mai noi efortul orientării către „lumea omului", către practică, înțelegere și „structura comunicării", cercetări ce rediscută conceptele husserliene „*Lebenswelt*" și „*Intersubjektivität*" în strînsă legătură cu problematica antropologică și socială [9],

---

logia cuprinzătoare" a lui E. Fink, în care „se îmbină considerația față de fenomene, critica raționalității suverane a filozofiei și simțul pentru o hermeneutică speculativă", Schmidt precizează că „nu existența ca atare poate fi ultimul punct de referință al ontologiei fenomenologice considerată aici, ci «numai» *gîndirea* existenței, care nu este însuși faptul ultim al existentului nostru uman, dar este al rațiunii noastre" *(Ibidem*, p. 13, 17).

[8] *Ibidem*, p. 57. „Noua ontologie" se ocupă „cu situația ce nu iese direct în evidență a vieții, acțiunii și gîndirii umane" *(Ibidem*, p. 32). Autorul preconizează, dincolo de „hermeneutica existentului uman", o „hermeneutică speculativă", la care „conduce interpretarea fenomenelor aflate dincolo de condiționarea istorică și care „recunoaște condițiile transcendentale ale configurațiilor de sens în subiectivitatea dinamică, dominată de gîndirea existenței" *(Ibidem*, p. 17).

[9] Avem în vedere volumele mai recente din seria „Phänomenologische Forschungen" (apărute la K. Alber, Freiburg i. Br.): 4 — *Mensch, Welt, Verständigung. Perspektiven einer Phänomenologie der Kommunikation* (1977); 5 — *Kommunikationskultur und Weltverständnis* (1977); 6/7 — *Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Qellen* (1978); — *Studien zur Sprachphilosophie* (1979); 9 — *Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs* (1980); 10 — *Dialektik und Genesis der Phänomenologie* (1980); 11 — *Was ist Literatur?* (1981, „Actele" Congresului din 1980, (Trier), sub auspiciile lui „*Deutsche Gesellschaft für Phänomenologie*"). Semnificative sînt, de asemenea, unele volume din „Analecta Husserliana": VI — *The Self and the Other. The Irreducible Element in Man. Part* I: *The „Crisis of Man"* (1977); VII — *The Human Being in Aktion. The Irreducible Element in Man.* Part II (1978); VIII — *Japanese Phenomenology, Phenomenology as Transcultural Philosophy* (1979); IX — *The Teleologies in Husserlian Phenomenology* (1979).

[10] Atrage atenția seria: *Phänomenologie und Marxismus*, hrsg. von B. Waldenfels, J. M. Brockman u. A. Pazanin (la Suhrkamp): Bd. I — *Konzepte und Methoden* (1977); Bd. II — *Praktische Philosophie* (1977); Bd. III — *Sozialphilosophie* (1978).

[11] Semnificative sînt în acest sens volumele 69—70—71, 76—77—78, 81, 85, 86 din „Phaenomenologica".

[12] Lucrări semnificative tot în „Phaenomenologica" (vol. 72—73—79), în „Analecta husserliana" și „Phänomenologische Forschungen" etc.

[13] L. Landgrebe, *Die Phänomenologie als transzendentale Theorie der Geschichte*, în „Phänomenologische Forschungen", Bd. 3: *Phänomenologie und Parxis*, K. Alber, Freiburg-München, 1976, p. 17.

[14] E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, 2. Aufl., V. Klostermann, 1971, p. 55.

ficul înțelegerii istoriei în orientarea inițiată de Husserl. „Deși uimitoare — preciza E. Fink —, ideea fundamentală a ultimei scrieri a lui Husserl (este vorba de „Criza științelor europene" — n.ns.) este aceea că viața constituantă a subiectivității transcendentale este în ea însăși istorică. Dar care-i natura acestei istoricități? (...) Cunoașterea valorează ca fenomenul istoric prin excelență. Pentru Husserl, istoria fundamentală este istoria cunoașterii" [15].

Dar cunoașterea trebuie pusă în raport cu viața, cu lumea omului, care nu poate să fie conceput fără raportare la lumea istoriei [16]. Căci, în cele din urmă, Husserl „voia să conceapă fenomenologia transcendentală nu ca pe o «critică a rațiunii», ci ca pe o «critică a vieții»" [17]. De aici și atenția acordată temelor: *„Lebenswelt"* și *„Intersubjektivität"*. Așa cum s-a spus, „lumea este *doxa* originară, domeniul în care eu mă încred, în care trăiesc"; „să acționez, nu pot decît în raport cu altul, care acționează și el chiar în cadrul aceleiași situații date", situație ce „aparține unei istorii" [18].

5. În noua orientare dată de Heidegger (și, parțial, de Gadamer), în interpretările mai noi „lumea" apare în corelație nemijlocită cu „cultura", aceasta din urmă devenind însă o „cultură de comunicare"; numai astfel „trebuie descrisă situația de fapt, în care cultura și societatea, însăși viața noastră umană sînt determinate de forme cu totul caracteristice ale înțelegerii" [19].

Ideea proiectării conceperii „omului, lumii și încunoștințării (comunicării — *Verständigung*)" în perspectivele unei fenomenologii a comunicării este dezvoltată îndeosebi pe linia a ceea ce s-a numit „fenomenologia de la München", inspirată din Pfänder și Scheler, reprezentată mai sistematic de E. W. Orth și H. Rombach. Astfel se explică punerea „intersubiectivității" husserliene în relație cu antropologia și dezvăluirea înțelesului mai adînc a termenului „transcendental" din fenomenologie. „Omul și intersubiectivitatea se arată în consecință nu ca noțiuni opuse sau concepte cu un conținut mai larg sau mai neînsemnat; căci omul însuși este înțeles, conform analizelor husserliene, ca un sistem intersubiectiv aparte" [20].

Conceptul de „comunicare" — preciza Rombach (în contextul amintit), — trebuie resemnificat pe teren fenomenologic și scos din postura de *„Schlagwort"* la care l-au dus discuțiile mai recente, căci este vorba de un concept „de mare semnificație pentru conștiința de sine a științelor umane" [21].

În ideea că „pentru fenomenologie și antropologia fenomenologică" fenomenul „comunicării" este „un fenomen fundamental al existentului uman *(Dasein)*", autorul resemnifică cercetările fenomenologice în sens larg (și ale „filozofiilor existenței"), punînd în lumină „structura multidimensională a fenomenului", specificul „comunicării interne", „caracterul uman al comunicării", specificul „comunicării intermundane", diferențele în comunicarea umană de la o epocă, la alta ș.a. În esență, comunicarea „este mai mult decît un instrument al înștiințării *(Mitteilung)*" și, de aceea, trebuie respins reducționismul, care „reduce comunicarea la limbaj, pe acesta din urmă la cuvîntul vorbit, cuvîntul — la simplul semn, iar semnul — la un

---

[15] E. Fink, *Welt und Geschichte*, în *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von F.-A. Schwarz, K. Alber, Freiburg-München, 1976, p. 167. Așa cum s-a argumentat mai recent, deși neterminată, *„Krisis"* oferă „ceva cu totul nou, care documentează mult analizata «cotitură» în filozofia ultimă a lui Husserl către lumea vieții și istorie" (E. Ströcker, *Husserls letzter Weg zur Transzendentalphilosophie in Krisis-Werk*, în „Zeitschrift für philosophische Forschung", nr. 2/1981, p. 165).

[16] L. Landgrebe, *Philosophische Anthropologie — eine empirische Wissenschaft?*, în *Die Welt des Menschen — die Welt der Philosophie. Festschrift für Jan Patocka*, hrsg. von W. Biemel und dem Husserl-Archiv zu Löwen, Phaenomenologica 72, M. Nijhoff, 1976, p. 17. În același volum, G. Schmidt analizează pe larg „problema existenței omului" și, susținînd că „omul este gîndire și existență", critică teza despre „sfîrșitul omului" (p. 35, 36).

[17] L. Landgrebe, *Die Phänomenologie als transzendentale Theorie der Geschichte*, p. 20.

[18] G. Brand, *Horizont, Welt, Geschichte*, în „Phänomenologische Forschungen", Bd. 5, p. 54, 73.

[19] E. W. Orth, *Einleitung: Komunikationskultur und Weltverständnis*, în „Phänomenologische Forschungen", Bd. 5. p. 11. Ideea este dezvoltată mai departe (p. 90—127) de J. J. Kockelmans: *Language, Experience and Comunication*, care descrie „cultura de comunicare" din lumea de azi în semnificația ei pentru civilizație și literatura tehnologică corespunzătoare ei.

[20] E. W. Orth, *Einleitung* la: *Mensch, Welt, Verständigung. Perspektiven einer Phänomenologie der Kommunikation*, în „Phänomenologische Forschungen", 4, p. 17.

[21] H. Rombach, *Die Grundstruktur der menschlichen Kommunikation. Zur kritischen Phänomenologie des Verstehens und Missverstehens*, în „Phänomenologische Forschungen", 4, p. 19.

cod", în ultimă instanţă, „reduce orice comunicare la informare" [22].

Prin „fenomenologia comunicării", orientarea fenomenologică oferă posibilităţile unei construcţii antipozitiviste în moderna „Sprachphilosophie" şi antiscientiste în filozofie în genere. Preocuparea pentru studiul problematicii axiologice, culturologice şi antropologice păstrează la fenomenologi cultul valorii şi al teoriei şi, ceea ce e mai important (şi explică, se pare, evoluţia unor fenomenologi spre hermeneutică — P. Ricoeur, de pildă), refuză tendinţa absolutizării ştiinţificităţii, a modelării şi închiderii într-o singură formă a experienţei umane.

De fapt, Husserl însuşi oferea temeiuri pentru o asemenea orientare. Aşa cum s-a observat, „încercarea de a dezvolta o axiologie în cadrul fenomenologiei transcendentale nu este deloc zadarnică" [23]. Mai mult, „la Husserl se află, neîndoielnic, un tablou al lumii şi al societăţii", chiar o antropologie, căci „analiza husserliană a problematicii intersubiectivităţii", deşi nu este o contribuţie la „problema socială", a unei teorii sociologice sau a unei teorii a comunicării, „ea constituie, la nevoie, bazele şi pentru punerea unor asemenea probleme şi teorii" [24].

Deşi dominate de tendinţa spre exegeză a textelor (Husserl, Scheler şi alţi fenomenologi), contribuţiile schiţate mai sus vădesc însă preocupări actuale şi oricum, un program străbătut de exigenţa multilateralităţii, dincolo de „subiectivitatea transcendentală" (care, ea însăşi, are alt sens în fenomenologie!). Opoziţia faţă de pozitivism şi de iraţionalism, chiar şi critica scientismului mărturisesc, incontestabil, crezuri înaintate, cultul valorilor şi al umanului.

---

[22] *Ibidem*, p. 38, 39. Autorul, se pare unul dintre cei mai sistematici fenomenologi de astăzi, trimite la lucrările sale, îndeosebi la *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit* (1971), în care a tratat atît ontologia, cît şi filozofia culturii din unghiul de vedere al unei înţelegeri multilaterale a fenomenului comunicării.

[23] Th. M. Seebohm, *Wertfreies Urteilen über fremde Kulturen im Rahmen einer transzendental-phänomenologischen Axiologie*, în: „Phänomenologische Forschungen", 4, p. 54.

[24] E. W. Orth, *Anthropologie und Intersubjektivität. Zur Frage von Transzendentalität oder Phänomenalität der Kommunikation*, în *op. cit.*, p. 105, 106, 123. Ideea importanţei lui Husserl pentru teoria socială a fost argumentată în H. Brauner, *Die Phänomenologie E. Husserls und ihre Bedeutung für Soziologische Theorien*, A. Hain, Meisenheim/Glan, 1978.

6. Dezvoltările constructive, pregătite de ample exegeze, precum şi preocuparea constantă de a transforma fenomenologia într-o metodă adecvată şi în domeniile mai noi — filozofia limbajului, logica şi epistemologia modernă, teoria acţiunii, teoria comunicării, antropologia filozofică — nu au putut să nu fie însoţite de angajarea în dialogul cu alte metodologii, inclusiv cu cea dialectică.

De fapt, conceptele husserliene *Lebenswelt* şi „*Intersubjectivität*" îndemnau, încă de timpuriu, spre un asemenea dialog. Căci fenomenologia perioadei ultime a activităţii lui Husserl însemna o ruptură cu gnoseologismul şi antropologismul modern şi o reacţie faţă de orice reducţionism contemporan. Demersul husserlian este caracterizat „printr-o năzuinţă spre obiectivitate, spre unanimitatea intersubiectivă", „prima obiectivitate fiind aceea a intersubiectivităţii"; mai mult, „comunicarea şi comunitatea, care este, ce-i drept, restabilită prin comunicare reprezintă o obiectivitate de o treaptă mai înaltă [25]. „Intersubiectivitatea" se asociază nemijlocit cu „temporalitatea şi istoricitatea", care „străbat şi fundează viaţa noastră personală şi cea colectivă", prin ambele dimensiuni evidenţiindu-se „o modalitate aparte a intersubiectivităţii ca tema fundamentală a scrierii istoriei universale" [26].

Ideea unei unităţi între „dialectică şi geneză în fenomenologie" este argumentată de L. Landgrebe, unul dintre cei mai reprezentativi pentru orientarea husserliană în fenomenologie. În principal în polemica cu dialectica hegeliană, autorul sublinia: Husserl însuşi „nu a considerat că o controversă cu dialectica ar sta în sarcina sa. Însemnătatea pe care a dobîndit-o din nou dialectica în ultimele decenii face însă imperioasă această sarcină. Rezolvarea acesteia nu-i posibilă pur şi simplu prin raportare la textele husserliene, deşi este pe deplin posibil de arătat cum reflecţia transcendental-fenomenologică conduce la o dimensiune pe care dialectica de orice fel a parcurs-o şi cum abia această parcurgere a provocat dialectica" [27].

În ce măsură regîndirea dialecticii prin fenomenologie angajează, dincolo de o depăşire a dialecticii speculative, şi o reală punere

---

[25] G. Brand, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*, în „Phänomenologische Forschungen", 6/7, 1978, p. 52, 53, 77.

[26] *Ibidem*, p. 105, 114.

[27] L. Landgrebe, *Phänomenologische Analyse und Dialektik*, în *Dialektik und Genesis in der Phänomenologie*, „Phänomenologische Forschungen", hrsg. von E. W. Orth, Bd. 10, 1980, p. 22.

de probleme ale dialecticii, nu doar o „mistificare", ne-o arată această întoarcere spre obiectivitatea lumii, precum și unele dezvoltări ontologice mai recente. Așa cum argumenta H. Rombach [28], fenomenologia este menită să privească „fenomenul fenomen" și „conștiința contemporană" într-o „dinamică ontologică", deschidere către „realitatea" ca atare. De fapt, continuînd tradiția ontologică din fenomenologie, celebrul H. Plessner (unul dintre întemeietorii antropologiei filozofice) pune „problema condiției umane într-o perspectivă dialectică": «eu sînt, însă nu mă am», caracterizează situația umană în existența ei concretă"; citîndu-l pe „tînărul Marx", el spunea că omul se ridică, după o dinamică specifică, de la un nivel la altul [29].

Este de reținut că toate dezvoltările logico-metodologice ale fenomenologilor se împletesc, pe de o parte, cu cercetări „metafizice" — („ontologiile"), pe de altă parte cu analiza limbajului, într-o viziune în genere dialectică.

Pe acest fond s-a pus problema raporturilor dintre fenomenologie și marxism [30]. Langrebe însuși scria: „problema teleologiei și a corporalității", una dintre cele mai dificile încă și astăzi, poate fi rezolvată de fenomenologie și marxism „într-o fructuoasă relație reciprocă"; „dacă fenomenologia transcendentală înseamnă critică a dogmatismului și deschiderea spre problemele cu care sîntem confruntați în existența concretă, în domeniul teoriei ei despre criză trebuie să preia neapărat problemele puse de Marx *ca* probleme ale acestei existențe" [31].

---

[28] *Das Phänomen Phänomen*, în: *Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs*, „Phänomenologische Forschungen", Bd. 9, 1980: *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstsein*. K. Alber, 1980. Evident, autorul rămîne consecvent liniei „realiste" (ontologice) a „fenomenologiei de la München".

[29] H. Plessner, *Die Frage nach der Conditio humana. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie*, Suhrkamp, 1976, p. 56, 57.

[30] Ideea apare încă din deceniul al șaptelea în lucrările lui Landgrebe. În mod deosebit însă, o confruntare sub genericul convergențe și divergențe între fenomenologie și marxism se desfășoară după 1975, prin activitatea Centrului Interuniversitar de la Dubrovnik (Iugoslavia).

[31] L. Landgrebe, *Das Problem der Teleologie und der Leibigkeit in der Phänomenologie und Marxismus*, în *Phänomenologie und Marxismus*, Bd. 1: *Konzepte und Methoden*, Suhrkamp, 1977, p. 71, 104. Despre această problematică a se vedea Al. Boboc, *Fenomenologia și științele umane*, Edit. politică, 1979, p. 19—20; 119—122.

7. De fapt, dezvoltările actuale ale fenomenologiei păstrează un anumit echilibru între elaborările pe direcția metodologică (husserliană), și pe cea „realistă" („metafizică"). În acest din urmă sens, se remarcă orientarea fenomenologică prin E. Fink și, mai ales, în spațiul japonez [33].

Dincolo de acestea, se afirmă încă două orientări semnificative: *a)* spre o receptare a analizei (fără „filozofie analitică"), și *b*) spre o receptare a hermeneuticii (P. Ricoeur, îndeosebi). Prima direcție integrează demersul fenomenologic în reconstrucția contemporană a logicii și epistemologiei, cea de a doua — în reconstrucția științelor umane. G. Schmidt preciza, pe bună dreptate, că „metoda" trebuie să fie „fenomenologică", însă „într-un sens larg și poate neobișnuit"; „unitatea conexiunii conceptuale reale a fenomenelor" face ca „fenomenologia să fie hermeneutică" [34].

Într-un mod mai categoric, această deschidere a fost promovată de P. Ricoeur, pentru care „fenomenologia rămâne presupoziția indispensabilă a hermeneuticii", iar, pe de altă parte, „fenomenologia nu se poate constitui ea însăși fără o presupoziție hermeneutică" [35]. Deci, pentru „o fenomenologie her-

---

[32] Pentru aceasta: Al. Boboc, *Filosofia contemporană*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1980 p. 221—225. Se remarcă, în ultimele decenii, construcția lui E. Lévinas, care, în spațiul francez, în mai mare măsură decît Merleau-Ponty, promovează un „dincolo de *Sein und Zeit*", o „filozofie a transcendenței", sau „o critică a ontologizării umanului" (B. Forthomme, *Structure de la métaphysique lévinassienne*, în „Revue Philosophique de Louvain", *78* nr. 39, Août 1980, p. 385 urm; într-o formă dezvoltată, autorul citat și-a expus interpretarea în vol. *Une philosophie de la transcendence. La métaphysique d'Emmanuel Lévinas*, Paris, La Pensée Universelle, 1979). Menționăm că, opera lui M. Merleau-Ponty a devenit unul dintre punctele de atracție ale cercetării fenomenologice, așa cum au arătat-o colocviul de la Paris, din mai 1981 și studiile din „Philosophy Today", vol. 24, No 2/2/1980 (număr consacrat lui Merleau-Ponty). În afară de acestea amintim: S. B. Mallin, *M. Merleau-Ponty's Philosophy* (Yale Univ. Press, 1979); S. Constantino, *La Struttura del linguaggio in M. Merleau-Ponty* (Corso Editore, Ferara, 1976).

[33] G. Schmidt, *Subjektivität und Sein*, p. 9, 11.

[34] P. Ricoeur, *Phénoménologie et herméneutique*, în „Phänomenologische Forschungen", Bd. 1, 1975, p. 32. Căci „imanența fenomenologică" cere un „momentum hermeneutic"; „reducția fenomenologică impune o dezvoltare hermeneutică, deoarece ea des-

meneutică", P. Ricoeur studiază pe larg problematica limbajului și a metaforei, precum și o semantică mai largă a acțiunii [35]. Pe acest teren, studiile lui Ricoeur au drept scop să amplifice colaborarea între filozofia analitică engleză și fenomenologia de orientare husserliană, „să fixeze nivelul convergențelor și al divergențelor dintre acestea:" căci „diferența lor se reduce la o diferență de nivel strategic: fenomenologia se păstrează la nivelul sensului trăit, analiza lingvistică — la planul enunțurilor; acestea din urmă definesc nivelul expresiei, cea dintîi — nivelul constituirii. Fenomenologia definește planul fundării, analiza lingvistică — planul manifestării" [36].

Ideea necesității fenomenologiei în sensul ei originar, husserlian, pentru epoca dominației analizei în logică și teoria științei a fost subliniată nu doar de fenomenologi, ci și de logicienii care au sesizat insuficiența semanticismului și importanța unității dintre semantic și noetic [37].

Elaborările principale însă aparțin, în acest sens, fenomenologilor, pentru care piatra unghiulară în construcția teoriei științei o constituie fenomenologia, întrucît „determinarea filozofică a cunoașterii științifice a lumii" a fost proiectată de Husserl, care a precizat totodată că „modalitatea de cunoaștere din știința obiectivă nu este singura posibilă" [38]. Soluția husserliană apare clar: „punctul de plecare pentru construcția și dobîndirea cunoașterii științifice trebuie să se afle în prestiințific" [39].

Aceasta trimite la *„Lebenswelt"*, conceptul central al operei tîrzii a lui Husserl și al deschiderilor acesteia spre problematica actuală a gîndirii și acțiunii. Însuși întemeietorul fenomenologiei, încă de timpuriu (1905), ferindu-se de reducționismul psihologismului, sublinia valoarea raționalității, a principiilor valabile în construcția științei: „Toate principiile care delimitează posibilitatea științei în genere, chiar și pe aceea a unei științe din experiență, sînt raționale și, ca atare, preced tuturor științelor empirice, în special psihologiei" [40].

Aceasta este nota dominantă și în fenomenologia de astăzi, în care exigența principiului *„zu den Sachen selbst"* se împletește cu elogiul valorii și responsabilității filozofiei.

---

chide către o dimensiune a sensului (...) Lumea pusă la distanță în suspensie trebuie să fie recucerită, adică interpretată" (A. Grøn, *Phénoménologie, herméneutique et historicité*, în „Revue de Metaphysique et de Morale", nr. 1/1981, p. 76).

[35] Menționăm că revista „Philosophy Today", vol. 21, No 4/4 (Supplement), 1977, este consacrată studierii operei lui Ricoeur, îndeosebi a lucrării acestuia: *La Métaphore vive* (1975).

[36] P. Ricoeur, *Le discours de l'action*, în *La Sémantique de l'Action*, Recueil préparé sous la direction de D. Tiffenau, Editions du C.N.R.S., Paris, 1977, p. 113, 128. Pentru această „colaborare", fenomenologia trebuie, crede Ricoeur, să fie scoasă din „idealismul transcendental" al lui Husserl, ca și din „fenomenologia ontologică" a lui Heidegger și Merleau-Ponty (p. 128). Căci prin acesta, „criza fenomenologică a limbajului emerge într-o criză a posibilităților esențiale ale vieții umane conștiente", determinată, la Heidegger, de înlocuirea „subiectivității transcendentale" cu „existența-în-lume" (D. Leland, E. Husserl: *Phenomenology and The Crisis of Language*, în „Philosophy Today", vol. 23, No 3/4, p. 234).

[37] În acest sens: R. M. Martin, *On the Language of Phenomenology*, în „Philosophy and Phenomenological Research", Vol. 40, No 2, 1979, p. 285 urm.

[38] P. Janssen, *Grundlagen der wissenschaftlichen Welterkenntnis*, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1977, p. 201, 227. O „*Wissenschaftstheorie*" pe baze husserliene desfășoară, în „cercul de la Köln", E. Ströcker, prin lucrările: *Einführung in die Wisenschaftstheorie* (1973); *Wissenschaftsgeschichte als Herausforderung* (1976).

[39] P. Janssen, *Die Problematik der Rede von der Lebenswelt als Fundament der Wissenschaft*, în: *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie E. Husserls*, hrsg, von E. Ströcker, V. Klostermann 1979, p. 66.

[40] *Zwei Briefe vom Edmund Husserl an Franz Brentano*, hrsg, von H. Spiegelberg, în: „Grazer Philosophische Studien", Bd. 6, 1978, p. 11. Cele „două scrisori" constituie texte inedite ale lui Husserl.

Philosophy Today

(Anglia)

Nr. 2-4/1980

Din sumar : R. A. DOUD, Întregul ca fenomen la Teilhard de Chardin şi Merleau-Ponty ; J. V. MURPHY, Merleau-Ponty ca sociolog ; V. M. FOTI, Pictura şi re-orientarea gîndirii filozofice la Merleau-Ponty ; M. BERTRAM, Paradigme diferite la Merleau-Ponty şi Whitehead ; F. B. McCLUSKEY, Fenomenologia şi paradoxul adevărului ; R. D. ELLIS, Fenomenologia şi criteriul empirist al semnificaţiei ; P. J. McCORMICK, Heidegger şi filozofia spiritului ; J. STAMBAUGH, Despre înţelesul ambivalenţei.

Nr. 3-4/1980

Din sumar : Jean-Paul Sartre (1905—1980) ; TH. W. BUSCH, Privire critică a unor cărţi recente despre Sartre ; P. WHITNEY, Descrierea fenomenologică sartreană a „relei credinţe" : Intenţionalitatea ca fundament ontologic al experienţei ; G. A. MAZIS, Dezvoltarea în caracterizarea sartreană a relaţiei Sinelui cu Celălalt ; W. DESANS, Versiunea engleză a principalelor opere filozofice ale lui Sartre.

Filosofska Misăl

(R.P. Bulgaria)

Nr. 8/1981

Din sumar : BOGDAN BOGDANOV, Conţinut filozofic şi formă artistică în dialogurile lui Platon ; KALIN IANAKIEV, Formarea conştiinţei morale în Evul Mediu ; STEFAN VASILEV, Definiţia funcţională a semnului ; IVAN DOBREV, Structura internă a semnului lingvistic ; JANA IANEVA, Cl. I. Lewis despre modurile semnificaţiei ; IVAN SLANIKOV, Propaganda ateistă şi orientarea religioasă ; VELIKO KARACIVIEV, Rădăcinile gnoseologice ale religiei.

Nr. 9/1981

Din sumar : MARIA DIMITROVA, Relativismul gnoseologic — bază a pesimismului intelectual ; STEFAN ILIEV, Însemnări despre epicureism ; INNA DIMITROVA, Opinii filozofice la Spiridon Kazandjiev ; ENGELSINA TASENA-SAMODIVKINA, Unele principii şi probleme ale realismului matematic contemporan ; NICOLINA SRETENOVA, O discuţie între filozofi şi fizicieni despre natura domeniului gravitaţional ; ŢANKO ŢANKOV, Despre natura şi modul de constituire al relaţiilor sociale ; DIANA DANOVA, Încercare de analiză gnoseologică a ideologiei ; ALEXANDR VLAIKOV, Opinie şi adevăr ; LEON LEVY, Unele probleme ale metapsihologiei ; ROMAN HARIZONOV, IULIAN MINKOV, Profilul unui adevărat cercetător ştiinţific ; IVAN SLANIKOV, Psihiatria şi religiozitatea ; LILIANA DEIANOVA, În sfîrşit, despre simbol.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

CENTENARUL REVISTEI „CONTEMPORANUL"

„CONTEMPORANUL" SAU SETEA DE ADEVĂR

DE

DAMIAN HUREZEANU

Multitudinea manifestărilor prilejuite de centenarul revistei „Contemporanul", atenția și sensibilitatea cu care a fost înconjurat acest moment, ne readuc, în mod firesc, la *semnificațiile* apariției și activității publicației. Fără îndoială, aceste semnificații sînt multiple și de mare însemnătate. Întîi de toate, „Contemporanul" se află într-un raport istoric strîns cu totalitatea tradițiilor democratice și progresiste ale presei românești. Născută sub semnul mișcării de regenerare națională și al prefacerilor înnoitoare de ordin social, presa românească — politică sau literară — a afișat programatic un pronunțat militantism pe care l-a promovat cu nedezmințită dăruire. Ea și-a asumat sarcinile care se aflau în fața societății noastre ca sarcini proprii și a pus în slujba împlinirii lor o conștiință puternică și vie, a contribuit la descifrarea dimensiunilor acestora și la crearea unei opinii colective active în jurul lor. „Curierul românesc", „Dacia literară", „Poporul suveran", „Steaua Dunării" sau „Familia", ca și zeci și zeci de alte publicații care se asociază fazelor devenirii României moderne, sînt titluri cu adînci rezonanțe în spiritualitatea noastră și cu o netăgăduită forță de iluminare a imperativelor vremii care le-a născut. Este un adevăr evident că fără să cunoaștem presa epocilor trecute este greu, dacă nu imposibil, să înțelegem nu numai caracteristicile mișcării de idei din România, dar și sensurile însești ale istoriei moderne românești, aspirațiile și năzuințele care însuflețeau pe protagoniștii vieții noastre politice și culturale, și mai ales să realizăm acel contact viu cu specificul și relieful diferitelor epoci trecute.

„Contemporanul" se înscrie în filonul tradițiilor progresiste și democrate pe care publicațiile anterioare îl fixaseră, timp de o jumătate de veac, și-i dăduseră o forță de afirmare remarcabilă.

În cadrul acestor tradiții, „Contemporanul" aduce însă un moment distinct, puternic individualizat. Revista este o emanație a mișcării socialiste, rod al preocupărilor și al modului acesteia de a privi menirea presei. Pe activitatea revistei avea să-și graveze mesajul ideile socialismului; ele aveau să-i imprime fizionomia specifică. Dar aceste aspecte aveau să se dezvăluie în perspectiva întregii sale activități și ca element totalizator al acesteia.

La apariția ei, revista caută să fie doar o publicație de cultură științifică și să contribuie la educarea cititorilor în spirit științific. Aceasta a și fost, fundamental, revista aproape jumătate din existența sa — de la 1881 la 1885. Și dacă astăzi „Contemporanul" stîrnește entuziasmul și provoacă cel mai sincer sentiment de respect și admirație, faptul se datorește seriozității și temeiniciei efortului pe care îl pune în realizarea acestui deziderat.

Apariția revistei se plasează într-o fază timpurie a mișcării socialiste din țara noastră. Este drept, mișcarea muncitorească și socialistă din România avea, la data apariției revistei, o anumită experiență în materie de publicistică. Asociațiile muncitorești inițiaseră cîteva organe de presă, primul fiind „Tipograful român", în 1865.

La rîndul lor, cercurile socialiste se preocupă intens, după editarea „Socialistului", în 1877, de realizarea unor publicații proprii. Apariția „Contemporanului", în 1881, a însemnat însă un adevărat eveniment în publicistica vremii și o mare reușită a socialismului român. Totul, de la găsirea unui profil capabil să capteze atenția și să provoace

Rev. filoz., **XXVIII**, *6*, p. 689—712, București, 1981.

interesul, pînă la ardoarea convingerilor și capacitatea de angajare la un efort de durată, a fost mobilizat în slujba acestei reușite, a fost dăruit acestei publicații care rămîne o mărturie despre avînturile și preocupările primei generații de socialiști din România, despre marea sa devoțiune în serviciul ideilor pe care le considerau adecvate spiritului vremii, triumfului adevărului, necesității de propășire a societății, de înaintare a cunoașterii umane. Revista exprimă, prin excelență, năzuința socialismului român de a se afirma în mișcarea culturală a vremii, de a înscrie o direcție culturală proprie. De aici tematica ei specifică, modalitatea ei aparte în raport cu ceea ce am considera o revistă de directivă și orientare militant socialistă.

Germinată ca idee în interiorul mișcării socialiste, „Contemporanul" a prins viață prin eforturile lui Ioan Nădejde. Revista — este cazul s-o subliniem la un veac de la apariția sa — este, într-un fel, opera lui Ioan Nădejde, dacă prin aceasta înțelegem că el este inițiatorul publicației, că a scris cea mai mare parte a sa, că s-a contopit cu existența ei și n-a precupețit nimic din ceea ce era necesar asigurării apariției și duratei „Contemporanului".

Tînărul profesor de liceu, exclus din învățămînt chiar în 1881 pentru agitație socialistă (fratele său, Gheorghe Nădejde, fusese, de asemenea, suspendat), a știut să-și pună excepționala putere de muncă, setea de cunoaștere și cunoștințele enciclopedice în serviciul unei publicații care l-a exprimat și pe care și-a gravat personalitatea, ajutat, evident, de ambianța prielnică a timpului, de acea năzuință de înnoire pe care o traversa tineretul studios al epocii, de adînca frămîntare a generației de atunci în legătură cu rostul și rolul său în societate. La izvoarele apariției „Contemporanului" se întîlnesc, așadar, trei curente și impulsuri stimulative: tradiția democratică și progresistă a presei românești, activitatea cultural-ideologică a mișcării socialiste și, bineînțeles, acțiunea animatorului și redactorului revistei, a lui Ioan Nădejde, cel care a definit fizionomia specifică a acesteia.

Orice publicație este, într-un fel, un experiment: succesul ei depinde de nenumărate circumstanțe. Hotărîtoare rămîne, poate, pentru un organ de presă social-cultural, măsura în care știe să sesizeze și să răspundă unor probleme acute ale epocii, să satisfacă cerințele de lectură, de informare și instruire care pornesc de la cercuri relativ largi de cititori.

Or, „Contemporanul" a sesizat, am spune, admirabil aceste circumstanțe; este meritul mișcării socialiste și, bineînțeles, al lui Ioan Nădejde, de a fi înțeles că pentru a se impune în mișcarea de idei și în viața culturală a epocii o revistă redactată de socialiști trebuie să atace problemele care intră în cîmpul general al preocupărilor vremii, să se situeze chiar pe terenul acestor preocupări, păstrîndu-și, bineînțeles, perspectiva și viziunea proprie.

În acord cu vocația grupului redacțional, cu înclinările și preferințele acestuia, „Contemporanul" abordează, prioritar, la început, domeniul popularizării cunoștințelor științifice. Revista dezvăluie în acest domeniu resurse extraordinare; ea își extinde interesul în cele mai variate ramuri ale cunoașterii științifice — de la fizică, chimie și geologie, la etnopsihologie și sociologie, și de la geografie și biologie, la istorie și lingvistică. „Contemporanul" tratează deopotrivă aspecte filozofice ale științelor naturii sau principii generale ale unor domenii ale cunoașterii științifice, după cum înserează note de strictă informare, delectabile prin varietatea și noutatea lor. (Pentru a ne forma o imagine despre această a doua categorie de preocupări, desprindem ca titlu informativ asemenea note: *Cum se face curgerea ghețarilor, Despre electricitate, Cum se învață medicina în Japonia, Dansul în viața popoarelor lumii, Condițiile vieții în adîncurile oceanelor, Cum se poartă cu copiii și cu tinerii popoarele sălbatice, Traiul furnicilor* etc. etc.).

La un prim contact, „Contemporanul" poate să creeze impresia unui magazin; pentru revistă nu este însă esențială latura informativă, ea tinde și realizează mai mult. Dincolo de momentul informativ, ea își propune să educe și să disciplineze un spirit științific. Apoi, revista atacă teme de mare complexitate, presupunînd dezvoltări ample și considerații personale, deci nu o simplă aspirație de transmitere și popularizare a unor cunoștințe; ea promovează sinteza și spiritul critic în expunerea problemelor științifice. Dincolo de avalanșa de date și informații pe care o întîlnim în paginile revistei, ne întîmpină năzuința de a înmănunchia cunoștințele diferitelor domenii într-un tablou de ansamblu al evoluției naturii și societății.

Realizatorii „Contemporanului" trec de la comunicarea faptului brut și de la informarea vizînd o preocupare științifică limitată la probleme de ordin general ale preocupărilor științifice din epocă și de aici la semnificația filozofică a datelor pe care știința le oferă cunoașterii umane.

Este explicabilă, în această perspectivă, acuitatea interesului pentru teoria evoluționistă a lui Ch. Darwin, atît de rezonantă în epocă. De la primul și pînă la ultimele numere ale revistei întîlnim, la intervale mai mici sau mai mari, texte despre darvinism. Sînt însă și alți autori, ca și alte domenii ale științei pe care „Contemporanul" le-a cultivat cu asiduitate. Revista își poate revendica, pe bună dreptate, meritul de a fi deschizătoare

de drumuri în popularizarea sociologiei și a psihologiei sociale, două domenii care se aflau atunci în faza de cristalizare. Pe această temelie a faptelor materiale concrete și a teoriilor științifice cuprinzătoare, revista caută să desprindă sensuri filozofice generale, urmărind să demonstreze mai ales unitatea lumii materiale, caracterul istoric al evoluției naturii moarte și vii. De aici și caracterul unitar al structurii cunoașterii științifice și, deci, necesitatea unei viziuni unificatoare asupra științelor naturale și sociale.

„Contemporanul" se structurează astfel ca o tribună a materialismului militant, ca un autentic moment de referință al afirmării concepției materialiste în gîndirea românească. „Materia — citim într-un articol apărut în 1881 — e veșnică, adică fără început și fără sfîrșit. N-a fost un timp cînd să nu fi fost materia, după cum nu va fi un timp cînd să nu mai fie... Materia nu numai că se află din vecie, dar se află și în mișcare tot din vecie" (an I, p. 127—128). Sigur, revista nu se lansează în ample dezbateri de ordin strict filozofic ale problemelor materialismului; ea încrustează considerațiile generale în matricea datelor și concluziilor de ordin științific. Concepția materialistă este mai bine servită, astfel, de seria articolelor publicate de Ioan Nădejde, sub titlul *Ce știm despre lume*, decît de comentariile pur filozofice, cam plate, lipsite de strălucirea și forța analizei speculative. Amintitele articole trec în revistă tot ce i se părea important lui Ioan Nădejde, pentru a reface imaginea unității naturii și societății, de la spațiu, materie, corpuri cerești, molecule, atomi, putere, inerție la evoluția societăților, nașterea limbilor și a ideilor religioase, originea ideilor și a sentimentelor noastre în privința familiei etc.

Sînt, desigur, și observații subtile de factură propriu-zis filozofică în paginile „Contemporanului". Relevabilă ni se pare însăși dezbaterea categoriei de materie din articolul bilanț *Direcția urmată de „Contemporanul"* (an II, 1883, p. 41—42), în care se pledează pentru existența unei realități distincte de subiectul cunoscător, dar înțeleasă nu în termenii empirismului materialist, ci în sensul primordial de existență. Sensibil la valorile culturii române, „Contemporanul" a fost extrem de receptiv față de opera lui Vasile Conta, exponentul cel mai de seamă al gîndirii materialiste românești. Revista a publicat o suită de articole în care a expus pe larg conținutul lucrării lui Conta *Încercări de metafizică materialistă*.

Adeziunea consecventă la principiile materialismului a dus revista, în mod logic, la susținerea și promovarea ateismului. „Contemporanul" a crezut în puterea științei de a dezrădăcina spiritualismul religios și a afișat un viguros militantism ateist. Într-un articol-bilanț despre activitatea revistei pînă la 1883, se spunea: „În privința teoriilor științifice și filozofice am apărat și făcut cunoscute ideile celor ce-și explică toate fenomenele din lume, de la cele mai mari pînă la cele mai mici, prin materia în mișcare în întinderea fără de margini... Firește că această direcție nu se împacă cu existența lui Dumnezeu și de aceea sîntem și atei". Iar mai tîrziu, în articolul *Ateismul*, din 1886, se sublinia: „Încetul cu încetul astronomia, fizica și chimia au alungat spiritul din lumea anorganică, științele biologice l-au gonit din lumea organică, filozofia deterministă, ajutată de fiziologie, — care de curînd a luat un avînt puternic — , l-a dat afară și din creier, unde găsise cea din urmă scăpare și treptat ajungem a tălmăci totul prin ajutorul științei, care privește răspunsurile date de religie ca răspunsuri copilărești".

„Contemporanul" adera la materialism fiindcă era convins că acesta furnizează baza metodologică a cunoașterii științifice, că datele științei sînt compatibile doar cu explicația materialistă a realității, că numai materialismul satisface nevoia de certitudine și de adevăr a omului.

Iar mai presus de orice, „Contemporanul" a fost stăpînit de setea de adevăr, de autenticitate, de credința în progresul științei și al cunoașterii. Dincolo de genul dezbaterilor și de problemele luate în discuție, ceea ce urmărește revista este adevărul, reliefarea primordialității sale. Redacția oficiază în numele adevărului, face un cult din adevărul științei. Este impresionantă fervoarea mănunchiului de tineri grupați în jurul revistei pentru știință, pentru veridicitate! Ei pornesc la drum pe această cale și pun în slujba ideii o admirabilă pasiune, stăruință și dăruire de sine. Nu cruță și nu trec nimic cu vederea din ceea ce li se părea că ar împiedica triumful adevărului, înstăpînirea cunoașterii autentice. Denunță cu voluptate impostura, improvizația, lipsa de efort, falsele valori. Dincolo de ceea ce a însemnat propriu-zis „Contemporanul" în viața noastră științifică și culturală, el rămîne exemplar prin conduita sa, prin lecția sa de intransigență morală, prin îndemnul său la sinceritate lăuntrică și autenticitate.

S-a vorbit mult și se știe cît de aprinsă, de susținută și de intransigentă a fost campania „Contemporanului" împotriva plagiatelor, mai ales a cărților care erau folosite ca manuale școlare și „se inspirau", nemărturisit, din lucrările apărute în străinătate. Discuția în jurul unor asemenea specimene dura luni de zile în coloanele „Contemporanului". Se știe, de asemenea, cît de promptă era intervenția revistei atunci cînd sesiza inexactități, aproximații sau pur și simplu lipsă de informare la zi în manuale, ochiul scrutător al revistei mișcîndu-se oarecum impasibil și fără cruțare,

de la cursul doct universitar pînă la abecedarul începutului de învățătură.

Astăzi interesează într-o mică măsură fondul dezbaterilor „Contemporanului" pe această temă; cel mult polemica ar fi demnă de reținut pentru o istorie a moravurilor din viața științifică. O semnificație permanentă poartă însă cu sine năzuința spre adevăr și rectitudinea atitudinii care inspirau dezbaterile și polemicile purtate. Că nu întotdeauna aveau, poate, dreptate autorii de la „Contemporanul", că polemica era lipsită de rafinament sau de eleganță stilistică, — ce importanță mai pot avea, astăzi, aceste aspecte, pe lîngă puternica impresie pe care o degajă convingerea adîncă în dreptatea cauzei în numele căreia oficiau și contribuția eminentă pe care au adus-o la crearea unui climat receptiv la valorile și adevărurile științei.

În această ordine de idei apare cu totul semnificativă următoarea împrejurare: deși revista „Convorbiri literare", și curentul literar pe care-l exprima, nu împărtășea materialismul declarat și ateismul „Contemporanului", totuși publicația junimistă a primit mai degrabă cu simpatie, și oricum cu înțelegere, activitatea revistei.

Ce a determinat această atitudine, unde stă explicația ei? Explicația constă, după noi, în faptul că există puncte comune care le apropie, există note care le sînt deopotrivă caracteristice, impunînd rectificarea acelei viziuni simplificatoare care propunea, altădată, să le considerăm doar în opoziție: Perspectiva din care putem distinge aceste note comune și apropieri este dată tocmai de *nevoia de adevăr*, adînc resimțită atît de o revistă cît și de cealaltă, de năzuința de a se pune în slujba lui, de opera de *demistificare a aparențelor* pe care și-o asumaseră cu atîta seriozitate și simț de răspundere. Fiecare în felul ei, fiecare ghidată de o viziune proprie, fiecare aducînd o contribuție care înseamnă o achiziție definitivă a spiritualității românești. Fără „Convorbiri literare" și activitatea lui Titu Maiorescu cu greu am concepe formarea sentimentului valorilor estetice, a ideii de valoare, în general în spiritualitatea românească, după cum perceperea procesului de formare a spiritului științific la noi trebuie să ia neapărat în considerare activitatea „Contemporanului".

Ambele publicații au adus servicii incomparabile dezvoltării spiritului critic, ca modalitate de raportare la realitatea socială și ca factor de progres în domeniul cunoașterii. Este semnificativ că într-un articol bilanț pe anul 1883, sub titlul *Direcția arătată de „Contemporanul"* Ioan Nădejde scria, în acord deplin cu Maiorescu: „Critica, fie și amară, numai să fie dreaptă, este un element neapărat al susținerii și propășirii noastre și cu orice preț și în mijlocul a oricîte ruine trebuie împlîntat semnul adevărului" (p. 26).

Conectat la fluxul de idei din epocă, „Contemporanul" a urmărit cu perseverență problemele vieții științifice din România, a căutat să se mențină în miezul acestora, a reacționat viu la fenomenele semnificative ale științei și culturii române.

În domeniul științelor exacte, s-a bucurat de atenție specială activitatea lui Gr. Cobălcescu și D. Ștefănescu; în istorie și filologie au deținut capul de afiș A. D. Xenopol, D. Onciul, Al. Philippide, Al. Lambrior. Prin Ioan Nădejde, care se socotea un specialist al domeniilor, „Contemporanul" încerca dealtfel să dea rezolvări originale problemelor de filologie și istorie, să dezvolte disciplinele în însuși sistemul lor.

Alături de domeniul științei, „Contemporanul" a ținut să cultive și să promoveze creația literară, Ioan Nădejde avîndu-l alături din 1885, în calitate de co-director pentru partea literară, pe V. Gh. Morțun. Izbînda pe plan literar a fost modestă; ceea ce interesează astăzi este, probabil, doar starea de spirit pe care o transmite poezia sau proza în care puternicele accente sociale nu se rafinează pînă la nivelul adevăratei arte.

„Contemporanul" înscrie însă un moment remarcabil în istoria criticii și esteticii literare prin contribuția lui C. Dobrogeanu—Gherea, care a publicat aici majoritatea studiilor sale critice. Noutatea și însemnătatea efectivă a punctelor de vedere ale lui Gherea — criticul de la „Contemporanul" fiind un precursor pe plan mondial în tentativa de a funda o estetică marxistă —, ca și rezonanța în opinia publică a ideilor și polemicilor purtate — în primul rînd cu Titu Maiorescu — au dat noi impulsuri forței de afirmare și prestigiului revistei.

Direcția „Contemporanului" în cultura română este intim legată, desigur, de activitatea și contribuția lui Gherea la revistă în domeniul criticii literare.

Din punct de vedere al orientării ideologice și al atitudinii social-politice, activitatea revistei permite o fazare, relevată, pe bună dreptate, în studiile consacrate publicației. Pînă în 1885, „Contemporanul" nu-și impune o poziție militantă deschisă; el rămîne consecvent profilului pe care și l-a ales. Opțiunea democratică, convingerea în ideea de progres, aspirația spre o umanitate superioară străbat însă ca un curent subteran întreaga activitate a publicației. Ele țîșnesc uneori la suprafață în comentarii și referiri semnificative. Din 1885 — momentul nu poate fi desprins de procesul trecerii la marxism a mișcării socialiste din România — revista își dezvăluie deschis pozițiile, militînd pentru valorile socialismului și marxismului. Aici se situează și contribuția „Contemporanului" la popularizarea unor texte din literatura clasică marxistă, de excepțională însemnătate fiind publicarea lucrării lui Engels *Originea familiei, a proprietății private și a statului* (1885—1886)

și studiul acestuia *Politica externă a țarismului rusesc* (1890), ca și a unor studii purtînd semnătura lui A. Bebel, K. Kautsky, Paul Lafargue, W. Liebknecht etc. ,,Contemporanul" adăpostește, de asemenea, cea mai semnificativă piesă a contactelor directe ale mișcării socialiste din România cu întemeietorii socialismului științific, anume scrisoarea lui Engels, din 4 ianuarie 1888, către Ioan Nădejde.

Trăgîndu-și seva din preocupările și idealurile mișcării socialiste, ,,Contemporanul" a răspuns nevoii adînc resimțite de înnoire spre care năzuia tînăra generație studioasă a anilor 80—90 ai secolului trecut. De aici curentul extraordinar de admirație și simpatie cu care a fost îmbrățișată activitatea revistei, forța sa de înrîurire asupra conștiințelor vremii.

La centenarul apariției sale, ,,Contemporanul" se impune exemplar prin rectitudinea ținutei sale, prin fervoarea cu care s-a pus în slujba ideilor în care a crezut, prin noblețea idealurilor promovate și prin pasiunea pentru adevăr și autenticitate.

TOTALITATEA CONCRET-ISTORICĂ ÎN CONCEPȚIA LUI MARX

— Perspective ale întemeierii critice —

DE

ION BIRIȘ

Discuțiile mai vechi sau mai noi asupra raporturilor marxismului cu filozofia lui Hegel, indiferent că au accentuat în analizele lor filiera Hegel—Marx ori i-au negat importanța, s-au concentrat predilect asupra problematicii dialecticii, a sensului ,,răsturnării", punerii ,,pe picioare" a dialecticii hegeliene de către întemeietorii materialismului istoric. Divergențele exegeților, marxiști sau nu, încep tocmai de la interpretarea sensului acestei ,,răsturnări", a extragerii ,,sîmburelui rațional" din învelișul mistic hegelian, după cum se exprimă Marx în faimoasa *Postfață* de la ediția a doua a *Capitalului*. Gama interpretărilor nu este lipsită de concluzii și atitudini extreme: de la respingerea oricărei legături între filozofia hegeliană și cea marxistă (cum făceau marxiștii Internaționalei a II-a sau, astăzi, școala lui della Volpe, Colleti, apoi Althusser ș. a.) pînă la supralicitarea importanței lui Hegel în constituirea filozofiei marxiste (Lukács și Korsch în anii '30, unii reprezentanți ai școlii gramsciene din Italia, apoi seria neohegelienilor).

Problema ne interesează, întrucît procesul genezei, dezvoltării și destrămării totalităților social-istorice are loc în și prin mișcarea dialectică a momentelor constitutive. Legătura totalitate-dialectică este intimă: studierea uneia duce, inevitabil, la cealaltă. De aici, inextricabilitatea lor. Or, fără a considera cu tînărul Lukács că metoda dialectică a lui Marx este o ,,continuare consecventă" a celei hegeliene și departe de a fi de acord cu cei care neagă posibilitatea vreunui raport între Marx și Hegel, trebuie remarcat faptul că o serie de aspecte surprinse de către Hegel, precum teoria contradicției, a structurilor dialecticii și principiul totalității constituie *prefigurări* ale problematicii dialecticii marxiste, anticipări confirmate pe urmă de cunoașterea științifică, punți de legătură ale filozofiei marxiste cu cea tradițională.

1. SENSUL „RĂSTURNĂRII" DIALECTICII HEGELIENE

Deși Engels avertizase în *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane* că metoda dialectică era inutilizabilă în forma sa hegeliană [1], nu puțini au fost aceia care au încercat să demonstreze analogii și similitudini profunde între *Logica* lui Hegel și *Capitalul* lui Marx. Însuși Lenin sfătuia citirea materialistă a *Logicii* hegeliene ca o condiție pentru comprehensiunea *Capitalului* [2].

Dar pentru înțelegerea ,,răsturnării" dialecticii hegeliene rămîne, ca un indicator prețios în desfășurarea analizei, aprecierea lui Marx conform căreia metoda sa dialectică

---

[1] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 21, București, Edit. politică, 1965, p. 291.

[2] V. I. Lenin, *Caiete filosofice*, București, Edit. de stat pentru literatură politică, 1956, p. 76 și 149.

se deosebeşte de cea hegeliană prin *baza* ei, prin punctul de plecare şi, desfăşurată pe o bază diferită, este chiar contrară celei a lui Hegel.

Din înţelegerea sensului în care Marx schimbă însăşi baza dialecticii, putem, astfel, să deducem şi sensul ,,răsturnării" dialecticii hegeliene.

Să ne amintim că, pentru Hegel, un autentic început logic în filozofie trebuie să fie absolut nedeterminat. Identitatea, indiferenţa goală joacă acest rol în logica esenţei, iar Fiinţa pură satisface exigenţa pentru sistemul *Logicii*. Fiinţa absolut nedeterminată i se pare lui Hegel capabilă pentru realizarea unui început în dialectica *Logicii*, deoarece poate fi pură nemijlocire şi tocmai de aceea oarecum ascunsă, indivizibilă (nefiinţă). Ea are menirea doar să trimită, să arate spre totalitate, fără s-o atingă. Chiar dacă indirect, distincţia dintre gnoseologic şi ontologic este păstrată aici de către Hegel. Întrucît gîndul logic al fiinţării pure nu poate spune decît că ceva este dat, din aceasta nu decurge că acest gînd este şi identic cu datul pe care-l desemnează [3]. Dimpotrivă. Dar pentru că absoluta nedeterminare a identităţii goale, a Fiinţei pure, nu ne poate informa şi despre *cum* este realitatea, această categorie nu poate fi adevărată. Şi totuşi, Hegel nu ezită s-o aşeze la baza dialecticii din *Logica*. Nu ezită, deoarece, fiind primul din istoria filozofiei care descoperă că abstractul nu constituie punctul final în procesul cunoaşterii [4] — Fiinţa pură putea fi punct final (relativ) pentru *Fenomenologie*, dar abia începutul pentru *Logică* —, crede în iluzia că pentru a ajunge la concretul cel mai bogat trebuie să se plece de la abstractul cel mai pur. Procedeul lui Hegel este pe cît de ingenios, pe atît de sofisticat. Pentru a ajunge la indiferenţa pură a generalului absolut la totalitatea determinată a particularului, Hegel identifică — logic — genul proxim cu diferenţa specifică, subiectul cu predicatul. În mişcarea acestei identităţi este folosită relaţia de apartenenţă , ca fiind cea mai strînsă pentru totalitatea ierarhică. Numai că, prin această relaţie în care identitatea se autoexpune tautologic, încolăcindu-se ca un şarpe ce-şi muşcă coada, cum ar spune Kuznețov, mişcarea generalului absolut nu afectează conţinutul, nu îi dă acestuia predicate, ci, dimpotrivă, îl goleşte de ele. Identificînd subiectul şi predicatul (identitatea este diferenţă, fiinţa este nefiinţă, Hegel, le şi inversează. Astfel, generalul, universalul, (= predicat în logica formală) devine subiect suficient sieşi.

Marx îşi va desfăşura travaliul critic începînd tocmai cu această mistificare logică a universalului hegelian, mistificare prin care se creează imaginea unui subiect de-sine-stătător ca ,,demiurg al realului". Răsturnarea dialecticii hegeliene nu va fi una cinetică, o simplă inversare ca o mutare fizică, ci una de conţinut, care are o cu totul altă bază de plecare [5]. Principiul unităţii dialectice a generalului şi particularului rămîne un bun cîştigat al gîndirii hegeliene. Numai că, deşi poate părea paradoxal, Hegel nu foloseşte consecvent tocmai ceea ce este de primă valoare în dialectica sa. Generalul cel mai pur — Fiinţa absolută şi nedeterminată — , baza, începutul construcţiei dialectice lasă doar iluzia ,,particularizării" ei, trecerii în fiinţa determinată. ,,Începutul căii dialectice nu este aici nici dialectic, nici nu are conţinut" [6], pentru că conceptul ,,fiinţei pure" este vitregit de un echivalent fizic, îi lipseşte un corespondent ontic, cum-ul, calitatea, adică exact particularul, determinatul prin care poate şi trebuie să existe universalul. Discursul lui Hegel se poate însă derula şi astfel, fără a se interesa de real, pentru că dictonul lui Fichte — ,,cu atît mai rău pentru fapte!" — era deja însuşit.

Baza deosebită a dialecticii lui Marx îşi are specificitatea în aplicarea corectă a principiului unităţii generalului şi particularului. Ea se exprimă în acel universal particularizat, plin de determinaţii pe care—l reprezintă marfa-bază a dialecticii *Capitalului*. Începutul dialecticii lui Marx este astfel mai vizual, baza este nu un universal pur, de neatins, ascuns în spatele ,,fiind-urilor" prin ,,nefiinţa" lui, ci, dimpotrivă, universalul cel mai bogat al modului de producţie capitalist, particularul cel mai determinat, palpabil în concretitudinea sa. Analogie între cele două începuturi — ale *Logicii* şi *Capitalului* — există, firește. Punctul de plecare, necesar prin logica sa, este universalul (gîndirii în *Logica*, al modului de producţie capitalist în *Capitalul)*. Dar cîtă diferenţă! Unul este o abstracţie goală, oarbă faţă de real, celălalt plin de bogăţia determinărilor. Prin cunoaşterea capitalismului, a

---

[3] L. Sève consideră că problema ,,răsturnării" dialecticii hegeliene priveşte exclusiv statutul gnoseologic al dialecticii, nu şi conţinutul său (L. Sève, *Pré-rapport sur la dialectique*, în *Lénine et la pratique scientifique*, Editions sociales, Paris, 1974, p. 23).

[4] M. M. Rozental şi G. M. Straks, *Categoriile dialecticii materialiste*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1957, p. 323.

[5] Althusser are dreptate să afirme că la Marx nu este vorba doar de inversarea ,,sensului" dialecticii hegeliene, ci de ,,transformarea structurilor ei" (L. Althusser, *Citindu-l pe Marx*, Bucureşti, Edit. politică, 1970, p. 4.

[6] B. G. Kuznețov, *Raţiune şi fiinţare*, Bucureşti, Edit. politică, 1979, p. 330.

contradicțiilor și mișcării capitalului, Marx elaborează propria dialectică. Iar modul ei de expunere relevă sesizarea simultană a determinațiilor esențiale ale ansamblului înțeles ca totalitate în al cărei specific (= universalul cel mai concret), marfa, regăsim atît modul de producție capitalist, cît și tipul de societate pe care el a zămislit-o.

Logico-metodologic, Marx față de Hegel produce — prin „răsturnarea" dialecticii hegeliene — o cotitură similară cu cea pe care o face Democrit față de eleați. Substratul parmenidian al dialecticii hegeliene păstra identitatea pură, nefisurată de nici un „fiind" determinat, ca bază, ca început al edificiului logic. Concretul, determinatul obținut din devenirea acestei ființe (neființe) este tot atît de abstract ca și începutul. Față de o astfel de lume, nefisurată și tocmai de aceea goală, vidă, Democrit va introduce „ființele" prin atomistica sa și va da existenței o imagine plină, un univers ce se umple, își sporește conținutul și se dezvăluie tot mai divers. Față de absoluta nedeterminare (ființă pură, parmenidiană) ca bază a dialecticii la Hegel, Marx va introduce universalul concret, unitatea unui univers (social, el însuși specific) de determinări, deci o bază plină, cu echivalent fizic, conținutistă, ca început autentic pentru dialectică [7].

Practico-politic, noua bază a dialecticii instituită de către Marx implică, în virtutea bogăției de conținut, aspectul revoluționar propriu mișcării realului social. Dialectica hegeliană, închisă în metafora „cercului", reușește să „înghețe", să „fixeze" ascuțișul revoluționar ce pare să subziste în elanul începutului, datorită artificialului sintezei, al demersului tautologic care „restabilește conceptul realității imediate și se reconciliază cu această realitate, glorificîndu-se ceea ce există" [8]. Această notă de mecanicism a dialecticii hegeliene împietează și asupra principalelor sale categorii, în mod special în înțelegerea contradicției și sintezei. Autoexpunerea unei baze abstracte în sens absolut nu lasă loc creației ontice, întrucît depășirea prin devenirea ce se vrea concretă, în desfășurarea hegeliană, este mai mult iluzie, accentul valoric fiind pus pe identitatea originară ce se întoarce asupra ei însăși într-un mod „programat", parcă prevăzut, predeterminat, ferit de „întîmplări".

2. CONTRADICȚIE ȘI UNITATE

Hegel scapă și nu scapă de paradoxul începutului atunci cînd postulează Ființa ca punct alfa al *Logicii*. Scapă, dacă judecăm problema în perspectiva *Enciclopediei* sale — numai făcînd legătura între *Fenomenologie* și *Logica*, Ființa pură este mediere — dar rămîne sub incidența paradoxului dacă-l analizăm în limitele *Logicii*, unde Ființa este absolută nemijlocire. Din nemijlocire este grea, dacă nu imposibilă, purcederea spre contradicție, spre sinergia care o poate da numai mijlocirea, medierea dialectică ce scapă paradoxului începutului. Hegel a făcut eforturi considerabile în geniul său dialectic să lase în umbră neautenticul Ființei pure. Și nu fără impact asupra teoriei contradicției și sintezei. De aceea, chiar fără să trateze explicit, Marx își va întemeia efortul critic și în perspectiva unei înțelegeri mai adecvate la conținut a contradicției și unității [9]. Chiar dacă numai într-un timp logic gîndim problema, absoluta nemijlocire hegeliană ca început implică anterioritatea nefisurării, unității originare goale, a lipsei de contradicție. Exegeții sînt în general de acord că apriorismul [10] schematic al dialecticii hegeliene, prin subordonarea obiectului față de concept, în demersul spre parti-

---

[7] Este semnificativ faptul că în încercările contemporane de formalizare a dialecticii, dialectica marxistă este aceea care se sustrage cel mai „îndărătnic" unor atari demersuri. Explicația este simplă: bogăția conținutului, a realului nu se lasă pusă în „formule" care ă-i rigidizeze mișcarea continuă ,frămîntarea, neliniștea interioară fără pericolul pierderii supleței dialecticii. Dacă logica aristotelică se pretează atît de bine formalizării, aceasta se datorește structurii sale care poate folosi argumentele nominale, relația individ-specie, relația de incluziune. Chiar și dialectica hegeliană a putut fi formalizată (cea mai reușită este încercarea lui Rogowski), pentru că se pot utiliza cu succes argumentele propoziționale. Apoi, în dialectica lui Hegel se poate face abstracție de real. Nu acesta este cazul cu dialectica marxistă care este, prin excelență, una a realului (vezi și Y. B. Gasztowtt, *Quelques aspects methodologiques et pratiques du problème de la formalisation de la dialectique marxiste*, în *Lénine et la pratique scientifique*, Edit. Sociales, Paris, 1974, p. 226).

[8] Karl Korsch, *Marxisme et philosophie*, Minuit, Paris, 1964, p. 184.

[9] Printre autorii marxiști se aduce tot mai des — atunci cînd se analizează problemele dialecticii — îndemnul de a nu rămîne la înțelegerea hegeliană a contradicției (vezi, de exemplu, E. Balibar, *A nouveau sur la contradiction*, în *Sur la dialectique*, Editions Sociales, Paris, 1977, p. 59.

[10] Alexandru Valentin, *Marxismul, revoluție în filosofie*, București, Edit. politică, 1974, p. 69.

cular, spre concret, nu are posibilitatea să mediatizeze singularul, introducînd astfel, pe furiş — prin tautologii şi petiţii de principiu [11] — un conţinut neasimilat, străin, însă nedigerat.

Slăbiciunea teoriei hegeliene a contradicţiei îşi are deci sorgintea, cum bine remarcă Lukács, în lipsa de aprofundare a procesului medierii, în faptul că, deşi Hegel foloseşte perechea determinaţiilor nemijlocire şi mijlocire „în întreaga sa filozofie în mod curent şi acordîndu-i un loc central, nu o examinează în mod special nicăieri, nici chiar acolo unde se ocupă de determinaţiile reflexive" [12]. La limită, consecinţele, unei curgeri heracliteene şi ale nemişcării eleate, chiar dacă ultimele sînt corectate prin primele, cum încearcă Hegel să facă, sînt aceleaşi, adică obţinem acelaşi rezultat: staticul, lipsa mişcării, a contradicţiei reale. În curgerea sa infinită, rîul se conservă totuşi, ca subiect ce se reproduce continuu, rămînînd deci neschimbat, iar în neschimbarea infinită a fiinţei lui Parmenide dispare tot ceea ce ar putea curge, încît se ajunge la aceeaşi inexistenţă a mişcării. Iar cînd „totul e identic — spune Meyerson — înseamnă că nu există nimic" [13]. Hegel face concesii mecanicismului tocmai în punctul de plecare al dialecticii. Identitatea încă nediferenţiată este contrară spiritului interacţiunii dialectice, interacţiunea nepresupunînd amestecul nediferenţiat, ci existenţa distincţiilor, a determinărilor [14]. Logic, problema interacţiunii şi a bazei, a punctului de plecare în construcţia dialectică, deschide un evantai de posibilităţi pentru conceperea contradicţiei şi totalităţii, a unităţii şi sintezei. Considerînd interacţiunea doar condiţie de posibilitate pentru contradicţie, dar nu şi raţiune suficientă, ni se deschide drumul pe care îl vom întîlni pe Spinoza (substanţa, universalul dă, prin interacţiune logică, condiţia de posibilitate a modurilor, dar nu şi raţiunea lor suficientă de a fi, implicaţia substanţă-mod nefiind reciprocă). Dacă concepem interacţiunea atît condiţie de posibilitate, cît şi raţiune suficientă pentru a avea contradicţia, încă nu avem şi raţiunea suficientă a dialecticii (Kant — antinomia nu este necesar dialectică). Hegel a rezolvat, formal, problema identificînd condiţia de posibilitate cu raţiunea suficientă. Avînd interacţiune, avem şi contradicţie, avem şi dialectică. Realul în calităţile lui determinate, infinitatea lui *cum* rămîne însă între parantezele logicii. Invers, inducerea dinspre interacţiune pentru a fundamenta dialectica, este considerată de către Sartre ca insuficientă [15].

În faţa acestor posibilităţi logice, Marx îşi va alege propriul drum, preluînd principiul unităţii generalului şi particularului de la Hegel, dar cantonat în ontic, în realul plin de conţinut, nu în lumea formelor pure. Baza dialecticii va fi astfel universalul particularizat, specificul, deci mijlocitul bogat în distincţii, în interacţiuni. În dialectica marxistă nu mai întîlnim paradoxul începutului. „Începutul" însuşi — de exemplu, marfa de la începutul *Capitalului* — este o unitate de contradicţii, este o interacţiune de calităţi, o totalitate socială prinsă, logic, într-un raţionament înfăşurat ce prin analiză urmează a-şi desfăşura multitudinea implicaţiilor concrete. Aici nu mai există un conţinut neasimilat încă.

Metodologic, trebuie avut în vedere că orice proces, fenomen, orice lucru supus analizei — şi în acest sens procesul, fenomenul sau lucrul reprezintă un „început", o bază a dialecticii truvabilă în el (în lucru) — „este o totalitate de proprietăţi numeroase" [16]. Acest început, tocmai fiindcă este „totalitate" de calităţi, este unul mijlocit, deci contradictoriu (începutul însuşi este rezultatul unui drum dinspre concretul reprezentat şi punct de plecare înspre reproducerea concretului cu ajutorul gîndirii), subiect cu multiple predi-

---

[11] Galvano della Volpe, *Rousseau et Marx et autres écrits*, Grasset, Paris, 1974, p. 237.

[12] G. Lukács, *Ontologia existenţei sociale*, Bucureşti, Edit. politică, 1975, p. 147.

[13] E. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, Payot, Paris, 1927, p. 669.

[14] La limită, o filozofie a identităţii are grave consecinţe ideologice, escamotînd contradicţiile prin posibilitatea unei duble reduceri, a antagonismului la simpla diferenţă şi a diferenţei la ceva neesenţial (vezi Alain Badiou, François Balmès, *Le l'idéologie*, Maspero, 1976, p. 40).

[15] Pentru a exista dialectica, spune Sartre, e nevoie de totalizare, iar totalizarea este specifică doar praxisului. Schema descifrării naturii poate fi doar universalizantă, nu şi totalizantă, cum este cea a socialului (J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960, p. 26). Urmărind linia deschisă de Lukács, în tinereţe, Bloch, Kojève, Hyppolite ş.a., Sartre va pleda pentru ideea inexistenţei unei dialectici a naturii, considerînd că în natură nu este posibilă totalizarea.

[16] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, ediţia a III-a, Bucureşti, Edit. de stat pentru literatură politică, 1957, p. 75.

cate ce se află în raporturi de excludere reciprocă, dar tocmai de aceea subiect, adică unitate, identitate cu sine. Noua „bază" a dialecticii, deosebită de cea hegeliană, poartă în „început" contradicția, este adevărată prin sine. *Logica* lui Hegel plătea încă tribut tradiției filozofice în care dialectica însemna, alături de alte înțelesuri, drum de la aparență la adevăr, construcție a adevărului prin deconstrucția aparenței, a neautenticului. Hegel aduce în plus — în această chestiune — puterea de autodistrugere a aparenței ca fiind, deci, endogenă, proprie neautenticului. Ființa prin neființa ei — este tocmai această aparență, acest început neautentic, care, autodistrugîndu-se devenind, construiește adevărul. La Marx, baza însăși, începutul dialecticii este autentic în și prin ceea ce reprezintă în sine. Și aici există identitate, dar este una concretă, mediată.

Mai democriteană, identitatea lui Marx nu se oprește la parmenidianul *este*, nici la corectarea acesteia de către Hegel prin curgerea heraclitică a Ființei în neființă, ci, unitate contradictorie concretă [17], ea este universală pentru că pătrunde întreaga mulțime la care se referă (marfa este celula întregii societăți capitaliste), dar este particulară condensînd în contradicțiile ce o unesc specificul domeniului vizat (specificul capitalismului constă în faptul că totul devine marfă).

Devenirea hegeliană, presupunînd un „prealabil" originar ca identitate pură este, în ultimă analiză, o autoexpunere a acestei identități. Se implică, astfel, predeterminarea. Întemeierea critică a unității și contradicției (aceasta din urmă conținută — *ab initio* — în prima) de către Marx conferă devenirii dialectice suplețea surprinderii noului, creației din bogăția realului. Cînd depășirea *(Aufheben)*, trecerea se face, hegelian, în același plan, în același cerc [18], creația nu-și mai găsește locul. Teza și antiteza, după binecunoscutul procedeu al lui Hegel, sînt, aidoma evenimentelor simultane din spațiul newtonian, concomitent condiție de posibilitate și rațiune suficientă a sintezei, a totalității ce se constituie. „Topirea" lor în unitate se face oarecum geometric, fără sens fizic. Logica totalității rămîne deci încă foarte problematică [19] la Hegel. Se reclamă astfel o logică a realului, a conținutului, iar Marx o va întemeia critic, prin raportare la Hegel, respingînd orice schemă apriorică, preconceptă [20]. Conceperea constituirii totalității, a sintezei contradicțiilor, este una suplă în dialectica marxistă. Prezența tezei și antitezei abia oferă spațiu de afirmare pentru creație, condiția de posibilitate a sintezei. Rațiunea suficientă a unității este conferită, în cîmpul de posibilități al devenirii realului social, de către acțiunea ce are darul transformării a ceea ce a fost dat, iar în actul de revoluționare nu se poate spune a priori, predeterminat, ce se va păstra din datul contrariilor.

Raportarea critică — din cele două perspective urmărite de noi — a lui Marx la filozofia lui Hegel, în problema care ne interesează permite, credem, în analiza desfășurată pînă aici, să subliniem următoarele aspecte: baza nouă pe care întemeiază Marx dialectica, „răsturnînd" pe cea hegeliană, este constituită din realul plin de determinații, din specificul bogat al particularului în și prin care subzistă generalul; însăși structura mecanismului logic al constituirii totalității se schimbă, înmlădiindu-se în funcție de real, permițînd sesizarea creației ontice în devenire; contradicția și totalitatea se află în raporturi

---

[17] Desigur, logico-formal este greu de exprimat un conținut contradictoriu, ceea ce îl face pe L. Colletti să considere că, în realitate, nu există decît „opoziție reală" *(Realrepugnanz*-ul lui Kant), nu și opoziție „prin contradicție". (Numai opoziție *„ohne Widerspruch")*. Pentru gînditorul italian, opoziția nu poate duce decît la excludere, nu și la sinteză, integrare, iar postularea contradicției ar echivala cu nerespectarea principiului noncontradicției (L. Colletti, *Politique et philosophie*, Galilée, 1975, p. 60—70). Dimpotrivă, relevînd unitatea logicii și ontologiei în dialectica marxistă, P. Kopnin arată, pe fondul tezei „contradicțiile sînt esența lucrurilor", că principiul logic al noncontradicției nu interzice, în interpretarea lui corectă, „formularea unei propoziți al cărei predicat este constituit prin ideea unității calităților contradictorii ale obiectului" (P. Kopnin, *Dialectique, logique, science*, Editions du Progres, Moscova, 1976, p. 232—233).

[18] Jacques Derrida, *Lécriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, p. 139.

[19] G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Minuit, Paris, 1960, p. 180.

[20] Criticînd denaturările la care supunea Dühring filozofia lui Marx și pe cea a lui Hegel, Engels scria despre procedeul lui Marx: „După ce a demonstrat din punct de vedere istoric că în parte procesul a avut efectiv loc și în parte el trebuie să mai aibă loc, el îl mai caracterizează în plus ca un proces care se îndeplinește după o anumită lege dialectică. Asta e tot" (Fr. Engels, *Anti-Dühring*, ediția a III-a, București, Edit. de stat pentru literatură politică, 1955, p. 151).

de implicație reciprocă, totalitatea existînd numai în și prin contradicție și contradicția ființînd numai în și prin totalitate* [21].

* [21] În literatura de specialitate părerile sînt împărțite în aprecierea raportului dintre *contradicție* și *totalitate*. După unii, judecînd în extreme, dacă pentru Hegel mișcarea este expunere a contradicției, atunci pentru marxism nu poate fi decît invers, contradicția expunere a mișcării (D. Dubarle et A. Doz, *Logique et dialectique*, Larousse, Paris, 1972, p. 231). Totalitatea și contradicția sînt cei doi poli ai dialecticii: contradicția, polul generator; totalitatea, polul normativ (P. Fougeyrollas, *Contradiction et totalité*, Minuit, Paris, 1969, p. 89). Contradicția este paradigma, matricea totalității, a dialecticii (J. P. Cotten *Peut-on „isoler" la dialectique?* în *Sur la dialectique*, Editions Sociales, Paris, 1977, p. 150, 151). În timp ce pentru Hegel contradicția este moment al totalității, pentru marxism totalitatea este moment al contradicției (Al. Valentin, *Conceptul de contradicție în dialectica materialistă*, în *Contradicțiile sociale în socialism*, București, Edit. politică, 1980, p. 32. Aceeași părere o găsim și la R. Garaudy, în *Karl Marx*, București, Edit. politică, 1967, p. 116). Contradicția nu presupune totalitatea; dimpotrivă. Dialectica marxistă nu se definește prin totalitate, ci prin contradicție (É. Balibar, *Cinq études du matérialisme historique*, Maspero, Paris, 1974, p. 133). În cadrul marxismului o anumită influență au avut, în această problemă, gîndurile lui Lenin din *În jurul problemei dialecticii*, unde se spune că dedublarea unicului în contrarii este însăși esența dialecticii. Se lasă, astfel, impresia unei anterorități a unității, o accentuare a momentului identității, fapt pentru care Colletti îl acuză pe Lenin de platonism. Considerăm că am trăda spiritul dialecticii dacă în raportul unitate—contradicție am apăsa, într-o teorie generală, pe un termen sau altul. În fiecare caz concret de analizat, numai *post-hoc* se poate stabili dacă predomină unitatea sau lupta contrariilor. A considera dinainte că unul sau altul din termeni prevalează, înseamnă să susținem o schemă preconcepută, lucru de care, după cum am văzut, se ferea atît de mult Marx. Pentru că „punerea în alternativă" este străină dialecticii marxiste (C. I. Gulian, *Marxism și structuralism*, București, Edit. politică, 1976, p. 109), ea reclamînd, mai degrabă, monismul, totalitatea. A întreba dacă totalitatea sau contradicția este elementul prim, întrebare ce i-a împărțit, după cum arată K. Kosik, pe filozofii marxiști în două tabere atunci cînd discutau problemele dialecticii la colocviul de la Royaumont din septembrie 1960, înseamnă să rupi, contrar spiritului dialectic, în părți „separate", „independente", laturi ale aceluiași proces, componente care nu există altfel decît una în și prin cealaltă în mod reciproc. Așa cum există în realul fizic, de exemplu, lumina ca undă și particulă, unde nu poate fi vorba despre un primat al undei sau al particulei, nici despre unul al luminii față de contradicția undă-particulă, sau al contradicției undă-particulă față de lumină (pentru fizicieni așa ceva ar părea aberant, iar — logic — problema pusă în acești termeni trimite spre paradoxul începutului).

AMBIȚIILE ȘI ILUZIILE MARXOLOGIEI

DE

MIHAI MILCA

Proliferarea în cîmpul filozofiei occidentale a unei întregi literaturi, de factură exegetică, consacrată personalității și operei lui Karl Marx constituie o caracteristică a confruntărilor ideologice din lumea contemporană. Revendicîndu-și o identitate, un statut de disciplină teoretică autonomă, această literatură „marxologică" s-a reclamat dintotdeauna ca o necesară deschidere hermeneutică spre opera filozofică a „*adevăratului*" Marx. „Reîntoarcerea" la Marx, lectura textelor sale originale fără „dioptrii" ideologice, fără prejudecăți sau reticențe — care nu au făcut de-a lungul timpului decît să favorizeze adulterarea înțelegerii și interpretării sensului genuin al ideilor lui Marx și să încurajeze anumite deformări dogmatice — cauționează, cel puțin principial, o astfel de operațiune.

Există însă diferite strategii de acțiune în această privință. Puține analize marxologice se întemeiază pe ideea reluării lecturii scrierilor lui Marx în totalitatea lor. Majoritatea cercetărilor marxologice contemporane explorează anumite laturi și fațete ale operei marxiene, privilegiază anumite momente și perioade de creație teoretică în detrimentul altora; se face apel astfel fie la opera de tinerețe, fie la cea de maturitate a lui Marx, la lucrări publicate în cursul vieții sau apărute postum, la însemnări, eboșe, note și corespondență privată etc. Din tot ceea ce Marx a scris sau a lăsat indicii că ar intenționa să scrie, cercetarea marxologică, fidelă cursului sinuos și tensionat al demersului teoretic marxian, ar urma să restituie, astăzi, spărgînd cercul ezoterismului și al semnificațiilor închise, sensul intact, autentic, al ideilor lui Karl Marx. Acest deziderat este, însă, pe cît de pios, pe atît de dificil de pus în practică. Metodologia cercetării patrimoniului de idei lăsate de către Marx și Engels s-a constituit în timp, pe fondul unor controverse și polemici a căror intensitate n-a scăzut nici un moment. Recuperarea unor enunțuri, teze sau interogații filozofice marxiene a pendulat, cel mai adesea, nu între etalarea *tale quale* sau respingerea *de plano*, ci între tentația simplificării, schematizării și reducției și necesitatea aprofundării teoretice, a valorificării critice. Acestea însă au îmbrăcat, nu de puține ori, fie forma apologiei, a hagiografiei, fie cea a contestației, desfășurîndu-se atît în interiorul ideologiei mișcării muncitorești, socialiste și comuniste, cît și în cadrul unor doctrine filozofice și politice nemarxiste, unele dintre ele, mai mult sau mai puțin declarat, chiar antimarxiste.

Pentru Lucien Goldmann, un *studiu marxist al istoriei marxismului* reprezintă de fapt „criteriul cel mai important al eficacității materialismului dialectic", permițînd marxiștilor ce scriu asupra lui Marx sau asupra istorei gîndirii marxiste evitarea metodelor universitare tradiționale, pe care ei, de altfel, nu contenesc să le critice violent, atunci cînd se referă la exegeții nemarxiști, metode care împiedică *decuparea* efectivă a obiectului de studiu propriu-zis și punerea în lumină a *structurării sale interne* celei mai generale. Această posibilitate derivă din condiția marxismului însuși, în ipostaza sa de „metodă esențialmente critică ce tinde să stabilească o anumită distanță între cercetători și obiectul studiat, în timp ce metodele universitare tradiționale în istoria ideilor erau favorizate de simpatia cercetătorului pentru gîndirea pe care o studia și mai ales de identificarea lui cu aceasta" [1].

O perspectivă asemănătoare întrevedea și Gramsci atunci cînd încerca să definească o *metodă de studiu proprie filozofiei praxisului* și pleda pentru o lectură întrucîtva „filologică" a textelor lui Marx: „Dacă vrem să studiem nașterea unei concepții despre lume care nu a fost niciodată expusă sistematic de întemeietorul ei (și a cărei coerență esențială nu trebuie căutată în fiecare scriere în parte sau într-o serie de scrieri, ci în întreaga dezvoltare a variatei munci intelectuale în care sînt implicite elementele acelei concepții), trebuie să efectuăm în prealabil o muncă filologică minuțioasă și dusă cu un scrupul maxim de exactitate, de onestitate științifică, de loialitate intelectuală, de absență a oricărei preconcepții, a oricărui apriorism și a oricărei parțialități. E necesar, înainte de toate, să reconstituim procesul de dezvoltare intelectuală al gînditorului în chestiune, pentru a identifica elementele devenite stabile și «permanente», adică cele care au fost asumate ca gîndire a sa proprie, diferită și superioară «materialulului» de mai înainte studiat de el și care i-a slujit drept stimul; numai aceste elemente sînt momentele esențiale ale procesului de dezvoltare" [2]. Gramsci atrăgea însă atenția asupra precauțiilor ce trebuie luate cînd se procedează la o asemenea analiză, a unei opere vaste, polimorfe, de-a lungul căreia apar atîtea accente noi, au loc metamorfoze ideatice, iar motivele și temele fundamentale pot fi regăsite sub diferite înfățișări. Identificarea operei cu materialul brut, empiric, difuz, colecționat în vederea elaborării ei, constituie o eroare epistemologică cu consecințe cît se poate de nefaste în ceea ce privește receptarea și comprehensiunea doctrinei filozofului studiat. Această eroare o săvîrșesc însă destui marxologi contemporani pentru care, paradoxal, marxismul încetează să mai fie o teorie aprioric străină, repugnantă și recuzabilă dintru început. Interesul accentuat în raport cu marxismul, atestat de altfel de numărul uriaș de studii dedicate acestuia în emisfera occidentală, configurază o nouă stare de spirit, preferința pentru un „marxism occidental" care pleacă inevitabil de la o „reoccidentalizare" a operei lui Marx. În Statele Unite mai ales este sesizabil faptul că „nu se mai urmărește respingerea marxismului recurgînd la analiza realității americane, ci se încearcă din contră, după ce acesta a fost despuiat de orice caracter revoluționar, să fie integrat preocupărilor actuale ale *social-scientiști*-lor" [3].

---

[1] Lucien Goldmann, *Marxisme et sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1970, p. 222 și urm.

[2] Antonio Gramsci, *Opere alese*, București, Edit. politică, 1969, p. 69.

[3] Pierre Birnbaum, *Marxisme et marxologie aux Etats Unis*, în „Revue Française de Science politique", vol. XVIII, nr. 6, dec. 1968, p. 1262—1263.

Maximilien Rubel, unul dintre cei mai marcanți reprezentanți ai marxologiei occidentale, editor al unor antologii și studii extrem de aplicate asupra lucrărilor lui Marx, nu se sfiește chiar să afirme că Marx este *in nuce* întîiul și cel mai autorizat critic al marxismului [4]. Exegeza lui Rubel este un exemplu elocvent al ambiției, manifeste la o întreagă categorie de marxologi occidentali, de a oferi o imagine surprinzătoare a lui Marx, critic deopotrivă al „adevăratului capitalism" și al „falsului socialism", o imagine anistorică, presupus „dezideologizată" a unui „Oedip al lumii moderne" care trebuie considerat nu numai un „antecedent" al doctrinei ce-i poartă numele, ci și un gînditor occidental, ocupînd un îndreptățit loc într-o galerie de spirite filozofice alături de Platon, Rousseau, Hegel sau Kierkegaard.

Un conclav al marxologilor de diferite orientări ideologice care și-a desfășurat lucrările în urmă cu aproape un deceniu și jumătate la Universitatea Notre Dâme — Indiana, în Statele Unite, a avut ca obiect tocmai raportul dintre *Marx și lumea occidentală* [5].

O incursiune în literatura marxologică clasică sau de dată mai recentă evidențiază cu suficientă claritate existența unor atitudini și optici ideologice dintre cele mai diverse, adeseori ireconciliabile, dar mai ales recursul la anumite paradigme fundamentale de abordare a operei lui Marx: cea a sintezei și cea a clivajului, altfel spus, a continuității și a discontinuității.

Astfel, Erich Fromm sau Robert C. Tucker desconsideră deliberat elementele economice și de critică economică ale *Manuscriselor* din 1844, precum și majoritatea scrierilor de maturitate, pentru a propune imaginea unui Marx filozof al alienării. George Lichtheim [6] atribuie însă operelor tîrzii ale lui Marx și prefigurărilor din *Manuscrise* valoarea supremă în explicarea contribuției teoretice marxiene.

Daniel Bell și Sidney Hook introduc o „ruptură" între operele de tinerețe și cele de maturitate, neluînd în considerație decît pe cele din urmă, pentru ei Marx rămînînd mai presus de toate un economist și un sociolog. Mergînd pe linia unei opoziții între umanism și scientism, dezvoltînd o interpretare antropologizantă a *Manuscriselor economico-filosofice*, Iring Fetscher demonstrează existența unor „contradicții" între „tînărul Marx" și Marx — filozoful matur.

Maximilien Rubel atrage atenția asupra „neterminării" operei lui Marx, pe care o semnalaseră la vremea lor și Rosa Luxemburg și David Riazanov, propunînd ca principii de „lectură critică și actuală", pe de o parte, lărgirea sferei de interes dincolo de *magnum opus*-ul marxian *Capitalul*, iar pe de altă parte, „recitirea" lucrărilor lui Marx fără prejudecățile unora sau altora dintre discipolii sau detractorii acestuia din urmă. Așa cum remarca un recenzent al „Ediției Rubel" a operei economice marxiene, apărută în 1968, în Franța: „unui Marx monolitic «părinte fondator» al mișcării muncitorești (...) M. Rubel îi suprapune un Marx viu, pe drumul unei opere infinite" [7]. Asemănător procedează și un alt editor și marxolog francez, R. Dangeville. J. Hyppolite, dar mai ales H. Lefebvre înclină să creadă că modelul sintezei, sau mai precis al „depășirii" *(Aufhebung)* ar reprezenta principiul explicativ cel mai adecvat gîndirii lui Marx.

O exegeză umanistă, supralicitînd teza *alienării* și articulațiile ei religioase, filozofice și politice în gîndirea lui Karl Marx realizează de pe pozițiile unui „creștinism social" Jean-Yves Calvez [8].

Cu toate acestea, nu de puține ori intenția unor comentatori ai operei lui Marx de a configura ideea unui salt calitativ al gîndirii filozofice marxiene în raport cu predecesorii ei supralicitează momentele de ruptură, de cezură. Unele interpretări marxiste ale contribuției teoretice marxiene — care din păcate

---

[4] Maximilien Rubel, *Marx critique du marxisme*, Payot, Paris, 1974.

[5] Principalele teme de discuție în cadrul acestui simpozion internațional s-au centrat în jurul cîtorva întrebări considerate majore de către participanți (între care s-au numărat I. Fetscher, G. Lichtheim, R. C. Tucker, M. Rubel, G. Petrović și alții: *1*) care sînt elementele gîndirii marxiene ce au devenit parte integrantă a tradiției occidentale și de ce? *2*) care sînt elementele gîndirii marxiene ce nu au fost integrate în gîndirea occidentală cu toate că ar fi trebuit să fie? *3*) care sînt elementele gîndirii marxiene ce au fost neglijate de comuniști și de ce? *4*) cine include implicit în critica occidentală a comunismului critica lumii occidentale și a tradițiilor sale? (Vezi în acest sens Nicholas Lobkowicz ed., *Marx and the Western World*, Notre Dâme (Indiana), University of Notre Dâme, 1967, p. 10.

[6] George Lichtheim, *Marxism in Modern France*. Study for Research Institute on Communist Affairs, New-York, 1966, p. 169.

[7] Miguel Abensour, *Pour lire Marx*, în „Revue Française de science politique", vol. XX, nr. 4, Aôut 1970, p. 777.

[8] Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Editions du Seuil, Paris, 1970 (ediție revăzută și abreviată).

au invadat într-o anumită perioadă teritoriul marxismului teoretic — au păcătuit tocmai prin apetența pentru departajări excesiv de nete, prin vulgarizări nenuanțate, monocolore, prin pseudodisociații manicheene, între Marx și filozofi, între Marx și utopiști, între Marx cel tînăr, încă hegelian și Marx — gînditorul matur, devenit „marxist". Explicarea unui proces contradictoriu, complicat, de devenire filozofică este astfel redusă, fie la statuarea unor clivaje intelectuale, fie la recunoașterea unor lineare acumulări teoretice, concepîndu-se maturizarea intelectuală a lui Marx ca o permanentă „sublimare".

În spiritul tendinței specifice Școlii de la Frankfurt de a potența dimensiunea subiectivă a procesului istoric — ceea ce de altfel antrenează nu o singură dată o lectură umanist-antropologizantă a operei lui Marx — și de a promulga privilegiul metafizic al scrierilor de tinerețe, Jürgen Habermas constată că orice tentativă hermeneutică se sprijină pe o motivație, pe o premisă ipotetică, pe o viziune predominantă. În cazul său este vorba de dimensiunea etico-axiologică a condiției umane în actuala fază de dezvoltare a capitalismului. Habermas pleacă de la constatarea că nivelul de viață s-a ameliorat în mod considerabil, din toate punctele de vedere, în țările capitaliste din Europa Occidentală și America de Nord. Pentru straturi din ce în ce mai largi ale populației interesul de emancipare a societății nu se mai lasă formulat în termeni imediat economici. „« Alienarea » nu mai ia forma economic evidentă a mizeriei" [9]. Analiza întreprinsă de Habermas, în studiul din care am extras afirmația de mai sus — „Marxismul ca critică", și care se referă de fapt la ceea ce autorul său numește „dezbaterea cu marxismul" — oferă nu numai ocazia unei enumerări a tipurilor fundamentale de reacție față de marxism, ci și a anticipării a ceea ce s-ar putea chema o *taxonomie* a „marxologiei". El descifrează existența unei *direcții obiectivist-reducționiste* care „se mulțumește să pună în lumină în mod util un anumit număr de înrudiri cu istoria ideilor, dar nu mai ia în considerație ambiția imanentă a acestei teorii: de a cunoaște legile mișcării sociale" [10], precum și *tendința dominantă*, în momentul de față în cadrul marxologiei, după care „recursul istoric la un Marx original și ruptura marcată cu un « declin » al marxismului, început odată cu Engels, constituie la cei mai tineri (comentatori ai lui Marx — n.ns.) care nu s-au familiarizat cu tradiția marxistă decît odată cu reculul datorat prăbușirii fascismului, un fenomen complementar". Acești cercetători, care se situează în opoziție, mai mult sau mai puțin declarată, cu marxismul, care se autointitulează cu orgoliu „marxologi", utilizează limbajul filozofiei istoriei și desfășoară studii „amănunțite", „subtile", dizertînd asupra conceptelor de ideologie, dialectică, strategie revoluționară etc. Faptul ca atare îl îndreptățește pe Habermas să remarce că „este vorba de un fel de *ortodoxie în suspensie* ce nu-și va putea face o idee clară asupra nivelului său de sistematicitate, atît timp cît problemele economice, politice se vor afla în mod regretabil neglijate" [11].

Punctul de vedere al lui Habermas privind marxologia și tentativele exegetice marxologice este credem suficient de revelator. El surprinde *viciul capital* al unor astfel de întreprinderi teoretice, istorico-filozofice, care rezidă în subestimarea elementului central promovat de marxism în explicitarea mecanismelor sociale, politice și cu precădere suprastructurale: textura de conexiuni și cauzalități supradeterminante a cărei coerență este asigurată de omniprezența factorilor obiectiv—economici.

Plecînd de asemenea de la conceptul de alienare în reevaluarea operei lui Marx și în detectarea ansamblului de axiome marxologic-axiologizante, J. Y. Calvez relevă că se practică adeseori o ocultare a definițiilor menită să camufleze de fapt absența unei rigori metodice *adecvate* și *adaptate* obiectului teoretic analizat. Într-o astfel de perspectivă, de pildă: „Alienarea este tipul general al situațiilor subiectului absolutizat care și-a forjat o lume a sa, o lume formală, refuzînd prin aceasta concretul veritabil și exigențele sale" [12].

În acest sens poate fi evocată geneza criticii alienării ideologice la tînărul Marx și chiar conceperea filozofiei înseși ca operație dezalienantă. H. Lefebvre considera la un moment dat că Marx nu poate fi înțeles pe deplin dacă nu se ia în considerare „decizia" sa „în cel mai înalt grad filozofică — de a nu se lăsa înșelat de iluziile fiecărei epoci și de a crea o doctrină realmente universală. Tripla exigență a filozofiei (eficacitate, adevăr, universalitate a gîndirii) nu poate fi realizată pe planul filozofiei" [13]. Situația reflectă de fapt un imperativ, pe care Marx îl interiorizase în mod profund, al transcenderii vocației speculative a filozofiei prin întemeierea unui tip renovat de acțiune teoretică, *filozofia praxisului*, vizînd ceea ce Gramsci numea „reforma intelectuală și morală".

---

[9] Jürgen Habermas, *Théorie et pratique*, vol. II, Payot, Paris, 1975, p. 10.

[10] *Ibidem*, p. 14.

[11] *Ibidem*, p. 16—17.

[12] Jean-Yves Calvez, *op. cit.*, p. 25.

[13] Henri Lefebvre, *Le matérialisme dialectique*, P. U. F., Paris, 1949, p. 54—55.

Cu toate acestea, Calvez nu poate evita un impas, la care îl conduce firul demonstrației sale; el ajunge să falsifice chiar, prin *abuz de interprtare*, critica filozofiei la Marx. Afișînd un sentiment de „iritare" față de un prezumtiv „verdict aplicat filozofiei pornind de la filozofii particulare", Calvez formulează o pseudoproblemă care pare să-și pună pecetea asupra oricărei eventuale interpretări marxologice: „Se poate spune, oare, că nu există altă gîndire adevărată decît aceea care nu se ridică în nici un fel deasupra acțiunii, sau cea care este în întregime imanentă materiei, care nu este, într-un cuvînt, decît mișcarea ei?" [14]. Calvez alterează astfel sensul adînc al demersului filozofic marxian, în interiorul căruia nu se susținuse nicicum o asemenea aserțiune. În ultimă instanță, pentru gînditorul catolic francez, construcția filozofică realizată de Marx nu reprezintă altceva decît o teorie a alienării economice, politice, sociale, religioase, juridice etc.

Robert C. Tucker postulează însă o altă „implicație" marxologică, de factură eshatologică, ce asimilează marxismul unei religii secularizate, unui mesianism mundanizat, invocînd pretinse similitudini cu filozofia creștinismului: „Pentru Marx, drama istoriei umanității este încadrată de o preistorie temporalizată la un capăt (comunismul primitiv) și de o postistorie temporalizată la celălalt (comunismul viitor) (...) Între unul și celălalt intervin o serie de perioade mondiale marcate de un antagonism fundamental, precum cele șase epoci succesive de conflict între cetatea lui Dumnezeu și cetatea Omului în schema lui Augustin. Și la fel cum Augustin descrie prezentul drept ultima dintre epocile istorice dinaintea Judecății, tot astfel Marx găsește că prezenta epocă burgheză este capitolul final al stadiului preistoric al societății umane, vremea celei mai profunde suferințe și preludiul revoluției finale" [15].

Semnificația autentică a efortului teoretic marxist, de la Marx pornind de fapt întreaga linie de regîndire a filozofiei prin prisma unei propensiuni revoluționare, emană din însăși investigația sistematică a realității sociale ca teritoriu potențial al negativității istorice, întemeindu-se pe și întemeind la rîndul său un proiect istoric revoluționar.

Habermas nu ezita să critice, în termeni aspri, reducția marxismului la o *antropologie a revoluției* [16]. Definirea cît mai exactă a specificității demersului marxist, dublată de critica marxologiei de inspirație existențialistă, îi prilejuiește lui Habermas constatarea că: „Toate eforturile teoretice ale lui Marx vizează deopotrivă să analizeze dintr-un punct de vedere istoric și sociologic *condițiile de posibilitate ale practicii revoluționare* și, pe de altă parte, să deducă dintr-un punct de vedere istoric și filozofic, din contradicțiile societății existente, conceptul care permite sesizarea acesteia; el vizează deci deopotrivă să determine influența criticii sale și ideea unei *activități critice practice*" [17].

Depășirea *(Aufhebung)* ca problemă istorică și de filozofie a istoriei semnifică la Marx un proces *activ, practic-critic* de negare a tensiunilor proprii realității printr-o operație simultan practic-politică (revoluția socială) și practic-teoretică (geneza și eflorescența teoriei acestei revoluții). Referindu-se la tentativa lui Merleau-Ponty de a se apropia cît mai mult de intențiile „practice" ale marxismului, tentativă mai mult sau mai puțin eșuată, Habermas semnala cu această ocazie pericolul, inerent, al unei exegeze marxologice care se nutrește dintr-o interpretare deficitară a operei lui Marx. Habermas atrage atenția asupra faptului că: „O astfel de interpretare trebuie mai întîi, pentru a satisface regulile unei filozofii critice, să fie gîndită ca o *procedură imanentă*, respectiv a înțelege o doctrină în lumina propriilor sale presupuneri în scopul de a nu o depăși decît dacă contradicțiile sale interne exercită o constrîngere în acest sens. Dar de altfel, aplicarea unei critici atît de interesate de imanență va fi în acest caz de o extremă dificultate, marxismul contestînd ca atare presupozițiile esențiale ale interpretării filozofice pe care aceasta le împărtășește în mod obișnuit cu obiectul său: respectiv a nu admite ca adevăr decît ceea ce este fondat în certitudinea pe care filozofia o are despre ea însăși" [18].

În momentul de față, „constelației" de marxisme „reale" sau „imaginare", asupra cărora își concentrează atenția marxologii de diferite orientări teoretice și tendințe ideologice, pare să-i corespundă sau să i se contrapună o „constelație" de marxologii, pentru care Marx este un obiect neutru de studiu, un subiect de actualitate în măsură să reveleze realitatea pe care o trăim sau, din contră, o ilustră figură defunctă (Jean-Marie Benoist,

---

[14] Jean-Yves Calvez, *op. cit.*, p. 86.

[15] Robert C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, 1961, p. 23.

[16] Jürgen Habermas vine în prelungirea unei unei idei prefigurate încă la începutul anilor '50 de către Sartre care considera că „identificarea filozofiei și a revoluției conduce filozofia la a se stabili ca antropologie a revoluției" (Jean-Paul Sartre, *Matérialisme et révolution*, în *Situations III*, Gallimard, Paris, 1950, p. 181).

[17] Jürgen Habermas, *op. cit.*, vol. II, p. 198 (subl. ns.).

[18] *Ibidem*, p. 203 (subl. ns.).

„noii filozofi" proclamă în mod sentențios: „Marx este mort"), autorul unei colecții de idei și teze, multe dintre ele infirmate sau depășite de evoluția societății, caracterizate cel mult prin obsolescența lor.

Maximilien Rubel consideră că o primă prejudecată pernicioasă, de care trebuie să se debaraseze o analiză lucidă a operei marxiene, se referă la faptul dacă Marx este într-adevăr „fondatorul" (în sens propriu) al marxismului, ca doctrină filozofică și politică. Declarația lui Marx, invocată de Rubel — „tot ceea ce știu este că eu nu sînt marxist" — și provocată de excesele unor fracțiuni formate din cîțiva intempestivi militanți socialiști francezi și germani, pe la 1879—1880, este reconsiderată, în perspectiva timpului, ca o cheie a unui cifru ce privește însăși geneza marxismului. Pentru Rubel un lucru pare să fie clar: „Cînd Engels s-a decis să preia din gura adversarilor săi formule ca « *marxist* » și « marxism », pentru a schimba o apelare ostilă într-un titlu de glorie", el săvîrșea de fapt un gest cu consecințe incalculabile; el devenea „părintele unei mitologii chemate să domine secolul al XX-lea" [19].

Crezîndu-se doar urmaș, Engels era în realitate „fondatorul" marxismului. Ceea ce îl deranjează pe Rubel este, dincolo de aceasta, maniera în care, pretinde el, Engels ar fi întreprins editarea operei marxiene. Engels ar fi neglijat numeroase pagini revelatoare pentru definirea spiritului gîndirii lui Marx: unele lucrări pregătitoare pentru teza de doctorat, manuscrisul antihegelian de la Kreuznach, schițele economico-filozofice de la Paris și Bruxelles, prima redactare a „Economiei" din anii 1857—1858, numeroasele caiete de studii și corespondența purtată cu anumiți tovarăși de idei, inamici, editori etc. [20]. Rubel consideră importantă pentru înțelegerea specificității gîndirii lui Marx în special o anumită propensiune etico-filozofică a tînărului gînditor german care încerca la începutul anilor '40 ai secolului trecut „desprinderea" de o tradiție filozofică dominatoare. Marxologul francez apreciază că „Adeziunea lui Marx la cauza proletariatului este anterioară justificării științifice a acestei adeziuni: ea este fructul unei decizii etice și nu al unei « critici a economiei politice »" [21]. Rubel identifică, în consens cu Althusser, o „tăietură epistemologică" în gîndirea filozofică a lui Marx; aceasta este însă provocată de emergența a două teme majore: condamnarea morală a Statului și a Banului și vocația revoluționară și emancipatoare a proletariatului. Amîndouă pot fi regăsite în *Problema evreiască* și în *Introducere la critica filozofiei hegeliene a dreptului*. În termeni imperativi, categorici, aceste teme revin într-o formă aproape neschimbată în *Manifestul partidului comunist*. Maximilien Rubel, refuzînd să recunoască valoarea marxismului ca știință socială, insistă însă asupra semnificației etice revoluționare a operei lui Marx, care ar fi reușit pe această cale transcenderea, dacă nu cumva abolirea, unei mentalități utopice socialiste.

De pe pozițiile unei marxologii marxiste, Svetozar Stojanovič, plecînd de la teza preeminenței funcției critice a marxismului — „adoptarea de poziție critică este parte integrantă și esențială a viziunii marxiste a lumii" [22] —, pledează, la rîndul său, pentru valorizarea potențialului moral al gîndirii lui Marx, care conține anumite teze apte să contribuie la întemeierea unei veritabile etici marxiste. Teoreticianul iugoslav nu vede în tendința lui Marx de a edifica o „știință reală, pozitivă" a socialismului — socialismul științific — un abandon al noțiunii de valoare etică. Marx avea oroare doar de predicarea moralei. Criticînd „morala personală a utopiștilor socialiști", Marx căuta, „grație socialismului științific, să depășească socialismul moralizator" [23]. Stojanovič atașează concepția etică a lui Marx concepției filozofice și istorice pe care fondatorul socialismului științific a dedus-o dintr-o teorie dialectică a determinismului și a libertății. Sintetizînd contribuția originală a lui Marx în această privință, Stojanovič relevă modul în care întemeietorul filozofiei praxisului și-a asumat o întreagă „moștenire etică umanistă", „idealurile marilor revoluții democratice" pe care le-a degajat de balastul idealist, utopic, „radicalizînd", „dezvoltînd" și „concretizînd" conținutul unor concepte cum sînt cele de alienare, libertate, egalitate socială și echitate, abolirea exploatării, dispariția societății scindate în clase, dispariția statului etc. Acestea furnizează în realitate și punctele de sprijin ale unei etici sociopolitice superioare.

Cu toate acestea, tentația de a vedea în marxism mai degrabă o credință decît o știință sau o etică, iar în Marx precursorul unei tradiții ce nu a pregetat să procedeze la o „raționalizare" a unui „conținut emoțional" preexistent, rămîne încă vie la unii marxologi din Occident. Bertram D. Wolfe, iluminînd anumite fațete ale unor momente decisive din istoria marxismului, aducînd în discuție numeroase informații bio-bibliografice nu

[19] Maximilien Rubel, *op. cit.*, p. 21—22.
[20] *Ibidem*, p. 24.
[21] *Ibidem*, p. 220.
[22] Svetozar Stojanović, *Critique et avenir du socialisme*, Seuil, Paris, 1971, p. 23.
[23] *Ibidem*, p. 156.

lipsite de interes în raport cu opera lui Marx şi devenirea ei în timp, concluzionează în această ordine de idei că „În calitate de credinţă de masă, marxismul este o dramaturgie hiliastică mai mult decît un sistem ştiinţific complex, singurul său conţinut ştiinţific fiind certitudinea victoriei şi împlinirea profeţiilor" [24]. Constatăm, fără prea mare dificultate, că orice proiecţie teoretico-interpretativă, de acest fel, asupra unui fragment sau altul al operei marxiene, orice încercare de recuperare, în lumina actualităţii, a unor afirmaţii marxiene plătesc tribut unor predispoziţii latente, unor „afinităţi elective", în funcţie de care imaginea lui Marx înregistrează îngroşări sau estompări de linii, prezintă reflexe şi pete de umbră, ce o fac de la un punct încolo irecognoscibilă [25].

Fără a urmări contestarea valorii de principiu a numeroase iniţiative de investigare amănunţită, cît mai pertinentă, a vieţii şi operei lui Karl Marx, care pot fi catalogate ca variante de exegeză marxologică, nu putem totuşi trece cu vederea caracterul parţial, simplificator în ultimă instanţă, mistificator la limită, al multora dintre ele.

Problema raportului actual dintre cercetarea marxistă şi cea marxologică nu vizează numai fidelitatea şi conformitatea cu spiritul şi litera lui Marx. În momentul de faţă Marx reprezintă nu atît un element discutabil sau fundamentul legitimităţii marxismului, ci *o miză ideologică*. Reducînd intreaga dezvoltare a gîndirii marxiste la anumite etape şi secvenţe ale gîndirii lui Marx, epurînd gîndirea lui Marx de accentele şi încărcătura revoluţionară, de semnificaţia ei originală, anumiţi marxologi occidentali ajung să reconstituie, din piese disparate, o imagine artificioasă, alienată, mistificată a lui Marx. Cercetarea marxistă a operei lui Marx nu-şi arogă drepturi exclusive asupra obiectului său de studiu. Ea poate şi trebuie să facă apel la orice achiziţie teoretică validă privitoare la biografia şi bibliografia marxiană. Există fără îndoială numeroase *rezultate pertinente* ale analizelor marxologice de inspiraţie nemarxistă care pot constitui puncte de referinţă pentru o cercetare marxistă a operei lui Marx. Marxologia însăşi se situează prin posibilităţile, prin şansele pe care le oferă, ca obiect de cercetare în cîmpul marxismului contemporan. Mai mult chiar, o perspectivă „marxologică", de pe poziţii marxiste, este pînă la un punct justificată, ca suport şi catalizator, pentru o dezvoltare creatoare a operei lui Marx, astăzi. Încorporînd o atare perspectivă, cercetarea marxistă îşi dovedeşte aptitudinea de a angaja o dezbatere radicală, dezinhibată, antidogmatică, cu marxologia contemporană, contribuind astfel la afirmarea practică a mesajului autentic al operei lui Marx, a marxismului ca linie de forţă teoretică a lumii actuale.

---

[24] Bertram D. Wolfe, *Le Marxisme — une doctrine politique centenaire*, Fayard, Paris, 1967, p. 387.

[25] În acest sens, menţionăm, cu titlu ilustrativ, tentativa unei exegete franceze, Française P. Lévy, de a configura o imagine şocantă asupra lui Marx, portretizat, printr-un amestec mai mult sau mai puţin licit de analiză teoretică şi incursiune biografică, ca un „burghez german" cu înclinaţii „iacobine". Autoarea exhibă cu voluptate tot felul de detalii biografice, de natură să-i confirme tezele insidioase şi aprecierile tendenţioase, contestă cu violenţă judecăţile altor comentatori ai operei lui Marx care contravin proiectului său, caută să erijeze anumite afirmaţii şi însemnări intime, ocazionale, ale lui Marx în invarianţi ai personalităţii acestuia, ai filozofiei şi acţiunii sale politice, originînd „viciile" presupuse şi aşa-zisele „abdicări" ale marxismului ca mişcare teoretică şi politică într-un *pattern* intelectual-burghez definitoriu, chipurile, pentru traiectoria gîndirii marxiene (vezi Française P. Lévy, *Karl Marx, histoire d'un bourgeois allemand*, Bernard Grasset, Paris, 1976).

Nómo ŞI *eteē* LA DEMOCRIT

DE

ION BANU

1. Semnificaţiile acestor termeni vizează, în sistemul democritic, atît tema ontologică privind condiţia obiectuală a atomilor, cît şi cea gnoseologică, referitoare la valoarea de adevăr a cunoaşterii. De statornicirea cît mai adecvată a acestor semnificaţii depinde într-o măsură notabilă tabloul onto- şi gnoseologic al ansamblului atomismului democritian.

Din interpretarea lor apropriată se desprind concluzii dintre cele mai semnificative privind raporturile atomismului abderitan, atît cu ontologia ştiinţifică a epocii noastre,

cît şi cu psihologia contemporană a senzaţiilor.

Ne preocupă în rîndurile de faţă această interpretare, încredinţaţi fiind că este nevoită să se îndepărteze, într-o măsură, de criteriile filologico-lexicale şi să se îndrepte cu precădere către chestiunea modului în care un sitem de termeni urmează a fi abordat, ţinîndu-se seama de criteriul metodologic al *structurii de sistem*. Aferentă, dar nu neimportantă este chestiunea oportunităţii de a da versiuni în alte limbi şi sisteme de noţiuni, în cazuri în care a traduce înseamnă a desface semnificaţia unor termeni de legăturile lor de ansamblu din sistemul teoretic originar — relate şi relaţii structurale —, sistem ce le conferă semnificaţii fără echivalent, în alte sisteme şi limbi. Atare termeni se pot vădi unicate ce nu suportă duplicate terminologice, după cum nu există reproducere coloristică în stare să redea în mod adecvat nuanţele unui tablou de Monet.

2. Democrit spunea că, în timp ce atomii şi vidul există ἐτεῇ, senzaţiile sînt νομῳ: „νόμωι χροιή, νόμωι γλυκύ, νόμωι πικρόν, εἰπών, ἐτέῃι δ' ἄτομα καὶ κενόν" (fr. B125, Galenos), aşadar: „culorile, dulcele şi amarul există νόμῳ; ἐτεῇ, există doar atomii şi vidul"*.

Iată o serie de transpuneri terminologice propuse de istorici contemporani ai filozofiei antice: Diels traduce pe ἐτεῇ, prin *„Wirklichkeit"*, iar pe νόμῳ prin *scheinbar (d. i. konventionell)"* [1]; preluînd reeditarea lucrării lui Diels, la ediţia a V-a, Walther Kranz păstrează pe *„Wirklichkeit"* pentru ἐτεῇ , dar înlocuieşte versiunea anterioară a lui νόμῳ prin *„der gebraüchlichen Redeweise nach"* [2]; la Nestle, avem, pentru primul termen *„Wirklichkeit"*, iar pentru al doilea *„Konventionell"* [3]; W. Capelle adoptă versiunile *„Wirklichkeit (Wahrheit)"*, respectiv *„scheinbar"* sau *„dem Herkommen nach"* [4]; Jürss, Müller şi G. Schmidt preferă versiunile *„Wahrheit"* şi *„Meinung"* [5]; Rivaud traduce prin *„véritable réalité"* şi *„convention"* [6]; la Robin, citim *„en verité"* şi *„par convention"* [7]; la Abel Rey, *„par nature"* şi *„par convention, c'est-à-dire par relation"* [8]; Guthrie adoptă versiunile *„in truth"* şi *„in our belief"* [9]; Kirk şi Raven *„in truth"* şi *„by convention"* [10]; Asmus: *„deistvitelnosti"* şi *„obşceprineatnoe mnenie"* [11]; S. Lurie: *„deistvelnosti"* şi *„tolko scitaetsea"* [12]; Carbonara: *„vero"* şi *„opinione"* sau *„convenzione"* [13]; Alfieri: *„verità"* şi *„opinione"* [14]; H. Mihăescu: *„realitate"* şi *„convenţie"* [15]; C. Balmuş: *„cu adevărat"* şi *prin convenţie"* [16]; A. Frenkian: *„real, sigur existent"* şi *„convenţional şi aparent"* [17].

Rezumînd, se constată că pentru ἐτεῇ, versiunile date de autorii citaţi sînt: adevăr, realitate, veritabilă realitate, conform naturii, sigur existent, iar pentru νόμῳ: conform vorbirii uzuale, convenţional, aparent, potrivit tradiţiei, opinie, după părerea generală acceptată, prin convenţie, adică prin relaţie.

După cum se vede, o tulburătoare diversitate de păreri. Tulburarea creşte cînd constatăm că unii interpreţi iau termenii în cauză într-o perspectivă ontologică, alţii într-o viziune gnoseologică, iar alţii în una lingvistică

Una din cauzele divergenţelor de opinii este neîndoilenic, dorinţa de a nu abandona semnificaţia lexicală, filologică, uzuală, chiar atunci cînd aceasta se vădeşte greu conciliabilă cu argumentul teoretic, filozofic. Nu este cazul să intrăm, aici, în expunerea extinsă a

---

* Se ştie că, după părerea aproape unanimă a interpreţilor antici şi moderni, termenul de *atom* nu pare să fi fost democritic, ceea ce îi va fi scăpat lui Galenos.

[1] Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, vol. I, ed. a II-a, p. 407—408.

[2] *Idem*, ed. a V-a revăzută de Walther Kranz, vol. II, p. 166, 168.

[3] Wilhelm Nestle, *Die Vorsokratiker*, ed. a III-a, Jena, 1929, p. 169—170.

[4] Wilhelm Capelle, *Die Vorsokratiker*, Stuttgart, 1940, p. 399.

[5] Fr. Jürss, R. Müller, E. Günther, G. Schmidt, *Griechische Atomisten*, Leipzig, 1973, p. 183.

[6] Albert Rivaud, *Les grands courants de la pensée antique*, Paris, 1932, p. 63.

[7] Léon Robin, *La pensée grecque et les origines de l'ésprit scientifique*, Paris, 1928, p. 137.

[8] Abel Rey, *La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, Paris, 1939, p. 417.

[9] W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, II, Cambridge, 1969, p. 440.

[10] G. S. Kirk and J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1971, p. 422.

[11] V. F. Asmus, *Demokrit*, Moskwa, 1960, p. 42; *Istoriia anticinoi filosofii*, Moskwa, 1965, p. 97.

[12] S. I. Lurie, *Demokrit*, Leningrad, 1970, p. 220.

[13] Cleto Carbonara, *La filosofia greca*, vol. I, Napoli, 1951, p. 83.

[14] Vittorio Enzo Alfieri, *I presocratici, testimonianze e frammenti*, vol. II, Roma—Bari, 1975, p. 775.

[15] H. Mihăescu, *Leucip — Democrit, fragmente*, Bucureşti, 1950, p. 41.

[16] Diogene Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filozofilor*, trad. C. Balmuş, Bucureşti, 1963, p. 448.

[17] *Ibidem*, note A. M. Frenkian, nota 222, p. 742.

acestei situații. Ne mulțumim cu exemplul oferit de Abel Rey. Pe temeiul unei impecabile cercetări a izvoarelor, el nu se solidarizează cu cei care atribuie lui Democrit o atitudine subiectivistă și relativistă în chestiunea calităților zise secundare și subliniază că, dimpotrivă, pentru abderitan, aceste calități se vădesc „a exista" a fi „reale" [18]. Totuși, nu traduce pe νόμῳ în conformitate cu propria sa interpretare, ci, dînd preferință filologicului, prin „*par convention, c'est-à-dire par relation*", așa cum am consemnat, lăsînd să persiste discrepanța dintre „*real*" (sens filozofic) și „*prin convenție*" (sens filologic uzual).

La mulți dintre clasiciști, atașamentul față de semnificațiile lexicale curente reține, cum vom vedea, însăși interpretarea *de fond* a celor doi termeni într-un plan de relații necorespunzător.

Ne angajăm în dezbatere, îndreptîndu-ne spre izvoare. Pe drumul acestui demers apar dificultăți, deoarece texte admise ca democritice, în tema noastră, aproape că lipsesc, iar ceea ce avem la vechii doxografi sau comentatori trebuie, uneori, luat „sub beneficiu de inventar". Astfel, un sceptic ca Sextus Empiricus crede că găsește în cîmpul democritic de care ne ocupăm prilejuri de a „trage" sensurile spre propria sa doctrină, atribuind abderitanului — așa cum face și cu alții — idei sceptice. Galenos și Diogenes Laertios n-au motive doctrinare să fie părtinitori, dar scriu la 7—8 secole după Democrit, într-un timp — secolele II și III e. n. — cînd operele lui Democrit erau de mult pierdute. O importanță mai mare are textul lui Theophrastos. El scrie la mai puțin de un secol după Democrit; e drept că nu gîndește liber de impacte aristotelice, dar este totuși un om de știință și, în plus, se ocupă de cugetarea lui Democrit în tema noastră cu o amplitudine și o minuție prin care lucrarea sa se distanțează spectaculos de oricare din celelalte vechi izvoare.

3. Avem de-a face, sigur, cu un cuplu național cu caracter antinomic. Deci problema traducerii se pune astfel: în cazul în care prin termenul de ἐτεῇ, Democrit voia să spună că, prin contrast cu menționatele senzații, doar existența atomilor și a vidului are atributul de „reală", „adevărată", „veritabilă", atunci prin νόμῳ urma să afirme despre senzații că nu au „realitate", că nu au o „veritabilă" existență", că nu corespund „adevărului. Ar fi vorba în cazul lor, de o închipuire opusă realului, fie că ar fi vorba de o ficțiune *general consimțită* de oameni („convenție"), fie că s-ar tăcea în privința unei atare ultime precizări („opinie"). Sau, poate, în al doilea caz, realului „adevărat" i s-ar opune simpla aparență, ori, cum spune Kranz, un simplu „mod de a vorbi". După părerea pe care ne propunem să o motivăm mai jos, în cauză este chestiunea *modului de a pune problema, în funcție de imperativele sistemului democritic.* Dacă, potrivit acestora, chestiunea este pusă în planul temei „realitate-ficțiune" (sau „adevăr-fals"), atunci, în adevăr, ar urma să alegem între versiunile reproduse mai sus, ori altele analoage. Dacă însă *planul este altul?* Rămîne de văzut.

Amănunțita analiză a lui Theophrastos a teoriei democritice asupra senzațiilor ne relevă în sistemul lui Democrit două situații, după cum în constituirea calităților sensibile intervine ori nu participarea omenescului. A doua situație include însă, la rîndul ei, două modalități, a căror deosebire preocupă mult pe interpreți. Este poate preferabil să vorbim de trei situații*, nu de două.

a) Prima cuprinde senzațiile tactile de greu-ușor și dur-moale (Theophrast, *De sensu*, § 61—62; fr. Diels A 135). Acestea, crede Democrit, există în textura atomi-vid, independent de orice participare a subiectului. Democrit lasă să se înțeleagă că existenței lor li se potrivește, ca și celei a atomilor și vidului, atributul ἐτεῇ. În mod „natural", necesar, indiferent de „noi", ar exista ca un gen de „legitate" a realului, faptul că, de pildă cu cît un agregat de atomi cuprinde mai mult vid este mai ușor, iar cu cît include mai puțin vid este mai greu.

b) A doua situație: este vorba de calitățile sensibile care „nu sînt în natură", ci „sînt efecte [pe de o parte] ale configurației (atomilor)" — ἀλλὰ τὸ σχῆμα μεταπῖπτον — configurații care trec spre *altceva* și, pe de altă parte, ale „modificărilor ce se produc în noi" — ἡμετέραν ἀλλοίωσιν *(Ibid.*, § 63).

Astfel, despre *auditie*, se spune: „aerul produce o mișcare" — ἀέρα κίνησιν ἐμποιεῖν —, iar aceasta, începînd cu urechea și continuînd în corp dincolo de ea, generează senzația auditivă (§ 55). De senzațiile *olfactive*, filozoful atomist s-a ocupat fugitiv, notînd totuși, că sînt produse de „ceva subtil ce emană din corpurile grele" — ὅτι τὸ λεπτὸν ἀπορρέον ἀπὸ τῶν βαρέων — *(Ibid.*, § 82).

Cu aceeași *necesitate*, să zicem „*legică*" (ori, într-un anumit sens „naturală"), cu care proporția de vid din lumea exterioară nouă determină măsura greutății, au loc în lumea noastră interioară, modificări care generează senzațiile de audiție și miros.

Văzul intră în același grup de senzații. În § 50, Theophrastos consemnează unele

[18] Abel Rey, *op= cit.*, p. 417.

* Analogia pe care unii din interpreți o văd între punctul de vedere democritic și acela a lui Locke despre „senzațiile primare și „secundare" ni se pare contestabilă.

generalităţi. Vederea se produce prin imagini sau *reflexe* (ἔμφασις) în ochi, determinate de fluxul mulajelor (εἴδωλα), ce se desprind din agregatele atomice şi pătrund în organul vizual. Iată textul: „Văzul îl explică prin reflectarea imaginii, despre care are o părere specială: imaginea reflectată nu ajunge de îndată în pupilă, ci aerul care se află între cel ce priveşte şi obiectul privit este «impresionat» (primeşte o «impresie») printr-un dublu impuls, atît din partea privitorului cît şi a obiectului privit; căci din fiecare lucru se desprinde un flux constant. Apoi, aerul impresionat devenind consistent şi impregnat cu o culoare diferită, formează o imagine în ochi, care sînt umezi. Ceea ce este consistent în ochi nu receptează imagini, dar ceea ce este umed le lasă să treacă. De aceea, pentru a vedea, ochii umezi sînt mai potriviţi decît cei uscaţi". Observăm două momente succesive. Primul este exterior omenescului, constituit de formarea şi deplasarea în spaţiu spre ochi a mulajelor, cum şi de modificările suferite în mod corespunzător de mediul aerian dintre noi şi lucrurile atomice. Al doilea are loc în interiorul sferei umane. în corp, şi este dat, pe de o parte, de structura ochilor şi venelor de, gradul lor de umiditate, adică de ceea ce am numi noi structuri fiziologice, şi, în al doilea rînd, de reacţia coloristică în care se produce imaginea şi care ar corespunde unei „legi", am zice noi, psihologice.

În cadrul procesului explicitat mai sus au loc diferenţierile dintre culori: „albul este netedul (configuraţiei atomilor)" (*Ibid* §[73]); „negrul este efectul unor (configuraţii) noduroase, scalene" (*Ibid.*, § 74); verdele şi roşul se produc în noi potrivit unor raporturi cauzale de acelaşi tip (*Ibid.*, § 75). Folosim noţiunile de „legic" şi „lege" — inexistente în textul democritic, dar pe care le îngăduie, evident, termenul νόμῳ ce ne preocupă — spre a pune în lumină faptul că, după părerea abderitanului, avem a face aici cu condiţii „fiziologice" necesare, universal-umane la care efectul psihologic, este, cu necesitate, acelaşi, la toţi oamenii, aşadar în mod universal-uman. Atomii există ἐτεῇ, iar imaginile coloristice, νόμῳ. Dar εἴδωλα participă la ambele condiţii, atît cea atomistică şi mai apoi, în corp, la împlinirea funcţiei coloristice, psihologice, adică la aceea ce există νόμῳ.

Interpreţii moderni la care ne-am referit nu ignorează, evident, toate aceste împrejurări. Dar, aşa fiind, ce justificare mai poate avea faptul de a exprima deosebirea dintre cele două momente, în termeni din planul „realitate — nerealitate" ori „adevăr — ficţiune"? Cînd Democrit se ocupă de alb şi de negru, el judecă astfel: orice suprafaţă netedă ce n-are umbre din natură, se vădeşte mai luminoasă decît o suprafaţă care, din cauza rugozităţilor ei, este plină de umbre. Acestea sînt judecăţi din sfera „fizicii" şi au fără îndoială, în mintea atomistului, semnificaţii de adevăr, cu caracter cert, necesar, universal-uman. Iată dar albul şi negrul începînd prin a avea valori fizicale, de rigurozitate analogă cu aceea, să zicem, a existenţei atomilor. Reacţia antropologică la aceste stări fizicale constă în senzaţiile de alb şi negru. Aceasta, independent de orice iniţiativă, de orice opţiune umană, deci fără legătură cu vreo „convenţie". Nu este vorba de ceva ce ar varia de la un om la altul, cum ar fi cazul cu „opinia". A spune că, potrivit teoriei democritice, reacţia senzorială, să zicem, de roşu, la configuraţia sferică a unor atomi mai mari (fr. 135, § 75) are loc în virtutea unei „opinii", este la fel de nimerit cu a pretinde, în fiziologia modernă a senzaţiilor, că însuşirea comună a oamenilor normali de a reacţiona prin senzaţia de roşu la o excitaţie datorată unei radiaţii electromagnetice de o anumită lungime de undă este o chestiune de „convenţie" între oameni, ori de „opinie"! Printr-o înţeleaptă intuiţie, Democrit anticipează surprinzător conduita modernă în teoria senzaţiilor (dar, evident, prin note şi raporturi cauzale ce se vor empirice, dar care sînt în fapt cu totul fanteziste).

c) Şi acum, cea de-a treia situaţie. Este vorba de senzaţiile *gustative*. Citim: „diferitele fiinţe resimt [anumite calităţi sensibile] în moduri diferite. Astfel, ceea ce pentru noi este dulce, este amar pentru alţii, acid pentru aceştia, astringent pentru ceilalţi, şi aşa mai departe" (*Ibid.*, § 63). A intervenit aici cumva, de astă dată, factorul opinie? A încetat oare aici să funcţioneze caracterul necesar şi universal („legic") al fenomenului antropologic? Ni se spune mai departe, reluîndu-se fiecare din cazurile enumerate: „gustul acid este consecinţa unei configuraţii — σχῆμα — unghiulare; (...) dulcele, dimpotrivă, este dat de configuraţii rotunjite, nu prea mici" (*Ibid.*, § 65); „astringentul este determinat de configuraţii — σχήματα — foarte colţuroase; (...) gustul amar este dat de mici sfere netede ale căror contururi au totuşi oarecare neregularităţi; (...) săratul este generat de (configuraţii) mari, nerotunjite, unele scalene..." (*Ibid.*, § 66). Momentul „fizical" ((ἐτεῇ) este deci analog aceluia din cea de a doua situaţie. Să vedem acum, în pomenitele cazuri, momentul „fiziologico-psihologic": în cazul gustului acid, notatele asperităţi de configuraţii provoacă în corp „contracţii"; în cazul dulcelui, anumite „deplasări" ale „lichidelor" din corp; în cazul astringentului „astuparea venelor mici". Momentul „fiziologic" se înfăţişează aşadar şi în a treia situaţie de asemenea conform unor norme universal-umane ce funcţionează cu necesitate. Doar efectul „psihologic" este supus *diversităţii*. Rezultă însă că nu este

o diversitate de ordinul „părereller", libere să se înfiripe oricum, de la un individ la altul, ci o diversitate *subordonată* imperativelor universal-fizicale din afara noastră, cum şi celor, de asemenea universal—„fiziologice" din noi. Sînt *variaţii* psihologice *în cadrul* constantelor fizical-fiziologice. Într-adevăr, Theophrastos transmite: „Dacă dulcele şi amarul nu sînt resimţite de către toţi în acelaşi fel, nu este mai puţin adevărat că natura amarului şi dulcelui — φύσις τοῦ πικροῦ καὶ τοῦ γλυκέος — apare totuşi *în acelaşi fel la toţi*, ceea ce însuşi Democrit pare să admită" *(Ibid.*, § 70). Varietatea efectelor psihologice nu este arbitrară, fără cauză obiectuală, ci este guvernată chiar şi ea de condiţii („legi") necesare: „există mari deosebiri [de la om la om], *în conformitate cu predispoziţiile [trupului]**, în care pătrund substanţele [exterioare] — ἔπι δὲ εἰς ὁποίαν ἕξιν ἂν εἰσέλθῃι" *(Ibid.*, § 67).

Nu implică oare un asemenea enunţ convingerea conform căreia *toţi* cei care, spre pildă, resimt dulcele drept amar, o fac în virtutea unor predispoziţii „fiziologice" comune tuturor, cu efect necesar?

Tocmai referitor la aria gustativă, unde intervin diferenţierile dintre oameni şi care părea să justifice un νόμῳ ce s-ar opune lui ἐτεῇ, aşa cum simpla părere s-ar opune la ceea ce „există cu adevărat", tocmai referitor la aceasta spunea Democrit: „fiecare [gust] devine şi există cu adevărat — γίνεσθαι μὲν ἕκαστον καὶ εἶναι κατ'ἀλήθειαν" *(Ibid.*, § 71). Este poate de prisos de observat că psihologia modernă a senzaţiilor este departe de a contesta variabilitatea individuală, în cadrul binecunoscutelor lor determinante obiectuale generale, necesare.

Împotriva tezei conform căreia ceea ce e ἐτεῇ ar diferi de ceea ce e νόμῳ — senzaţiile — în sensul opoziţiei *adevăr-fals*, dispunem şi de un alt text. Aristotel, în *De anima* I, 2, 404[a] (fr. A 101), notează că Democrit vorbind despre νοῦς — echivalat aici lui ψυχή —, deci despre intelect şi suflet, afirmă „τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον", că deci sînt adevărate ca unele ce au caracter *manifest* (φαινόμενος), iar în *Metaphysica*, IV, 5, 1009[b] (fr. A 112), afirmă despre Democrit că identifică gîndirea (φρόνησις) cu senzaţia (αἴσθησις), tocmai pentru că, fiind în ambele cazuri vorba de *ceea ce se manifestă* (τὸ φαινόμενον), este ceva cu necesitate adevărat real; aceasta, întrucît sînt *modificări* (a ceva cu caracter fizic): ὅλος δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ'εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναί φασιν"

Referitor la termenul φαινόμενον, Abel Rey observă că, în vechile texte, se folosea expresia φαινομένοις spre a se desemna „mişcările reale ale astrelor, iar nu mişcările aparente, în sens copernician" [19].

Este semnificativ faptul că unii dintre comentatori sînt stînjeniţi de acele versiuni ale termenilor cu pricina, cărora în aceste pagini li se aduc obiecţii. Nestle, care, în *Vorsokratiker*, dă, cum am văzut, versiunile *„Konventionell"* şi *„Wirklichkeit"*, în *Vom Mythos zum Logos* nu mai traduce pe νόμῳ prin *„Konventionell"*, ci prin *„sekundär"* [20], ceea ce este altceva, păstrînd totuşi relaţia dintre ele ca între „în realitate" şi „secundar", ceea ce constituie o bizarerie logică. La Capelle, două versiuni diferite pentru νόμῳ: *„scheinbar"* (simplă aparenţă) şi *„der herkommlichen Meinung nach"*, puse ambele în relaţie cu *„Wirklichkeit"*; adică *„aparent"*, opus *realului"*; şi *„după opinia tradiţională"* opusă *„realului"*; versiuni care au semnificaţii foarte diferite.

Dat fiind că ceea ce fiinţează νόμῳ este în egală măsură „realitate", „adevăr", ca şi ceea ce fiinţează ἐτεῇ, dat fiind că versiunile „prin convenţie", sau „opinie" pentru νόμῳ nu se justifică, înseamnă că exprimarea raportului dintre νόμῳ şi ἐτεῇ în planul opoziţiilor „adevăr-ficţiune" sau „realitate-convenţie" (sau „opinie") nu este justificată.

4. Destul, acum, cu chestiunea de a şti ce nu înseamnă νόμῳ-ἐτεῇ, spre a ajunge la determinarea a ceea ce atomistul va fi vrut să spună prin ele.

În fr. Democrit A 135 § 63, Theophrastos, după ce se ocupă de teoria democritică asupra unora din calităţi, continuă spunînd despre alte senzaţii: „οὐδενός εἶναι φύσιν", aşadar „niciuna nu este de la natură (adică ceva de ordinul naturii)", ci toate sînt afectări ale simţurilor. Mai departe, în acelaşi loc: nici caldul nici recele „οὐδὲ ... φύσιν ὑπά χειν", adică, „niciunul nu este de la natură (de ordinul naturii)". Capelle, după ce dă lui φύσιν din primul text versiunea *„objective Wirklichkeit"*, traduce pe acelaşi φύσιν, din al doilea text, prin *„Wirklichkeit"*, pur şi simplu, ca şi cînd n-ar exista şi o realitate *subiectivă!* Acolo unde, potrivit lui Aristotel, Democrit spusese „χροίαν οὔ φύσιν" (fr. A 123), Capelle afirmă despre Democrit că ar fi negat *„die ⟨objective⟩ Wirklichkeit der Farbe"*. Enunţul democritic „φύσει μὲν μηδὲν εἶναι χρῶμα" (Aëtios, fr. A 125) devine la Capelle: *„Demokrit erklärt in Wirklichkeit gäbe es überhaupt keine Farbe"* [21]. A nu fiinţa φύσει înseamnă,

---

* Subl. ns. (I. B.)

[19] Abel Rey, *op. cit.*, p. 417.

[20] W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1942, p. 195.

[21] W. Capelle, *op. cit.*, p. 433, respectiv 432.

cînd a nu avea „realitate" ⟨obiectivă⟩, cînd a nu avea *deloc* „realitate". Or, potrivit convingerii lui Democrit, reiese din ceea ce transmit Aristotel, Theophrastos sau Aëtios, că atributul ἐτεῇ avea — într-un sens de care va fi vorba imediat — o semnificaţie analogă cu φύσει. Dovadă, fr. A 49, Galenos. Democrit, relatează medicul hippocratic, după ce spusese despre culori etc. că sînt νόμωι, iar despre atomi şi vid că sînt ἐτεῇ, scrisese tot el că „φύσει δ'οὐδὲν εἶναι λευκὸν ἢ μέλαν" etc. („nu sînt în natură, sau de ordinul naturii, nici albul nici negrul" etc.). Aşadar, pentru Democrit, ceea ce este de alt ordin decît νόμῳ se poate exprima atît prin ἐτεῇ, cît şi prin φύσει. Admiţînd, cum am spus, că expunerea democritică asupra senzaţiilor nu ne îngăduie cîtuşi de puţin să credem că el ar fi negat realitatea lor, necesară ca şi a atomilor, ba chiar, ştiind că a afirmat *adevărul* lor, nu este adecvat, interpretînd pe ἐτεῇ, să introducem, în opoziţie cu νόμῳ, determinaţia „realitate", nici măcar printr-o expresie de genul „realitate obiectuală" care, cum am văzut, alunecă spre „realitate" pur şi simplu (ca şi cînd, aşadar, senzaţiile nu ar fi şi ele *reale*). Nu despre realitate sau nerealitate este vorba, ci de faptul că ele *sînt, dar nu în natura exterioară nouă*. Cheia soluţiei o aflăm în continuarea aceluiaşi text galenic: „τὸ γὰρ δὴ «νόμωι» ταὐτὸ βούλεται τῶι οἷον «νομιστὶ» καὶ «πρὸς ἡμᾶς», οὐ κατ'αὐτῶν τῶν πραγμάτων τὴν φύσιν, ὅπερ αὖ πάλιν «ἐτεῇι» καλεῖ", adică: „νόμωι înseamnă pentru el acelaşi lucru cu νομιστί (potrivit statornicirii „legiuite", umane) şi «pentru noi», iar nu conformitatea cu o *natură în sine* a lucrurilor, condiţie pe care o numeşte ἐτεῇ". Raportul între termenii νόμῳ-ἐτεῇ este *raportul dintre existenţa* **în sine**, *naturală, a lucrurilor* — atomii, cu figurile lor variate, şi vidul — *şi existenţa lor pentru noi*, adică aşa cum are loc în funcţie de constituţia noastră, a oamenilor, de normele *naturale* proprii acestei constituţii. Theophrastos are în vedere acelaşi raport de sensuri la Democrit, atunci cînd explicitează teza acestuia despre configuraţia atomică, spunînd că „există prin ea însăşi (sau „în sine") — σχῆμα καθ'αὑτό ἐστι — (fr. 135, § 69); mai mult, atunci cînd afirmă şi despre senzaţiile din ceea ce am numit mai sus „primă situaţie", că există "καθ'αὑτὰ . . . φύσεις", adică „prin natura (luată) în sine" (*Ibid*, § 68). În timp ce ecuaţiile „real-aparenţă fără realitate" sau „adevăr-nonadevăr" implică afirmaţia a *două entităţi diferite*, ce se *exclud* una pe alta, ecuaţia „în sine — pentru noi" presupune *unul şi acelaşi obiect*, în *două ipostaze diferite;* în speţă, realitatea atomică, (natura atomică) luată, o dată în ipostaza ei cosmică — am zice *fizicală*, dacă nu ne-am teme de o tautologie — şi a doua oară în ipostaza ei biologică, mai exact *antropologică;* este ipostaza constituţiei biologice generalumane, a „legilor" să zicem „anatomice", „fiziologice" şi psihologice (uitînd o clipă că, pe vremea lui Democrit, despre anatomia şi fiziologia umană circulau supoziţii cu totul fanteziste). Fraza lui Galenos se încheie cu precizarea că termenul de ἐτεῇ este un termen *creat de Democrit*, „pornind de la cel de ἐτεόν, care înseamnă „cu adevărat": „«ἐτεῇ καλεῖ, παρὰ τὸ «ἐτεόν», ὅπερ ἀληθὲς δηλοῖ, ποιήσας τοὔνομα". De ce a simţit nevoia filozoful nostru de un termen *nou*, derivat din ἐτεόν, cînd, pentru a exprima semnificaţia „cu adevărat", avea pe ἐτεόν? Dacă felul în care este pusă chestiunea de noi mai sus este întemeiat, atunci răspunsul pare să fie: în cazul în care cele două condiţii, cea a atomilor şi cea a senzaţiilor, urmau să fie puse în ecuaţia de tipul *adevăr-convenţie*, atunci termenul ἐτεόν se arăta comod. Dar Democrit voia, presupunem, să evite acest plan de semnificaţii. Atomii există „cu adevărat", este incontestabil, dar *nu aceasta este problema*, adică nu „adevărul" lor în raport cu senzaţiile. Urmărea să evidenţieze că ceea ce are în vedere este planul „natura în ea însăşi (φύσις καθ'αὑτά) — natura conform măsurii noastre, umane (πρὸς ἡμᾶς)". (Avertizăm împotriva supoziţiei unor analogii modernizante, anacronice, de tip kantian, ale raportului „în sine — pentru noi"). Plecînd deci de la vocabularul pe care-l avea la dispoziţie, abderitanul a creat forma ἐτεῇ. Evităm să luăm în considerare pe νόμῳ — ἐτεῇ ca relaţie, *subiectiv-obiectual*, căci aceasta ar putea genera un alt „malentendu". Realitatea νόμῳ ca fiinţare necesară, universal-umană, are, în raport cu fiecare individ în parte, atributul de obiectualitate, în egală măsură ca şi lumea atomară. Vorbind de calităţile „secundare" (adică de ordinul lui νόμος), Zeller spusese că, chiar cînd diferă de la un individ la altul" nu li se poate nega un anumit fond obiectual" [22]. (În acest sens, fr. A 135, § 71). Nu spunem că νόμῳ, spre deosebire de ἐτεῇ, nu s-ar referi la subiectivitatea umană (diferită de obiectele atomice) — dar numai ca *intersubiectivitate* — ci spunem că nu acesta e modul de „punere a problemei" pe care pare să-l aibă în vedere Democrit.

Cît este de neadecvată interpretarea lui: ἐτεῇ, ca semnificînd, la Democrit, „cu adevărat", rezultă şi din versiunea dată de traducători contemporani unui text din Diogenes Laertios, cel de la IX, 72, unde este vorba de tema noastră. Ne oprim la o versiune în limba română. Traducătorul — C. I. Balmuş — scrie: „Democrit (. . .) spune: „Cu adevărat

[22] Ed. Zeller, *La philosophie des Grecs*, vol. III, trad. M. Belot, Paris, Hachette, 1884, p. 300.

există doar atomii şi vidul" şi „cu adevărat nu ştim nimic, căci adevărul este în adîncuri" [23] (fr. Democrit, B 117). Iată însă textul grecesc: „ἐτεῇι, δὲ ἄτωμα καὶ κενόν" şi „ἐτεῇι δὲ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῶι γὰρ ἡ ἀλήθεια". Pentru traducător, atît ἐτεῇι, cît şi ἀλήθεια înseamnă acelaşi lucru: *adevăr*. Dar termenii sînt la Democrit diferiţi. Nu era cazul să ne întrebăm *de ce oare* şi să procedăm în consecinţă? Faptul că atomii şi vidul sînt *adevăr* şi anume în totul cognoscibil, ba chiar singur obiect al cunoaşterii *nedisimulate* veritabile, — Democrit spune γνήσιος (Fr. B 11) —, aceasta este autentificat, în afara discuţiei. Dar acest adevăr este „în adîncuri" (fiind deci obiect exclusiv al raţiunii, spune Democrit, nu al simţurilor). Deci un adevăr cognoscibil, deşi aflat în „adîncuri". Nu se poate spune „cu adevărat nu ştim nimic" despre un adevăr care este, şi anume, în speţă, „în adîncuri"

Enunţul ce-i atribuie lui Democrit afirmaţia conform căreia „cu adevărat nu ştim nimic" este eronat. Enunţul este de altfel şi contradictoriu: dacă un adevăr este „în adîncuri" deci, în anumite condiţii, discernabil, nu putem spune „cu adevărat nu ştim nimic". «Dacă însă dăm lui ἐτεῇ versiunea propusă, vom avea: „în sine (de la natură), există doar atomii şi vidul"; „ceea ce este în sine nu cunoaştem ⟨prin simţuri⟩, căci adevărul este în adîncuri".

5. Versiunea pe care o propunem are în favoarea ei, alături de argumentul filologic, cum şi de cel ce rezultă din structura sistemului democritic, în plus, unul de ordin cultural-istoric.

Arătasem că relaţia νόμῳ — ἐτεῇ sugerează pe aceea dintre νόμος şi φύσις. Or, în fr. Leucip A 32, după Aëtios, se spune *expressis verbis* că, spre deosebire de alţi filozofi ce consideră senzaţiile a fi „φύσει", Leucip şi Democrit le apreciază a fi „νόμωι, în timp ce, după ei, doar atomii şi vidul există „φύσει".

Menţiunea lui Aëtios ne **conduce** spre ceea ce observase şi Gomperz — **trăgînd** însă de aici o concluzie, credem, *necuvenită* în privinţa semnificaţiei lui νόμῳ —, anume că Democrit se afla prezent şi el, prin tema φύσις—νόμος, în cîmpul de dezbateri ale epocii sale, Este o temă a cărei discutare, subliniem, este simptomatică pentru momentul istoric-cultural clasic. Pentru unii din cugetătorii „clasici", cuplul de noţiuni în cauză avea în adevăr, cum observă Gomperz, sensul de a contrapune constantului, ceea ce este variabil, sau naturii, aparenţele schimbătoare prin însăşi substanţa lor. Am văzut că nu despre aceasta este vorba la Democrit. Dar acestea erau variante, particulare, ale sensului fundamental de la baza *oricăror* variante. Sens de bază care departajează într-un sens *anumit naturalul* de *uman*, norma „după măsura naturii în genere", de norma „după măsura naturii ca măsură a omului", conform maximei lui Protagoras. Secolul lui Pericle reprezintă, în istoria filozofiei şi culturii greceşti, momentul trecerii de la privirea unidimensională asupra realului, văzut pînă atunci în chip univoc *fizical* — un fizical ce include, fără distincţie calitativă şi umanul — către considerarea bidimensională a realului, ca unul ce este o realitate naturală în cadrul căreia se constituie, *distinct din punct de vedere calitativ, umanul* (socialul). Descoperirea specificului *calitativ* al Omului, *înlăuntrul sferei naturii*, este o operă a întregii suflări spirituale a epocii — dramaturgi, poeţi lirici, istorici, politologi, slujitori ai ştiinţelor, filozofi. Socrate, spune Xenophon, sprijinea principiul legii cetăţii — νόμος — care, pătruns de principiul de dreptate (specific *uman*, observăm noi), se legitimează prin conformitatea cu normele imuabile care transcend umanul. *(Memorab.* IV, 4). Albert Rivaud relevă, în sec. V, la Eshil *(Prometeu*, 517 sq), la Pindar (fr. 169), la Euripide *(Hecuba*, 798—799) sensul lui νόμος ca lege umană; el subliniază că νόμος nu se opune lui φύσις, aşa cum contingentul s-ar opune necesarului (constatare demnă de reţinut, prin consecinţă, spunem, şi pentru cuplul democritic νόμῳ — ἐτεῇ), ci în sensul în care se distinge ordinea naturală inerentă lucrurilor, de cea asociată Omului. În aceeaşi epocă, mai notează Rivaud, φύσις înseamnă deja „universul" în întregul lui" şi totodată „ceea ce este inerent şi permanent fiecărui lucru, în cursul schimbărilor sale" [24]. Olof Gigon relevă, printre alte semnificaţii ale termenului φύσις, pe aceea de a denumi capacitatea lăuntrică potenţială a lucrului care, în condiţii determinate, devine act. El citează într-un sens analog unul din înţelesurile ce-i atribue Aristotel: atributul unei entităţi de a poseda în ea însăşi, iar nu în altceva, izvorul posibilelor transformări [25]. Sub acest unghi de vedere, la Democrit, fiinţarea νόμῳ, a senzaţiilor nu este decît actualizarea, potrivit „legilor" antropo-fiziologice şi psihologice, diferite de cele „fizicale", a unor potenţe existente φύσει în atomi şi *origină* a celorlalte. Theophrastos *(De caus. plant.*, VI, 17, 11) îi reproşază lui Democrit opinia conform căreia, întrucît configuraţiile —

---

[23] Diog. Laert., versiunea citată, p. 448.

[24] Alb. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'a Théophraste*, Paris, Alcan, 1906, p. 158, n. 363; p. 264.

[25] Olof Gigon, *Les grands problèmes de la philosophie antique*, Paris, Payot, 1961, p. 158.

— σχήματα — „τεταγμένας ἔχοντα τὰς μορφὰς τεταγμένα καὶ τὰ πάθη ... ἐχρῆν ποιεῖν — au contururile stabilite potrivit unei ordini determinate, este necesar să genereze senzaţiile de asemenea în conformitate cu o ordine determinată" (fr. A 163). Evident, între senzaţiile (ce există νόμῳ) şi atomi (ce există φύσει) are loc *unitatea contradictorie, necesară, naturală* dintre act şi potenţă.

În spiritul tezei asupra condiţiei umane distinctă calitativ de fizicalul nonuman, dar inclusă naturii, devine, în acest secol, familiar conceptul de *natură umană*. A fost probabil iniţiat de şcoala hippocratică. În *Corpus hippocraticum* întîlnim adesea expresia — — natura omului de exemplu — în *Despre regim*, 2 (Littré, VI, 468). Un întreg pasagiu din tratatul *Despre vechea medicină*, — anume 20 (Littré, I, 620—622) — are ca obiect tocmai acest concept. Unul din tratatele din *Corpus* este intitulat περὶ φύσεως ἀνθρώπου — *Despre natura omului*. Iată-l şi pe Thucydide, la care întîlnim expresiile φύσις τῶν ἀνθρώπων — natura oamenilor— şi ἀνθρωπεία φύσις — natura umană — la III, 82, 2, cum şi τῆς ἀνθρωπείας φύσεως — natura umană — la III, 45, 7. Umanul nu este natură, dar este „natural".

Cînd Democrit, pe de o parte, „emitea fără echivoc supoziţia" — ποιεῖ σαφέστερον (A 135, § 71) — că senzaţiile au „o anumită natură — ὡρισμένη φύσις" (Ibid. § 70), — şi, pe de altă parte, nega aceasta *(Ibid*, § 71), Theophrastos, nedumerit, blamează caracterul contradictoriu al enunţurilor, dînd a înţelege că ar fi vorba de o contradicţie logică. Dar dacă era vorba în fapt de o teză democritică din care reieşea caracterul *dialectic* — contradictoriu al senzaţiilor, de *a fi şi totodată a nu fi* „potrivit naturii"? Era, poate, ceva indigerabil pentru discipolul ce urma rigid sentinţele logicii aristotelice, dar ce se afla, în fond, concordant cu implicaţia dialectică a teoriei act-potenţă a Stagiritului.

Nu afirmăm — n-am putea dovedi — că Democrit procedează la distincţia ἐτεῇ — νόμῳ, spre a lua deliberat atitudine în dezbaterea istorică asupra actului spiritual de întemeiere a filozofiei calitativului uman. Dar cele două mari creaţii teoretice ale sale, *principiul atomului* şi *principiul istoriei*, subordonate ambele principiului *realului material auto-nom* supus determinismului, reprezintă o modalitate a relaţiei unitare şi contradictorii φύσις — νόμος. Introducînd în sistemul său cuplul φύσις — νόμος, analog cu cel ἐτεῇ — νόμῳ, o face în spiritul direcţiei teoretice fundamentale conform căreia epoca sa gîndeşte raportul φύσις — νόμος : specificitatea calitativă umană, distinctă de natura „în sine" (ἐτεῇ), dar fără nici o *ruptură* între natură şi om, fără ca omul să se dezică de „naturalitatea" lui. Normele omenescului — fizicale, senzoriale, noetice — fiinţează ca „legi" specifice (νόμῳ), ce nu sînt decît o transformare — ἀλλοίωσις (fr. A 112) — a „în -sineului" natural (ἐτεῇ), în speţă atomii şi vidul, şi aceasta „potrivit unei ordini necesare — τεταγμένως — (fr. A 163).

În concluzie: *1)* interpretînd cuplul de termeni νόμῳ — ἐτεῇ, îi vedem aflîndu-se pe un plan logic determinat prin două considerente: *a) Concordanţa* lor, dată de faptul că normele constituţionale, „fiziologice" şi psihologice, ale omului — consecutive celor „fizicale" — au acelaş caracter de necesitate şi universalitate (umană) ca şi normele „fizicale" ce guvernează formarea lumii în virtutea configuraţiei, ordinei şi poziţiei atomilor; chiar neidentitatea reacţiei din sfera senzaţiilor la raporturile constante dintre atomi şi organele de simţ este o „lege" a speciei, deci universală (umană). Domină aici acea notă, proprie structurii de sistem a atomismului democritic, notă potrivit căreia, totul în lume (cu o singură excepţie, a cosmogenezei) este supus necesităţii, totul este riguros determinat (fr. A 1, A 66, A 68); notă a cărei rigiditate, la Democrit, l-a făcut pe Epicur să introducă, drept corectiv, pe *clinamen; b) Bidimensionalitatea* lor calitativă, în virtutea căreia, în cadrul „natural" unic, se diferenţiază modificări antropobiologice, specifice calităţii legice de Om. Cele două arii, guvernate una νόμῳ şi cealaltă ἐτεῇ, ambele obiectuale, sînt deci totodată unitare şi distincte. 2) Între versiunile „opinie/convenţie" şi „adevăr/realitate" şi cele propuse de noi este aşadar o deosebire de principiu, de plan logic.

5. Dezacordul dintre versiunile date cuplului de termeni în cauză arată că traducerea lor literală este derutantă. Versiunile „potrivit legilor intersubiectivităţii necesare, naturale a oamenilor" şi „ca fiinţare naturală extraumană în ea însăşi" sînt interpretări, impracticabile ca traduceri. Termenii „pentru noi" şi „în sine", care pot oarecum sluji practic — au şi motivaţii în text — sînt încărcaţi de sensuri moderne, de conotaţii kantiene, ce riscă să dea textelor democritice semnificaţii de care sînt cu desăvîrşire străine. Nu rămîne decît să legitimăm *intraductibilitatea* lor. Aşa cum vorbim de *lógos* heraclitic, să spunem că, la Democrit, senzaţiile există *nómo*, iar atomii şi vidul, *eteé*, cu explicaţiile de rigoare.

Dar, dacă punctul de vedere de mai sus este întemeiat, atunci nu ne aflăm în faţă unei simple chestiuni ce traducerre. Este vorba totodată de ceva de depăşeşte şi tema utilităţii metodei filozofice structurale, ca auxiliar indispensabil al reflexiei pur filologice. Este în cauză viziunea asupra ansamblului ontologici şi gnoseologici democritice.

În paginile anterioare nu am cuprins examenul teoriei democritice asupra capacității și formelor cunoașterii și am atins doar parțial problema calităților. Chestiuni mult dezbătute și cu atît mai greu de rezolvat în chip indiscutabil, cu cît textele democritice certe spun în aceste materii puțin, iar textele doxografice ne relevă contradicții. Vina pentru aprecierile contradictorii din textele doxografice sînt imputabile oare lui Democrit sau, poate, felului în care cei vechi l-au înțeles? Nu ne-am propus să ne ocupăm de aceste teme. Observăm însă că cele spuse în aceste pagini constituie, cum credem, un argument demn de luat în considerație împotriva opiniilor în virtutea cărora atomismul abderitanului ar fi subiectivist, relativist, sceptic, parțial agnostic*.

Dar, firește, argumentul nu epuizează tema.

---

* Revenim asupra expresiei „empirism gnoseologic mecanicist" din *Studiul istoric* ce precede lucrarea *Filosofia greacă pînă la Platon* (vol. I, partea întîia, p. CLXXXIX). Termenul „mecanicist" își păstrează valabilitatea în măsura în care atinge punctul de vedere democritic asupra raportului dintre senzorial și rațional, dar nu este adecvat în privința procesului formării senzațiilor, proces în care se desfășoară transformările psihologice, în statornicirea modului de receptare a determinațiilor atomice „în sine".

The philosophical review

(U.S.A.)

Nr. 3/1980

Din sumar ALEXANDER NEHAMAS, Eterna reîntoarcere; FRANCIS W. DAUER, Soluția sceptică la Hume și teoria cauzală a cunoașterii; KENNETH C. CLATTERBAUGH, Principiul asemănării cauzale al lui Descartes; PETER van INWAGEN, Indexicalitate și actualitate; STEVEN E. BOËR, WILLIAM G. LYCAN, Cine, eu?

Nr. 4/1980

Din sumar: RICHARD WAGNER, Desfătarea; DANIEL M. FARRELL, Gelozia; ROBERT M. GORDON, Teama; DAVID COPP, Hobbes despre persoane artificiale și acțiuni colective; RICHARD SHAVRY, O teorie mai generală a descripțiilor definite.

Nr. 1/1981

Din sumar: NED BLOCK, Psihologismul și behaviorismul; MARGARET DRACH, Aspectul creator al utilizării noțiunii de creativitate la Chomsky; JOHN DUPRÉ, Genurile naturale și clasificările biologice;

Nr. 2/1981

Din sumar: PETER J. MARKIE, Visuri și dezamăgiri în Prima Meditație a lui Descartes; M. R. AYERS, Mecanism, superadiție și dovada existenței lui Dumnezeu în eseul lui Locke; MICHAEL BRATMAN, Intenția și raționalismul de la mijloace la joc; RICHARD FELDMAN, Teoria falibilității și cunoașterea cunoașterii.

OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv:

PROBLEME DE LOGICĂ, VII

BUCUREŞTI. EDIT. ACADEMIEI, 1977. 254 p.

ORIZONTURILE LOGICULUI

DE

PETRU IOAN

Prin notaţiile lui Constantin Noica asupra operei filozofice a lui Athanase Joja, *Probleme de logică* VII, din 1977, se constituie într-un discret omagiu adus celui care, prin activitatea sa de îndrumare şi prin gîndirea sa — „îngropată cum stă, în partea ei principală, sub un titlu prea modest, anume *Studii de logică*, în 4 volume" — a depăşit treapta de istoric, logician şi filozof, spre a deveni „o conştiinţă de cultură a timpului său" (p. 143).

Textele din cuprinsul volumului desfăşoară un spectru problematic larg, urmînd direcţii importante în cercetarea logică actuală.

Sub genericul logicii matematice *stricte sensu*, studiile lui Mircea Tîrnoveanu, Eduard Seiler (astăzi dispărut) şi Vlad Boicescu vizează unele proprietăţi ale sistemelor logistice transfinite, necontradicţia teoriei algebrelor booleene topologice, respectiv demonstraţia algebro-topologică a completitudinii calculului cu predicate clasice.

Logica formală a discursului „ateoretic", evaluativ şi prescriptiv, este ilustrată de o altă încercare a profesorului Tîrnoveanu, privind modelarea logico-matematică a unui sistem axiologic general, ca şi de tentativa reuşită a profesorului Cornel Popa de a capta, într-un cadru axiomatic, diverse corelaţii între conceptele de libertate, permisiune, constrîngere, obligaţie şi interdicţie, asociate toate unei categorii de agenţi şi unui cod de norme dat.

Un domeniu nu mai puţin cercetat, semantica logico-filozofică, este reprezentat în volum prin contribuţia Crizantemei Joja la argumentarea „raportului dialectic dintre semnificaţie şi constructivitate în planul gîndirii abstracte" (p. 7). Studiul autoarei, *Abstracţia şi teoria modernă a semnificaţiei* — o continuare la *Teoria abstracţiei*, din tomul VI al aceleeaşi publicaţii — aduce în lumina comentariului filozofia semnificaţiei lui Husserl şi Heidegger, discuţiile privind criteriul lui Quine de asumpţie ontologică în limbajele formale, respectiv noţiunea de univers al discursului, interpretată ca „premisă a dianoieticii contemporane" (p. 26). În aceeaşi

Rev. filoz., **XXVIII**, 6, p. 713–724, Bucureşti, 1981.

topică se încadrează *Principiul semnificației contextuale și semantica triadică la Frege*, studiu prin care Călin Candiescu se angajează într-un viguros efort de demistificare. Citățm din introducere: „În anul 1892 Frege publică articolul *Über Sinn und Bedeutung*, în care operează distincția dintre sens și semnificație, distincție ce nu o cunoscuse opera sa anterioară, fapt care pare a-l pune în situația de a fi descoperit ceea ce pentru o întreagă tradiție fusese un lucru de mult cucerit. Această impresie se spulberă însă imediat ce se observă că, în timp ce Frege aplică triada semantică *nume — sens — semnificație* în planul numelor proprii, tradiția o aplică în cel al numelor comune" (p. 61). În cursul analizei autorul susține, împotriva concepției unor logicieni celebri, ca Church și Carnap, că distincția frageeană dintre sens și semnificație (referință) nu se aplică termenilor generali. Aceștia sînt termeni predicativi, ale căror semnificații sînt conceptele, ființînd doar în contextele propoziționale și generînd contexte propoziționale.

Rubrica de filozofie a logicii și matematicii se regăsește prin studiile semnate de Mircea Balaiș *(Virtuțile și limitele formalizării* — urmărite în paralela exprimabilitate/demonstrabilitate formală) și Marin Țurlea *(Teoria categoriilor și fundamentele matematicii:* o comparație binevenită între stilul fundaționist ansamblist și cel structuralist-funcționalist inițiat prin teoria categoriilor multimilor).

La reușita volumului în atenție, pe nedrept ocolit în critica filozofică, își dau concursul și textele cu profil epistemologic: *Demonstrație și teorie — note asupra raționalismului lui Platon și Aristotel* (Radu Stoichiță), *Noetică și Dianoietică în epistemologia contemporană* (Crizantema Joja), *Concepte intuitive și reconstrucție logică* (Mircea Flonta), *Rolul parametrilor ascunși în teoriile fizice — aspecte logico-epistemologice* (Liviu Sofonea).

Am lăsat la urmă proto- și metalogica, de care dau seamă contribuțiile lui Petre Bieltz și Alexandru Surdu, întrucît asupra lor dorim să facem, în continuare, cîteva referințe și aprecieri.

★

Despre principiile logicii, Petre Bieltz s-a pronunțat în mai multe ocazii, inclusiv prin colaborări cu Radu Stoichiță și Mihai Bârliba. Actuala încercare, *Asupra controverselor terțiului exclus*, depășește cadrul exegetic sugerat în titlu, prin considerații care vizează regimul valoric și sfera de competență a logicii formale. Punctul de plecare îl constituie distincția dintre Terțiul exclus și Principiul Bivalenței. Ele „nu coincid (nu sînt identice) în nici un fel (ca nume, sens sau denotat) și în nici un fel de logică, bivalentă sau polivalentă" (p. 171). De confundarea lor se face, însă, vinovat însuși Aristotel, ceea ce „pare să fie eroarea cea mai gravă comisă de el în celebrul capitol IX din *Despre interpretare*" (p. 172), lăsînd, precum se știe, în încurcătură problema enunțurilor despre viitorul contingent. Aceeași confuzie explică, după autor, obiecțiile pe nedrept ridicate de exponenții logicii polivalente împotriva cerinței de excludere a terțiului.

Ne-am fi așteptat ca prin disocierea netă între Excluderea Terțiului și Bivalență să se risipească neînțelegerile asupra ambelor principii. Optînd, însă, pentru salvgardarea unilaterală a celui dintîi, autorul s-a angajat pe calea unor noi obiecții și riscuri teoretice. În concepția sa, formula „$p \vee \sim p$" („sau p, sau non-p") nu are nimic de-a face cu Terțiul Exclus, întrucît ea este „un nume, un semn pentru enunțul «sau este adevărat p, sau este fals [*nu este adevărat* n. ns]. p», adică pentru Principiul Bivalenței" (p. 172). O primă delimitare, așadar: principiul bivalenței este formulat în termeni de adevăr / fals, terțiul excus nu. În raționamentul ce ni se propune, „dacă Terțiul Exclus vizează tot adevărul și falsul, atunci Principiul Bivalenței devine inutil" (p. 176). În plus, teoria care formulează terțiul exclus în termenii adevărului și falsului s-ar vedea „obligată să răspundă unor obiecții de principiu care vin din partea *logicii intuiționiste* sau a *logicilor fuzzy*", trebuind să lămurească „dacă nu cumva există domenii ale cunoașterii în care Terțiul Exclus este, într-un fel, chiar lipsit de sens" (p. 179).

Pentru a arăta că principiul ce-și pierde valabilitatea în cazul enunțurilor care „nu sînt nici adevărate, nici false, ci *neutre, nedecise* sau mai bine zis, probabile sub aspectul valorii lor de adevăr" (p. 172—173) este cel al bivalenței, Petre Bieltz pune pe seama unei grave erori formularea Terțiului Exclus în terminologia alethică. La confuzia întreținută pe această cale între un „principiu fundamental pentru constituirea și dezvoltarea acelei teorii pe care o numim în genere logică" (p. 175) și „o convenție particulară menită a ne oferi o distincție numai între *logica bivalentă*, pe de o parte, și *logica polivalentă*, pe de altă parte" (p. 181) au contribuit, după autor, cel puțin trei motive: „(1) Nu s-a ținut seamă că propoziția declarativă oarecare nu este în fond nici adevărată și nici falsă; (2) Nu s-a ținut seamă că în logică *adevărul* sau *falsul* sînt simple valori ipotetice, date prin supoziție, și că ele nu apar în sensul lor de bază, specific doar teoriei cunoașterii; (3) Principiul Bivalenței (..) formulat prin enunțul «este adevărat sau este fals p», unde p este o propoziție categorică oarecare, are sensul: «din moment ce orice propoziție categorică nu poate fi decît sau adevărată sau falsă, înseamnă că în acea teorie care studiază aceste

propoziții (i. e. logica) sînt admisibile doar două valori de adevăr », *fiind admise doar două valori de adevăr, o a treia este exclusă*, deci: *tertium non datur*" (p. 175—6).

Cum „în terminologia valorilor de adevăr, *al treilea nu este exclus* și, în plus, este inclus nu numai el, ci și al patrulea, al cincilea și așa mai departe" (p. 176), clase cu două și numai două alternative este cea a valorilor *de acceptare*. Disjuncția dintre *este acceptat p* și *nu este acceptat p* îi apare autorului ,,exhaustivă în raport cu mulțimea tuturor propozițiilor posibile și în cazul ei *tertium non datur*". În plus, ,,ea nu se reduce la disjuncția dintre afirmație și negație (« a fi acceptat » nu coincide decît vag cu « a fi afirmat (asertat) » sau « a fi o propoziție afirmativă », iar « a nu fi acceptat » coincide la fel de vag cu « a fi negat »" (p. 177).

Explicînd ,,veritabila natură a Terțiului Exclus" (p. 177), disjuncția dintre acceptare și neacceptare, s-ar putea exprima formal prin ,,$\vdash P \vee \sim \vdash P$", însă ceea ce importă ,,nu este formula ca atare, ci semnificația Principiului Terțiului Exclus care, prin natura sa metalogică, nu numai că este un principiu universal, dar și un argument puternic în favoarea ipotezei unei structuri unice a cunoașterii" (p. 182).

Acestea sînt principalele articulații în argumentarea propusă. Ne întrebăm, însă, dacă în termenii ,,a fi acceptat" — ,,a nu fi acceptat" disjuncția sub care își apropie autorul principiul excluderii terțiului nu întîmpină aceleași obiecții din partea logicii intuiționiste și a celei *fuzzy*, în sensul de a nu fi acceptată cînd nici una din alternative nu este încă o problemă *demonstrată*, ori nu comportă răspunsuri de forma *da sau nu*? Invers, dacă în cazul alternativei ,,a fi adevărat" — ,,a fi fals" *tertium datur*, se mai întîmplă astfel cînd disjuncția se instituie între ,,a fi adevărat" — ,,a nu fi adevărat", ,,a fi afirmat" — ,,a nu fi afirmat", ,,a fi asertat" — ,,a nu fi asertat", ,,a fi prezent" — ,,a nu fi prezent" ș. a. m. d., în măsura în care acestea sînt tot așa de exhaustive ca și alternativa preferată, ,,a fi acceptat" — ,,a nu fi acceptat"?

Privilegiind valorile de acceptare, autorul are în vedere că logica nu angajează atributele *adevărat* și *fals* decît ,,numai indirect, într-o manieră ipotetică, sau mai precis, ca posibile valori de adevăr ale propozițiilor categorice" (p. 175). Nu tot astfel este, însă, cazul cu valorile *acceptat* sau *respins*, cînd le raportăm posibilelor propoziții *p*, *q* etc.?

Întîmpinări de genul celor sugerate ne fac să credem în necesitatea de a regîndi principiile logice în limitele unuia și aceluiași sistem de valori, fie ele logice sau metalogice, de adevăr, acceptare, asertare ș. a. m. d. Asociate unui tablou complet al relațiilor dintre entitățile noetice de bază — concepte și propoziții —, ele ni s-ar impune ca norme în delimitarea și întrebuințarea spațiilor de joc ce configurează sintaxa generală a gîndirii, acea ,,structură unică a cunoașterii" la care s-a făcut, mai sus, aluzie.

★

În dezacord cel puțin cu ceea ce a gîndit Hegel însuși despre filozofie și discursul filozofic, logica sa dialectică, prin care sistemul asigură conținut și cadru ,,științei universale" (E. Fleischmann), a inspirat, deja, mai multe tentative de formalizare: unui Reinhold Baer *(Hegel und die Mathematik*, în: *Verhandlungen des zweiten Hegelkongresses vom 18 bis 21 Oct. 1931 in Berlin*, Tübingen, 1932, p. 104—120), Gothard Günther *(Formalisierung der transzendentaldialektischen Logik*, în ,,Hegel-Studien", Beiheft I, Bouvier et Co. Verlag, Bonn, 1964, p. 64—130), L. S. Rogowski *(Logika Kierunkowa a heglowska teza o spreczesci smiani — Directional Logic and Hegel's These of the Contradiction of Change*, Towarzystwe Naukowa w Tourniu, Torun, 1964), M. Korok *(The formalisation of Hegel's Dialectical Logic*, (în ,,International Philosophical Quarterly", vol. 6, nr. 4, 1966), Y. Gauthier *(Logique hégélienne et formalisation*, în ,,Dialogue", VI, 1967, p. 151—165), sau Dominique Dubarle *(Sur une formalisation de la logique hégélienne*, în ,,Épistémologie sociologique", nr. 7, I, 1—2, 1969, p. 49—61). Astfel de abordări, ne asigură ultimul dintre cei pomeniți, într-o cercetare ulterioară mai amplă, n-au menirea să epuizeze prin schematisme matematice și formalisme bogăția de virtualități logice a demersului dialectic hegelian, ci ,,de a arăta cum spiritul logic poate lucra asupra unui produs, complex elaborat, al gîndirii" [1].

Cum acest ,,produs al gîndirii" ambiționează a depăși, sub genericul Logicii, atît logica formală tradițională, inițiată de Aristotel cît și logica transcendentală a lui Kant, o cercetare a acesteia ,,urmărind aspectele legate, implicit sau explicit, de ideea unei metalogici" — cum este cea pe care ne-o propune Alexandru Surdu în textul cel mai întins din cuprinsul volumului *(Noțiunea clasică și conceptul hegelian)* — este mai mult decît salutară.

Lui Hegel, formele gîndirii vehiculate în logica clasică i s-au părut ca ,,o presupoziție de acceptat cu recunoștință", atît, însă, și nu mai mult, ,,o condiție necesară" doar, căci nu oferă decît ,,oasele moarte ale unui schelet aruncate în dezordine unul peste

[1] D. Dubarle, *Dialectique hégélienne et formalisation*, în D. Dubarle, A. Doz, *Logique et dialectique*, Larousse, Paris, 1972, p. 120.

altul" [2]. Mai trebuie, „pentru ca aceste oseminte moarte ale logicii să învie prin conținutul viu și valoros pe care să-l aducă spiritul" o metodă, și nu oricare alta, ci metoda *speculativă* sau *absolută*, singura prin care logica „devine știință pură" [3]. Poziția aceasta, binecunoscută, din *Știința Logicii* îl determină pe Surdu să se-ntrebe dacă „formele clasice (...) nu au și ele o « viață » a lor", adică „*propria lor ordine*", respectiv dacă metoda „absolută" preconizată în „logica pură" nu necesită „existența unor *tipuri speciale* de forme, *diferite* de cele clasice?" (p. 29). Cum răspunsul afirmativ la prima întrebare nu suportă nici un dubiu („există o *teorie* clasico-aristotelică, care este *adevărată* pentru studiul formelor tradiționale" — forme ce-și „au ordinea și « viața » lor", așa încît „o pretinsă « reanimare » nu înseamnă altceva decît desființarea lor"), cercetarea urmează să dovedească în ce măsură „există totuși *forme speciale*, care corespund « metodei speculative »" (p. 29) și întrucît li se poate atribui acestora „perspectiva unui nou domeniu logic", cel al Speculațiunii pure (p. 35).

Din cercetarea comparativă întreprinsă aflăm că obiectul noii logici este Ideea, în sens hegelian, de pozitivitate care se neagă pe sine în procesul autodevenirii. Acest obiect „nu figura în logica tradițională și era tratat de către Kant numai *negativ*, deci pentru a fi *exclus* din logică" (p. 44—45). Cum în „împărăția gîndului pur" [4] doar „rațiunea logică însăși e substanțialul și realul care ține laolaltă în sine toate determinațiile abstracte și formează unitatea lor profundă" [5], obiectul este însăși forma. Această formă logică speculativă unică, Ideea, întruchipează ca momente: *Ideea în sine* sau Conceptul (distins atît de noțiune, *Notio*, cît și de conceptul comun, *Conceptus communis*), *Ideea în altul* sau Arheotomia (judecata, dar nu despre un obiect oarecare luat exterior, ci determinare a conceptului în el însuși, împărțire originară), *Ideea în sine și pentru sine* — sinteză a celorlalte două momente și corespondent — de această dată mai puțin evident — al formei tradiționale Raționament. Pentru a se evita confuzia între Ideea ca totalitate și Ideea ca moment, Al. Surdu preferă subsumarea Conceptului, Arheotomiei și Ideii în cadrul Speculativului. Întrucît însăși *Speculațiunea pură* reprezintă în fenomenologia spiritului un moment — unitatea dintre *Intelectul care se lasă depășit* și *Rațiunea dialectică*, care de asemenea se lasă depășită, iar descoperirea acestor momente este anterioară *Științei logicii*, redăm fragmentul care delimitează aportul lui Hegel în contextul filozofiei dialectice germane. „Primul moment — consideră Surdu — , anume cel al Intelectului, este cel obișnuit al surprinderii Ideii, ca fiind *ceva*. Al doilea moment, cel dialectic [al Rațiunii], este evident descoperirea lui Kant. Trecerea de la primul moment la al doilea, *necesitatea* trecerii, în genere, *deducerea* determinațiilor contradictorii, este meritul lui Fichte, iar *identitatea*, *unitatea finală* a contrariilor este meritul lui Schelling. Meritul lui Hegel este acela de a fi făcut din aceste *trei* momente, *momente ale Ideii*". În continuare, textul face legătura între momentele fenomenologice și formele Ideii sau Speculațiunii. „Momentele Ideii necesită *forme speciale*, aceasta este marea descoperire a lui Hegel. Kant, Fichte și Schelling au surprins momentele Ideii, dar le-au surprins *izolat* și nu le-au ridicat la rangul de *forme ale Ideii* sau forme ideale. Din această cauză ei au rămas pe poziția Intelectului, au utilizat în continuare modalitatea intelectivă de a concepe și a exprima speculativul" (p. 45).

Cu o preferință nedezmințită pentru delimitarea unor orizonturi logice, Al. Surdu numește logica Intelectului — a cărei dezvoltare o identifică în aventura amplă a formalizării de tip matematic — o logică *ex datis*, a lui *cum*. Logica Rațiunii este una a lui *ce* — a Esențialității lucrurilor — , iar cea a Speculației o logică *ex fundamentis*, a lui *de ce*, a Quidității lucrurilor (p. 53). Aceasta din urmă nu se identifică, însă, nici cu *Logica obiectivă* — care, în sens hegelian, este „logica speculativă, *anterioară* sistemului, aplicată la ontologie sau metafizică în genere" (p. 51) — , nici cu *Logica subiectivă*, exercitată asupra formelor tradiționale (Noțiune, Judecată, Raționament), asupra unor concepte determinate (precum Mecanism, Chimism, Teleologie, Viață etc.) și a celor care li se subordonează acestora. Rămîne să înțelegem că „intenția și posibilitatea realizării unei logici (...) a « Speculațiunii »" au pierit treptat, în derularea sistemului, astfel că „în loc de logică pură, Hegel ne oferă o logică aplicată" (p. 37). Acest curs al construcției filozofului n-ar constitui un inconvenient dacă „Logica subiectivă" nu s-ar pretinde o „logică pură". Cum această logică subiectivă se obține în cadrul logicii care se aplică la construcția sistemului, ar urma că „*logica obținută nu se aplică, iar logica ce se aplică nu este obținută*" (p. 38).

Paradox real sau numai aparent, cititorul va putea hotărî el însuși, pe baza explicațiilor ce i se oferă. Distincția ca atare dintre cele trei logici nouă ni se pare instructivă dincolo de planul exegezei, în risipirea unora din con-

---

[2] Hegel, *Știința logicii*, ed. D. D. Roșca, București, Edit. Academiei, 1966, p. 13.
[3] *Ibidem*, p. 35.
[4] *Ibidem*, p. 32.
[5] *Ibidem*, p. 30.

fuziile şi iluziile asociate cu ideea unei Logici Dialectice atotcuprinzătoare şi atotclarificatoare, pe care, însă, un devotat de prestigiul lui Athanase Joja a sfîrşit prin a o considera *metalogică*, întrucît „Logica este una" [6], aceea cu atributul formalităţii, şi nu i se poate substitui o altă Logică.

★

O imagine din mers asupra orizonturilor în această logică formală, „a Intelectului", unică în destinul ei dianoietic, ne propune acelaşi autor, printr-un al doilea text inserat în volum, *Perspectivele logicii moderne*. Discuţia este prilejuită de faptul curios „că o ştiinţă în genere, şi cu atît mai mult una care se pretinde a fi în posesia criteriului de exactitate al tuturor celorlalte, nu are încă o denumire precisă". Să fie cu totul întîmplător, se întreabă autorul, că denumiri ale logicii moderne precum logistica, algebra logicii, logica matematică şi logica simbolică „se menţin şi astăzi şi sînt utilizate în mod consecvent, fiecare în parte, doar de către anumiţi autori?" (p. 183). În chip de răspuns se admite că pot fi concepute distinct cel puţin trei discipline logice care, fără a fi separate între ele, „au fost elaborate oarecum independent şi sînt dezvoltate în continuare pe căi diferite" (p. 188).

Prima este *logistica*, o cercetare cu mijloace matematice a gîndirii obişnuite, pe linia lui Boole, Jevens, Peirce, Grassmann, Schröder, Couturat (care impune numele de logistică, împreună cu Itelson şi Lalande), apoi Robert Feys (*Principes de logistique*, 1939), Carnap (*Abriss der Logistik*, 1929), A. Menne (*Grundriss der Logistik*, ed. a 4-a, în colaborare cu J. M. Bocheński; *Logik und Existenz*, 1954; *Was ist und was kann Logistik*, 1957; *Einführung in die Logik*, 1966), J. Łukasiewicz (*Elements of mathematical Logic*, 1963) ş.a.

Logica matematică, a doua disciplină logică distinctă, este evocată sub semnul celor trei direcţii conturate pe terenul operei de fundamentare a matematicii: logicismul, formalismul şi intuiţionismul. Pentru ilustraţii sînt aduse în scenă contribuţiile unui Frege (*Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchungen über den Begriff der Zahl*, 1884), Russell (*Principia Mathematica*, I, 1910), P. C. Rosenbloom (*The Elements of Mathematical Logic*, 1950), H. B. Curry (*Foundations of Mathematical Logic*, 1963), Hilbert şi Bernays (*Grundlagen der Mathematik*, I, 1934), Scholz şi Hasenjaeger (*Grundzüge der mathematischen Logik*, 1961), K. Schütte (*Beweistheorie*, 1960), A. Heyting (*Die formalen Regeln der intuitionistischen Logik*, în „S.-Ber. Preuss, Phys.-Math. Kl. II", p. 42—56), G. F. C. Griss ş.a.

Numele de *logică simbolică* — pe care C. I. Lewis îl folosea pentru logistică (*A Survey of Symbolic Logic*, 1918) — autorul îl rezervă celui mai abstract orizont din logica modernă, relevat de formalisme care se îndepărtează atît de gîndirea curentă, cît şi de cea matematică. Alături de „protologica" lui Paul Lorenzen (*Einführung in die operative Logik und Mathematik*, 1955, *Formale Logik*, 1958; *Metamathematik*, 1962), tendinţa este asociată cu prestaţiile unui Church (*Introduction to Mathematical Logic*, 1956), sau Arnold Schmidt (*Mathematische Grundgesetze der Logik*, 1960).

Mai evidentă „în privinţa obiectului decît în privinţa metodei" (p. 188), distincţia celor trei discipline îl pun pe autor în căutarea unui termen care să convină *omni et soli* ansamblului părţilor. Alegerea făcută, în favoarea „logicii algoritmice", ni se pare fără nici o justificare în măsura în care „logică formală" şi „logică formalizată" sînt expresii cu întrebuinţare curentă. Altminteri, discuţia autorului asigură o continuare interesantă la încercări anterioare de ordonare a cercetărilor logicii, precum „harta" lui Nichelas Rescher sau „tabelul mendeleevian" construit de Petre Botezatu pe domenii de origine şi niveluri ale abstracţiei.

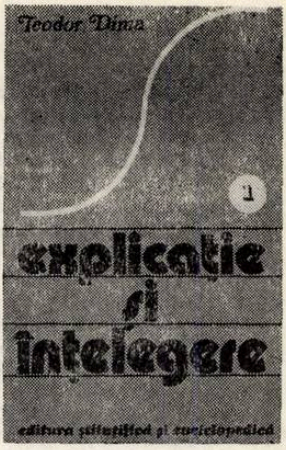
[6] Ath. Joja, *Logos şi Ethos*, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 271.

În obiectiv:

TEODOR DIMA

EXPLICAȚIE ȘI ÎNȚELEGERE, VOL I

BUCUREȘTI, EDIT. ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ, 1980, 220 p.



Participă:

VICTOR SĂHLEANU

D. N. ZAHARIA

ÎNTRE EXPLICAREA ÎNȚELEGERII ȘI ÎNȚELEGEREA EXPLICAȚIEI

DE

VICTOR SĂHLEANU

Acumulînd un bogat material documentar în domeniul (stăruitor și intens dezbătut) al epistemologiei, Teodor Dima a găsit „un bun prilej de a-l face să circule", sistematizîndu-l critic într-o suită de cărți. Cartea de față este primul volum dintr-o serie care continuă și dezvoltă unele capitole din lucrarea anterioară, la fel de interesantă, *Între prudență și eroare*[1]. Unul dintre meritele principale ale autorului este prezentarea clară și ordonată a ideilor, într-o formă care este accesibilă nu numai logicienilor și epistemologilor (deși formația de logician a autorului se vădește nu numai în rigoarea analizelor, de multe ori neînduplecate, sau în apelul la simbolismul specialității). T. Dima face un imens serviciu nespecialiștilor, oameni de știință, interesați să se informeze asupra stadiului actual din epistemologia mondială și asupra focalizării dezbaterilor, punîndu-i într-un contact selectiv și nedeformat cu ceea ce este mai reprezentativ în filozofia contemporană a științelor.

Prefața volumului rezumă intențiile și ideile; o recenzie doar informativă ar trebui să o copieze aproape cuvînt cu cuvînt. În discuția noastră vom adopta o altă tactică: vom exprima, pur și simplu, aderențele și neaderențele noastre la felul de a gîndi al lui T. Dima, de pe pozițiile unui om al cărui contact cu cercetarea științifică *stricto sensu* a fost întotdeauna dublat de eforturi de a înțelege rostul și structura procesului de „înțelegere" științifică a realității.

Sîntem de acord cu conceperea *epistemologiei* „drept teorie generală a științei în care sînt îngemănate într-o sinteză clarificatoare și uneori normativă rezultatele eforturilor critice și constructive pe care le întreprind filozofia, logica, semiotica, istoria, psihologia, sociologia etc., în vederea elucidării demersurilor de constituire a științei și de sistematizare a rezultatelor acestei constituiri" (p. 8). Pe această linie, introducerea dimensiunii psihologice (pe care autorul o numește „pragmatică", p. 8, 62) apropie mult eforturile științifice de viața umană cotidiană, ele devenind „trăiri" (P. Botezatu) nu numai intelectuale. Sîntem iarăși de acord cu imaginea *despre știință* în care aceasta apare, în același timp, „*structurală* în *sisteme teoretice* (...) și în *paradigme* (...) și *dinamică*, permițînd restructurări, reformulări, răsturnări de fundamente, revoluții și reevaluări" (p. 8). De asemenea este de apreciat (din punctul nostru de vedere) sublinierea necesității unui echilibru între *factual* și *teoretic* în cunoașterea științifică, după cum — în lucrarea anterioară, citată, — T. Dima afirma, cu îndreptățire (credem), că „între prudență și eroare se află întreaga bogăție spectrală a adevărului științific"[2].

[1] Teodor Dima, *Între prudență și eroare*, Iași, Edit. Junimea, 1978.

[2] Ibidem, p. 16.

Însăși imaginea ,,spectrului" de adevăr în enunțurile științifice este fericit aleasă, după cum *multidimensionalitatea* investigațiilor, din prezentul volum, permite singura situare adecvată a problematicii. Să ni se îngăduie să mai citățm din lucrarea precedentă: ,,Senzorialul și raționalul (...) nu se pot substitui raportului dintre concret și abstract și dintre empiric și teoretic (...) Concretul și abstractul determină operații de constituire a noțiunilor care sînt captate în cunoașterea științifică (...) Necesitatea definirii și sistematizării se realizează prin înălțarea la nivel teoretic" [3]. Și: ,,instrumentele logico-matematice asigură prudență ascensului (științei), iar prezența subiectului inconsistent, pasibil de eroare, îi accelerează devenirea" [4].

Reținerile noastre se leagă tocmai de acest ,,subiect", operatorul uman în știință. T. Dima vorbește despre ,,subiectul epistemic", deosebit de ,,subiectul psihologic (individual sau colectiv)" [5], ceea ce ar presupune ,,detașarea și de propria sa natură" [6]. În această ordine de idei, examinarea teoretică a științei *poate fi făcută* fără un apel la chiar instrumentele științelor particulare. ,,Metaștiința", în cele cinci direcții principale de abordare ale sale, rezumate în aceeași lucrare de referință [7], ni se pare mai fecundă pentru înțelegerea științei, decît o apropiere filozofică pe linie tradițional-epistemologică, în care punem față în față un *subiect epistemic* cu un *obiect epistemic*, în lumina unor logici aplicative, în loc să luăm în considerare că, împletită cu această confruntare, stă una între *subiectul psihologic* și *obiectul real*, și chiar altele între subiectul epistemic și cel psihologic (cea între obiectul epistemic și cel real fiind, de obicei, suprasolicitată, în defavoarea cercetării relațiilor dintre subiectul epistemic și obiectul real). O astfel de înțelegere mai cuprinzătoare (deși mai ,,impură") a conceptului de metaștiință (mai cuprinzătoare decît cea metateoretică), am încercat-o, nu de mult, cu privire la medicină [8].

Autorul nu ezită ca, în secțiunea intitulată *Dimensiunea clarificatoare* (p. 73—113), să analizeze contexte neștiințifice (individuale, preștiințifice) ale explicației, deoarece ele ,,pot oferi sugestii necesare pentru a înțelege, cel puțin comparativ, anumite elemente structurate în contexte științifice. Am încercat (spune autorul) să facem unele precizări asupra specificului explicațiilor obișnuite cu ajutorul teoriei cunoașterii bazată pe convingere și încredere rațională. De asemenea, constatarea unor cazuri concrete de explicații preștiințifice ne-a fost revelatoare pentru a înțelege structura logică a explicației științifice" (p. 10). Dacă în secțiunea următoare *(Dimensiunea sistematizatoare)*, folosind armele logicii, semioticii și filozofiei științei, T. Dima ne dă *condițiile logice de adecvare* a tuturor modurilor de explicație *științifică*, deocamdată (căci așteptăm cel de al doilea volum!) nu are interes suficient pentru examinarea diferitelor moduri de explicație din *diferitele științe*, așa cum se prezintă ele, astăzi, în căutările și izbînzile lor. Structura și ,,consistența" lor este foarte variabilă de la un domeniu la altul — iar o examinare trans-disciplinară ne-ar duce la o primă concluzie, după care ,,științificitatea" unui domeniu nu ține numai (sau în primul rînd) de măsura în care acel domeniu face uz de o explicație cu *adevărat științifică*, adică după criteriile ,,logice de adecvare". Pentru noi ar fi fost extrem de instructive cîteva pagini în care să se rezume ceea ce, la p. 37, sînt evocări ale disputelor din secolul al XIX-lea: ,,sînt cauzele *evenimente*, discernabile numai la nivel fenomenal și exprimabile în termenii legilor care reglementează cursul fenomenelor, sau cauzele sînt forțe, mecanisme interne, configurări latente, sau procese ascunse care servesc să explice întîmplările fenomenale?".

Impresia noastră este că, în științe (nu în ,,știință"), *dimensiunea pragmatică* este, în considerabilă măsură, o dimensiune *tipologică*. Admițînd teza autorului după care, ,,în epoca modernă, explicația științifică și-a legat numele de principiul determinismului" și urmărind, împreună cu el, cum ,,cauzalitatea a fost integrată într-un *context deterministic* mai complex" (p. 9), nu putem să nu fim tulburați, din chiar prezentările *istorice* furnizate, de diversitatea opiniilor privind cauzalitatea și determinismul, chiar la filozofi și oameni de știință ce au trăit în aceeași epocă și au cultivat aceeași disciplină. Pătrunderea noțiunilor de probabilitate și teleologie în explicațiile științifice moderne nu a însemnat *același fel de înțelegere* a acestor noțiuni de către cei care le-au acceptat sau le-au aplicat. Este deajuns să ne referim la modul în care ,,corifei" ai fizicii secolului al XX-lea, ca Einstein și De Broglie, au ,,reacționat" la succesele aparatului statistic al microfizicii cuantice, la divergențele provocate în rîndul comunității specialiștilor de interpretările lui N. Bohr și ale ,,școlii de la Copenhaga". Impresia (sau ipoteza) noastră este că, alături de o *antropologie filozofică* în cadrul căreia se poate discuta sensul științei (ca proces și realizare), pentru definirea și înțelegerea fenomenului Om (este vorba de *Omul de știință* ca ipostază a *Omului*, după cum o

---

[3] *Ibidem*, p. 118.
[4] *Ibidem*, p. 119.
[5] *Ibidem*, p. 104.
[6] *Ibidem*, p. 99.
[7] *Ibidem*, p. 6—9.
[8] V. Săhleanu, *O introducere în metamedicină*, București, Tip. Apimondia, 1979.

altă ipostază — deși înrudită — este aceea a lui *homo faber!)*, este utilă (și chiar necesară) o *antropologie diferențială*, „concretă", pentru *explicarea* demersurilor și drumurilor științei. Ea ar „lega" trăsăturile subiectului psihosocial, *exprimate* și atunci cînd omul concret devine subiect epistemic, de diversele modalități de *re-producere* intelectuală a realității, care jalonează istoria științei și care explică „policromia" interpretărilor aceluiași *corpus* factual, din știința unei anume epoci. L. Blaga a încercat, cîndva, să descifreze „stiluri" în gîndirea științifică *. Cu o asemenea convenție, nu mai putem fi categorici afirmînd că „metaștiința nu este tot știință" [9]; putem emite enunțuri privitoare, de exemplu, la „antropologia *fizicii*", la fel cum putem efectua cercetări de „antropologie *fizică*". Ipoteza noastră (pe care aici doar o formulăm) ne-ar face să înțelegem de ce *amprenta personalității* unui om de știință este din ce în ce mai puternică, cu cît ne „ridicăm" de la factual la teoretic și — dincolo de ele — la *viziunile* asupra Lumii (viziunile „științifice" asupra Lumii sînt oare viziuni „filozofice"? sau se ajunge, astfel, *în extremis*, la o *învecinare* a operei de știință cu opera de artă, așa cum am arătat, cîndva, într-o lucrare specială?) [10].

★

Contribuția *de specialitate*, poate cea mai însemnată a lui T. Dima, din acest volum, este *taxonomia* explicațiilor științifice și pretștiințifice. Foarte puțini dintre cei care urmăresc (și cred că au găsit) explicații, în activitatea lor de cercetare, își dau seama de *varietatea* lor; aceasta se întîmplă atît din cauză că *domeniul* lor de activitate utilizează preferențial unul sau altul dintre tipurile de explicații (menționate sau nu în taxonomia lui T. Dima), cît și din cauză că *structura lor mintală* este înclinată spre unul dintre ele (structură în parte *structurată* de mediul social-cultural). (Folosim aici expresia „din cauză că", cu toată teama de a greși, în optica autorului, un cunoscător atît de bun al problematicii istorice și logice a cauzalității . . .). Interpretările *parțiale* și *nesatisfăcătoare* ale termenilor: „înțelegere", „explicație", „cunoaștere", consemnate critic în lucrare, pot duce la două atitudini extreme: la „aruncarea lor peste bord" cu o tentativă de *reconstrucție riguroasă* (este drumul „idealizat" de logicieni) sau la respingerea *doar* a pretenției lor de exclusivitate și exhaustivitate, cu tentativa de a le „compatibiliza" prin *complementarizare* [11]. Cartea lui T. Dima începe printr-un paradox: „omul explică ceea ce nu înțelege prin ceea ce știe, realizînd totuși sporuri gnoseologice" (p. 7). Acest *totuși* se „explică" nu numai prin *problematizările* pe care le suscită așezarea cunoștințelor într-un sistem, prin *imperfecțiunile* din sectoarele factual și teoretic, ci și prin acumularea de noi cunoștințe etc. Dar problematizările și „sesizarea imperfecțiunilor" țin de dimensiunea pragmatică a subiectului epistemic. Pe drept cuvînt, undeva, T. Dima critică admiterea explicației prin familiar [12] și denunță „sațietatea intelectuală" [13]. Familiarizarea „deproblematizează", sîntem tot timpul în primejdia de a ne asigura comoditatea mentală prin reductivisme (autorul scrie: „reducționisme") și prin simplificări ale dialecticii concretului.

Căutările noastre gnoseologice ne-au dus și la întrebarea dacă un astfel de procedeu simplificator nu se ascunde sub mantia unui rigorism, atunci cînd știința-model, aleasă pentru analizele demersurilor științifice (și de logică științifică) este (macro)fizica. În contrast, științele biologice, prin istoria și dobîndirile lor contemporane, oferă un material extrem de abundent și de dificil pentru examinarea problemelor de metodologie și epistemologie, pentru analiza subtilă a variantelor de determinism, pentru nivelele de constituire a componentelor științei, de la concept pînă la viziunea tot mai complexă asupra materiei. De pe acum, ni se anunță că volumul următor va cerceta statutul logic al unor explicații specifice (sau aproape-specifice) biologiei. Este adevărat că preocupări mai intense cu „materialul" științific oferit de biologie aduce cu sine „riscul" unor interpretări filozofice *sugerate* de *Weltanschauung*-ul biologiei. Epistemologia tinde, atunci, să se încadreze într-o gnoseologie evoluționistă; filozofia cunoașterii este „primejduită" de a primi o amprentă de „scientism" biologist. Totuși, nu putem ignora interesul *actualizabil* al unor filozofii alimentate parțial (dar substanțial) din acest izvor, de la Schopenhauer și H. Spencer, de la Nietzsche și H. Bergson, pînă la Teilhard de Chardin, J. Piaget și St. Lupasco *. Filozofarea pe marginea

---

* Recent, M. Maruyama a propus o tipologie a mentalităților, în *Mindscapes and Science Theories*, „Current Anthropology", vol. 21, 1980, p. 589—608.

[9] *Între prudență și eroare*, p. 25—26.

[10] *Arta rece și știința fierbinte*, București, Edit. Cartea Românească, 1972.

[11] Cf. și A. J. Bahm, *Polarity, dialectic and organicity*, World Books, Albuquerque, 1977.

[12] *Între prudență și eroare*, p. 178—179.

[13] *Ibidem*, p. 50.

* O prezentare evoluționistă a funcției de cunoaștere o găsim la K. Lorenz, *Die Rückseite des Spiegels*, Piper, München—Zürich, 1973.

tezelor biologiei — și *influențată* de biologie — nu înseamnă de loc „absorbția" ontologiei într-o gnoseologie adecvată la datele faptice ale biologiei și ale „prelungirilor" sale (psihologie, sociologie etc.). Teama de „circularitate" a logicii demonstrațiilor liniare se cere înlocuită prin exploatarea nuanțată a *virtuților* „circularității". Cercul vicios logic este *altceva* decît circularitatea cibernetică a automatelor autoinstruibile sau decît ciclurile gnoseologice, iar simbolul șarpelui care-și mușcă coada poate fi înțeles și altfel decît ca o eternă reîntoarcere sau decît ca o autodevorare. Sprijinul reciproc al datelor care, luate izolat, par prea fragil fundamentate, se poate asemăna cu cel al cărămizilor dintr-o boltă. Filozofia „sintetică", cu intenția trecerii *de la cunoștințe la cunoaștere*, va „risca" nu numai interdisciplinaritatea intra-științifică, ci și *trans-disciplinaritatea* ce folosește „experiența" omenirii în integralitatea ei [14]. „Metaștiința" filozofică va fi obligată să devină o critică a științei din perspectiva *filozofiei culturii*, și din cea a sociologiei (istorice) a civilizației occidentale. Imixtiunea lui Bergson în fizică, exprimîndu-și rezerve față de spațiul-timp einsteinian, nu este, de fapt, o înfruntare incompetentă a unui mare savant de către un mare filozof [15], ci o semnalare a *insuficienței* conceptelor fizicii pentru o ontologie care nu vrea să ignore „datele imediate ale cunoștinței" și datele (mediate) oferite de biologie și de psihologie. Validitatea pentru fizică a modelului einsteinian a dobîndit acoperirea unor experimente fizice, în timp ce validitatea *general-ontologică* a modelului ar necesita confirmarea și prin experimente (sau constatări) biologice, psihologice (inclusiv „parapsihologice").

T. Dima susține undeva că sinteza științelor actuale se înjghebează sub semnul conceptului de informație [16]; dar — așa cum arătam în alte părți — acest concept s-a elaborat ca rezultat al evoluției gîndirii tehnice și s-a rafinat în urma evoluției gîndirii biologice [17]. Actualmente asistăm la „depășirea" informatologiei *clasice*, axată pe schema transmiterii semnalelor în timp termodinamic, spre o „viziune" în care modelul timpului unidimensional și cu „curgere ireversibilă" este numai o *alternativă* printre mai multe imaginabile. Este cîmpul „experimentului filozofic", încercat, de exemplu, de M. Drăgănescu [18]. Sîntem departe de epistemologia macrofizicii, clasice și moderne, deși această îndepărtare poate să pară „imprudentă".

Ce este, însă, „prudență" și „eroare", și ce este abatere de la un anume „convenționalism"? Atitudinea critică a lui T. Dima față de unele poziții epistemologice din filozofia mai veche și din filozofia noastră interbelică ne face să regîndim înțelesul unor termeni. Cu atît mai necesară este această regîndire, cu cît Th. Kuhn (acceptat în mare parte de autor) a insistat asupra rolului coercitiv și limitativ al climatului „paradigmatic". A vorbi despre caracterul „arbitrar" al unor modele științifice pare o blasfemie, dacă asociem „arbitrarul" cu ceea ce este „samavolnic" și nu cu *arbitrajul*, cum ar fi mai rațional. Intelectul uman încearcă *să realizeze* un astfel de arbitraj între fluxul datelor factuale și ingeniozitatea inovațiilor ipotetice, între elaborările științifice și „comenzile" practicii sociale, între aspirațiile noastre de cunoaștere și cele de „comoditate" (sau de armonie) psihologică. Criticarea lui A. Dumitriu ar fi mai blîndă (p. 66) dacă s-ar aminti una dintre propozițiile finale ale cărții menționate, după care știința (citez din memorie!) este „arta de a scrie simboluri ale propriei noastre puteri". O invenție *pur arbitrară* nu poate să fie *sistematic eficace*, cum este știința actuală (chiar dacă eficacitatea aceasta este unilaterală, tehnologică și nu și spirituală).

★

Cărțile lui T. Dima ne arată cît de necesară este *regîndirea* unor concepte folosite curent în științe și în filozofie: cum ar fi chiar cele de *explicație* și de *înțelegere*. Oamenii de știință, ca și filozofii (aceștia din urmă sînt mai puțin numeroși) au nevoie de înțelegerea adecvată a unui număr mult mai mare de concepte. O estimare aproximativă a conceptelor de *circulație filozofică*, dar care sînt mai puțin termeni de circulație *științifică*, cu care se operează în primele cincizeci de pagini ale lucrării recenzate, ne-a dus la cifra de peste cinci sute! Astfel, problema creșterii calitative a muncii de cercetare implică rezolvarea unei probleme de facilitare a comunicării *reciproce* dintre filozofi și oamenii de știință, facilitare care să nu se obțină în dauna rigurozității semantice.

---

[14] E. Jantsch, *Design for Evolution*, G. Braziller, New York, 1975.

[15] Cf. *Între prudență și eroare*, p. 83.

[16] *Ibidem*, p. 46.

[17] Cf. *Știința și filozofia informației*, București, Edit. politică, 1972; *Eseu de biologie informațională*, București, Edit. științifică, 1973.

[18] *Profunzimile lumii materiale*, București, Edit. politică, 1979.

DIMENSIUNILE EXPLICAȚIEI ȘTIINȚIFICE

DE

D. N. ZAHARIA

Între autorii români care au încercat realizarea unor sinteze asupra rezultatelor — pe cît de prodigioase, pe atît de diverse și adesea contradictorii — la care s-a ajuns în investigațiile epistemologice din ultimele decenii, Teodor Dima se face remarcat printr-o viziune de largă cuprindere: în concepția sa (vezi *Metodele inductive*, Edit. științifică, 1975, și mai ales *Între prudență și eroare*, Edit. Junimea, 1978), epistemologia are drept sarcină să ofere o imagine cît mai completă asupra științei privită atît sub unghi sincronic cît și diacronic, scop în care urmează să fructifice diversele sugestii oferite de toate disciplinele interesate într-un fel sau altul de elucidarea problematicii complexe pe care o ridică știința modernă (filozofia, psihologia, logica, sociologia, istoria științei, scientica, semiotica etc.). Consecvent în convingerea sa, potrivit căreia epistemologia nu poate parveni la concluzii viabile dacă nu așează fiecare problemă abordată într-un punct căruia să se răsfrîngă optim lumina concentrică a unor perspective pe cît posibil exhaustive, Teodor Dima își propune, în noua lucrare concepută în două volume, să treacă în revistă diversele *dimensiuni* ale explicației (nu exclusiv științifice), într-un efort deopotrivă clarificator și normativ.

Cum explicația, științifică sau nu, a constituit un subiect de mare atracție pentru teoreticienii științei de cele mai diverse formații și orientări, primul volum, aflat deja în librării, al lucrării *Explicație și înțelegere* va acorda, firesc, un important spațiu dimensiunii istorice a temei în atenție. Pornind de la ideea că știința se străduie să dezvăluie *necesarul* și *invariantul* în fluidul datelor observaționale, autorul constată că explicația este principalul element care răspunde exigenței *antientropice* a dezvoltării științei. În consecință, știința se va caracteriza printr-un anume echilibru între experiență și sistemele explicative, echilibru totdeauna fragil, deoarece termenii săi se află mereu în raporturi de reciprocă determinare: „Organizarea datelor de experiență într-un sistem teoretic explicativ reprezintă *mai mult* decît aceste date luate împreună, dar, în același timp, sistemul explicativ apare din și în mijlocul acestora și trebuie să se *adapteze* datelor științifice pentru a supraviețui, schimbîndu-și de fiecare dată profilul" (p. 13). În acest fel se explică continua diversificare a tipurilor de explicație științifică de-a lungul istoriei.

Dar acest echilibru relativ dintre teoretic și observațional se exprimă în conceptele cheie ale științei. Astfel, încă din zorii epocii moderne, explicația științifică apare strîns corelată cu ideea cauzalității eficiente și, pe un plan mai larg, cu principiul determinismului. Mai mult chiar, orice schimbare pe care o va cunoaște concepția despre determinism poate fi detectată în prefacerile pe care le cunoaște explicația și, mai ales, se va răsfrînge nemijlocit asupra structurii și funcțiilor acesteia.

Cu o concepție care va influența mult fizica clasică, Descartes formulează dezideratul unei fizici care să demonstreze totul în mod riguros și care, totodată, să explice toate fenomenele din univers. A explica, pentru Descartes, înseamnă a descrie întreaga lume vizibilă ca și cum ar fi un imens ansamblu de mecanisme în funcțiune. Pe plan cognitiv, aceste „mecanisme" nu sînt altceva decît cauzele și astfel, în epistemologia carteziană, cauzalitatea și explicația ajung să se lege organic, rămînînd legate pentru mult timp de aici înainte, iar aceasta nu numai pentru gînditorii situați în linia raționalismului fundamentat de Descartes, ci chiar și pentru empiriști.

Tot cauzal apare fundamentată explicația și la F. Bacon, metodolog al științei, aplecat cu deosebire asupra faptelor concrete; în concepția baconiană, însă, cauzele nu pot fi descoperite decît pe calea experimentului și, ca atare, explicațiile vor fi inductive, nu deductive ca la cartezieni. Această linie va fi urmată, cu însemnate aprofundări și clarificări, de o ilustră pleiadă de gînditori, precum A. Comte, J. Herschel, W. Whewell, J. S. Mill, Claude Bernard. Este de semnalat, între aceste contribuții, exigența introdusă de întemeietorul pozitivismului ca explicația să se realizeze prin reducere la legi și „confuzia" care apare la Mill între cauze și legi, ceea ce va duce, așa cum arată Tudor Dima, la *modelul explicației științifice prin subsumare la legi*, model atît de discutat în epistemologia contemporană.

Odată cu impasul în care avea să intre noțiunea de cauzalitate la începutul secolului nostru, problema fundamentării explicației științifice se va pune în termeni substanțial diferiți. Argumentînd că în această perioadă nu putem vorbi, așa cum s-a spus, de o „moarte" a cauzalității, ci, dimpotrivă, de reintegrarea acesteia într-un context cu

mult mai complex, autorul degajează două direcții mai însemnate care aveau să focalizeze dezbaterile asupra explicației și, implicit, contribuțiile în dezvoltarea acestei importante ramuri a epistemologiei: extinderea explicației cauzale prin utilizarea noțiunii de cauzalitate statistică și de probabilitate, pe de o parte, și extinderea explicației însăși, prin dezvăluirea unor tipuri de explicație necauzală, pe de altă parte. Așa, bunăoară, se cuvine consemnată introducerea de către Mach a noțiunii de *dependență funcțională* în locul celei de explicație cauzală, substituție care, cu toată absolutizarea sa, reprezintă — apreciază Teodor Dima — pasul decisiv către înțelegerea raporturilor necauzale dintre lucruri. De asemenea, distincția lui Poincaré între științele „raționale" și cele „empirico-raționale", cu implicații clarificatoare asupra funcțiilor explicației.

Un nou cadru pentru întemeierea explicației se conturează în perioada interbelică, anume *teoria științifică*. Preluînd ideea de la Campbell, Carnap va institui un nou mod de a concepe teoria științifică, anume ca un sistem formal interpretat parțial, ceea ce va face posibilă o analiză logică riguroasă a explicației științifice, privită mai ales ca mod de raționament sau argument explicativ care poate lua și alte forme decît cea deductivă. În urma controverselor prilejuite de completarea tezei deductive cu teza „subsumării la legi" de către Popper, controverse la care au participat Hempel, Oppenheim, Eberle, Kaplan, Montague, Ackermann și Stenner, s-a conturat teoria explicației prin subsumare la legi. Ideea fundamentală a acestui tip de explicație este că un eveniment produs poate fi considerat explicat atunci cînd se dovedește că el s-a produs în conformitate cu o regularitate generală a naturii. Sub aspect logic, subsumarea poate fi deductivă sau inductivă, de unde rezultă două modele explicative, ambele fiind alcătuite dintr-un *explanans* (cuprinzînd *enunțurile singulare* care descriu condițiile inițiale relevante în care s-a petrecut evenimentul și legile *generale* care subsumează evenimentul de explicat) și un *explanandum* (enunțul care descrie evenimentul de explicat). Condiția fundamentală este ca *explanandum*-ul să fie o consecință logică a *explanans*-ului, ceea ce ridică dificultăți și face ca problema însăși să fie încă deschisă.

În completarea „clarificării conceptuale", autorul propune, în capitolul intitulat *Dimensiunea clarificatoare*, o analiză a contextelor individuale (psihologice) și preștiințifice, considerate, pe bună dreptate, revelatoare pentru înțelegerea structurii logice ideale a explicației științifice, deși sînt în general ignorate. Este un prilej pentru Teodor Dima de a înscrie contribuții originale în aprofundarea problematicii.

Observînd că trăsătura comună a explicațiilor în contexte individuale o constituie *subiectivitatea* (rațiunile care explică fenomenele sînt individuale, influențate de interese, pasiuni, temperament etc.), autorul procedează mai întîi la ordonarea lor după criterii specifice. De real interes ni se pare încercarea de fundamentare epistemologică a explicațiilor teoretice din contextele individuale; acestea sînt înscrise în *pattern*-ul $\{G, C\} \vdash E$, în care G nu reprezintă ansamblul legilor științifice, ci convingeri, opinii ale indivizilor și cunoștințe științifice exprimate în limbajul natural, iar C și E descriu fapte cunoscute sau conjecturate tot la nivelul simțului comun. Semnalăm, de asemenea, clasificarea propusă de autor a explicațiilor din contexte preștiințifice (cărora le lipsește unul din următorii parametri socotiți definitorii pentru explicația științifică: precizie, completitudine, desăvîrșire): *a*) explicații *neprecise*, care cuprind explicații prin reducere la familiar, explicații datorate ambiguității limbajului, explicații prin analogie, diagnoze și explicații datorate unor informații eronate; *b*) explicații *incomplete*, împărțite și ele în mai multe grupe, din care amintim explicațiile formulate eliptic, explicația faptelor singulare unice sau concrete, explicația parțială și supradeterminarea explicativă; *c*) explicații *nedesăvîrșite*, precum explicația-schiță sau propunerea de explicație. Caracterizarea specificului fiecăreia din aceste forme ale explicației își justifică pe deplin utilitatea, dat fiind că există numeroase sectoare ale cunoașterii unde folosirea acestor explicații „preștiințifice" este inevitabilă, dar mai ales pentru că ele probează o deosebită forță euristică în unele faze ale cercetării științifice (spre exemplu, explicația-schiță, în situațiile în care nu se găsesc legile sau teoriile mai generale care formează *explanans*-ul spre a se explica unele principii teoretice sau chiar legi fundamentale). Să observăm însă că evaluarea explicațiilor din contexte preștiințifice presupune *criterii de decizie* specifice, problemă rămasă deschisă.

Dar partea de rezistență a acestui prim volum din *Explicație și înțelegere* o constituie capitolul intitulat *Dimensiunea sistematizatoare*, care, pornind de la sugestiile oferite de analiza explicațiilor din contexte individuale și preștiințifice, năzuiește să dezvăluie structura logică complexă care formează osatura logică a explicațiilor științifice. Obiectivul a stat în atenția a numeroși filozofi contemporani ai științei, de la Popper la animatorii programului neopozitivist de reconstrucție a științei, în frunte cu Hempel și Reichenbach. Fără a ignora rezultatele acestor investigații, Teodor Dima conturează un model de structură a explicației științifice ca sistematizare deductivă prin subsumare

la legi, model sensibil deosebit de cele propuse în cadrul empirismului logic. Articulat în deschiderea de ansamblu a viziunii materialist-dialectice, modelul autorului român utilizează cu prudență limbajul formalizat și sugestiile instrumentelor moderne conexe, îndeosebi al semioticii, accentul căzînd nu pe desăvîrșirea formală, ci pe preocuparea realizării unor structuri explicative *reale*, singurele prezente cu adevărat în cercetarea științifică efectivă și în special în știința factuală, atît de dinamică, a zilelor noastre. În acest scop, autorul beneficiază de avantajele logicii intensionale, ale cărei exigențe — în spiritul orientării inițiate de logicianul căruia i se dedică această carte, Petre Botezatu — nu sînt nici un moment înăbușite de performanța tehnică. Ideea este explicit formulată, precizîndu-se că, în raport cu sintaxa, semantica ocupă „totuși un loc preponderent deoarece modurile explicației științifice nu sînt calcule „ci *construcții exemplare* sau *paradigme*, propuse la nivel epistemologic, utilizabile pentru ordonarea proceselor explicative și pentru judecarea explicațiilor prezente în știință" (p. 117).

Semnificativă ni se pare, pentru relevarea lărgimii de viziune și aderenței la cursul real al științei specifice demersului din *Explicație și înțelegere*, compararea sub anumite puncte a modelului propus de T. Dima cu altele cunoscute. Astfel, în timp ce una din regulile formulate de Popper cere „să nu renunțăm la încercările noastre de a explica cu ajutorul unei legături cauzale orice eveniment pe care îl putem descrie", Teodor Dima cere „să nu renunțăm la încercările noastre de a explica cu ajutorul unei legături cauzale, dar să căutăm și alte posibilități de explicație" (p. 127). Similar, față de condiția logică de adecvare stabilită de Hempel, conform căreia „*explanandum*-ul trebuie să fie logic deductibil din informația conținută în *explanans*" (condiție care convine doar modelului deductiv al explicației științifice), autorul român formulează o condiție logică de adecvare a tuturor modurilor de explicație științifică: „Între *explanans* și *explanandum* trebuie să existe un raport de condiționare suficientă: 1. *Explanans*-ul este condiția suficientă a *explanandum*-ului, care urmează cu necesitate și rezultă o explicație științifică sub forma unei *sistematizări deductive;* 2. *Explanandum*-ul este condiția necesară a *explanans*-ului, care urmează cu probabilitate și rezultă explicația științifică sub forma unei *sistematizări* inductive" (p. 140). În acest chip, fără a se nesocoti natura diferită a celor două „contexte" demarcate de Reichenbach, cel al „descoperirii" și cel al „justificării", se întinde totuși o punte între ele, elementul de legătură constituindu-l tocmai explicația științifică (demersul *explanans-explanandum* se realizează în contextul justificării, iar demersul *explanandum-explanans* se realizează în contextul descoperirii). Pe de altă parte, relația de condiționare suficientă dintre *explanans* și *explanandum* este intensională, ceea ce readuce explicația științifică la nivelul semantic, unde se stabilește o legătură de înțeles, evitîndu-se astfel dificultățile pe care le antrenează apelul la implicația materială, ca în modelul lui Hempel.

În același context, analizînd condițiile pentru ca enunțurile condiționale universale să exprime legi științifice, autorul devansează, de asemenea, planul considerațiilor *sintactice* (privitoare la forma acestor enunțuri sau la relațiile care se stabilesc între ele). Sînt necesare, apreciază Teodor Dima, și considerații *extralogice*, sens în care, în acest volum, un loc aparte ocupă analiza enunțurilor condiționale contrafactuale (un enunț condițional contrafactual spune ce s-ar fi întîmplat dacă ceva ar fi avut sau ar avea loc — p. 171). Este un nou prilej de a se evidenția rodnicia unei abordări care depășește planul extensional pur și se angajează pe tărîm intensional; în adevăr, o asemenea analiză află convingătoare rațiuni pentru a se renunța la opinia că și contrafactualele ar fi funcții de adevăr; valoarea lor de adevăr este determinată de valoarea de adevăr a componentelor „numai în măsura în care adevărul antecedenților lor combinat cu falsitatea secvenților lor este suficient, dar și necesar pentru a le face false, iar falsitatea antecedentelor, precum și adevărul antecedenților și secvenților nu sînt suficiente pentru a le face adevărate" (p. 184). Cu alte cuvinte, valoarea de adevăr a enunțurilor contrafactuale depinde de contextul informațional, iar nu de structura lor formală.

Axată pe o tematică de interes major pentru cercetarea epistemologică contemporană și care este departe de a putea fi socotită pe deplin elucidată, antrenînd un imens material bibliografic accesibil doar în mică măsură cititorului român, acest prim volum din *Explicație și înțelegere* probează deopotrivă un spirit analitic exersat și o vocație constructivă certă. Unele observații, precum omisiunea din bibliografie a unui autor ca Jaspers, poate primul care a adus clarificări privitoare la raportul dintre noțiunile care dau titlul lucrării în discuție, ni se par, deocamdată, neavenite, dat fiind că nu avem decît o imagine parțială asupra lucrării. Dealtfel, nu am înțeles rațiunea pentru care această lucrare apare în două volume — opinia noastră este că sub multiple aspecte ea ar fi avut de cîștigat dacă apărea într-un singur volum. Oricum, așteptăm cu interes cel de al doilea volum.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

MĂRTURII ŞI EVOCĂRI PRIVIND ISTORIA P.C.R.*

În mod inevitabil, mărturia unui memorialist poartă — mai mult sau mai puţin — pecetea subiectivităţii şi a personalităţii sale, ceea ce nu-l împiedică, însă, să încerce ca în însemnările sale să redea cît mai fidel şi sincer cu putinţă semnificaţia reală a evenimentelor care alcătuiesc conţinutul retrospectivei, implicit al însemnărilor sale. Numai în acest mod evocarea devine istorie, iar consemnarea cu caracter personal, fapt istoric cu relevanţă pentru actualitate.

Asemenea reflecţii, sugerate de lucrarea lui Ştefan Voicu, sînt cuprinse implicit în modul ei de elaborare, de prezentare a însemnărilor cu conţinut memorialistic şi în însăşi concepţia autorului, care afirmă că: „... numai pe baza documentelor mai mult sau mai puţin oficiale, fără relatări personale ale celor care au trăit evenimentele şi alte asemenea confesiuni, fără confruntarea critică a tuturor acestora, ele între ele şi toate laolaltă confruntate cu documentele oficiale, nu este posibil de cunoscut istoria aşa cum a fost ea" (p. 242).

Propunîndu-şi consecvent respectarea unui asemenea principiu şi conştient fiind de necesitatea confruntării „memoriei documentelor" cu alte puncte de vedere, interpretări şi judecăţi de valoare, Şt. Voicu — care se numără printre cei mai vechi militanţi ai mişcării comuniste din ţara noastră — întreprinde un scurt, dar sinuos traseu prin acele „vremuri de demult" care au pregătit istoria contemporană a României socialiste, „memorialul de luptă" consemnat de autor prezentînd oameni, fapte, evenimente, file din istoria partidului nostru.

Aşa cum subliniază însuşi autorul, cei din generaţia vechilor militanţi ai P.C.R., cei care au parcurs împreună perioada de ilegalitate, „au lăsat în literatura noastră prea puţine mărturii de viaţă din care să se desprindă căldura inimilor, pasiunea cugetului şi sănătosul optimism social cu care au înfruntat asprele încercări ale timpului" (p. 9). Greutăţile întîmpinate, plenitudinea angajării în lupta revoluţionară, urmele lăsate de frămîntările epocii n-au permis răgazul necesar pentru a aşterne pe hîrtie episoadele trăite. Această sarcină dificilă şi-a asumat-o cu modestie şi deplină noblеţe sufletească autorul, care, relatînd în memorialul său fapte din propria-i viaţă de comunist, consemnează, totodată, idei şi impresii personale în legătură cu oameni, cu personalităţi din epocă, cu evenimente importante din perioada de ilegalitate a activităţii partidului. Rememorîndu-şi viaţa şi activitatea de militant de la anii adeziunii şi dobîndirii calităţii de membru al Uniunii Tineretului Socialist — ani de profunde clarificări ideologice şi de asimilare a ideilor revoluţionare într-un climat politic oarecum confuz — la anii activităţii politice de comunist şi la cei petrecuţi în redacţia „Scînteii" ilegale şi a altor publicaţii cu caracter progresist, pînă la perioada de după Eliberare, dominată un timp de eroi şi deformări, autorul foloseşte prilejul pentru a trece în revistă o serie de episoade semnificative şi diferite personalităţi reprezentative ale epocii. Sînt amintite, cu acest prilej, dezbaterile ideologice furtunoase pe marginea concepţiilor socialiste şi a răspîndirii operelor clasicilor marxişti în România, alternativele care se puneau în faţa conducerii Uniunii Tineretului Socialist de a se afilia sau nu la Internaţionala Comunistă a Tineretului, atmosfera revoluţionară dintr-o perioadă evocînd încă ecourile procesului din Dealul Spirii, activitatea tipografiilor clandestine, relaţiile dintre diferite grupări politice (comunişti, social-democraţi, centrişti, anarho-sindicalişti) ş.a. Tot cu această ocazie, autorul menţionează primele întîlniri cu Andrei Moldoveanu (de fapt, Lucreţiu Pătrăşcanu), activitatea publicistică a acestuia la ziarele „Socialismul" şi „Tineretul socialist", ca şi cea de propagandist, rememorînd, de asemenea, întîlniri cu alţi vechi militanţi ai partidului (Nicolae Popescu-Doreanu, Solomon Şain, Lenuţa Filipovici, Gh. Niculescu-Mizil, Ilie Pintilie

* Ştefan Voicu, *Vremuri, oameni...*, Bucureşti, Edit. Eminescu, 1980, 249 p.

Frusinica Cotor, Gheorghe Stoica etc.). Lucrarea conturează, cu deosebită luciditate și spirit critic, tabloul tendințelor și teoriilor contradictorii ale epocii, „de la dreapta reformistă pînă la puzderia de idei și manifestări stîngiste, sectare sau anarho-sindicaliste" (p. 54), analizînd, totodată, caracteristicile și conținutul procesului revoluționar din țara noastră.

Într-un capitol al lucrării este evocat umanismul și calitățile sufletești deosebite ale lui Gheoghe Dinu, „luptător cu scrisul pe baricadele culturii socialiste" (p. 71), ale acelui „suflet de poet" denumit și Ștefan Roll, în legătură cu care E. Jebeleanu avea să lanseze butada inspirată: „un Roll de seamă". Lui... „ca și lui Nicolae Cocea, ca și, desigur, lui Lucrețiu Pătrășcanu, — subliniază autorul — li se datorește în mare parte crearea acelei largi rețele de legături politice, culturale, personale care au permis pătrunderea scrisului comunist în aproape toate ziarele, revistele, publicațiile democrate și semidemocrate de tot felul, din acel deceniu '30 atît de zguduit de bătăliile sociale care au premers războiului" (p. 72).

Descriind diferite întîmplări legate de perioada activității în ilegalitate a partidului și de pregătirea și răspîndirea în mase a diferitelor publicații cu rol progresist, Ștefan Voicu folosește prilejul pentru a rememora episoade semnificative din propria-i biografie, aducînd, totodată, o serie de rectificări unor interpretări eronate asupra istoriei mișcării comuniste și furnizînd mărturii inedite asupra „metodelor extrem de variate folosite de comuniști în lupta antihitleristă din acea perioadă, în condițiile ilegalității și ale unor mari dificultăți interne de partid" (p. 138).

A doua parte a memorialului, intitulată *Carnet actual*, include o serie de reflecții pe marginea unor probleme referitoare la presa militantă progresistă în epoca interbelică („Era nouă", „Cuvîntul liber", „Reporter"), prilej de a introduce o serie de precizări pe marginea unor afirmații apărute în lucrările actuale asupra istoriei presei comuniste și democratice. Un capitol aparte este dedicat valorificării gîndirii sociologice, în care Ștefan Voicu se ocupă de definirea raportului dintre „sociologia de catedră" și activitatea militantă a sociologului, raport concretizat în cazul specific al lui Petre Andrei.

Luînd poziție contra unor afirmații eronate vehiculate în literatura de specialitate în legătură cu influențele exercitate de Școala sociologică de la București asupra lui Petre Andrei, autorul demonstrează că acesta, deși a recunoscut rolul important al monografiilor sociologice în cercetarea sociologică, a subliniat totuși că „...cercetarea monografică nu este decît un auxiliar metodologic prețios, dar numai atît, al sociologiei. El a subliniat, cu drept cuvînt, că ceea ce face mișcarea gustiană de monografie sociologică nu este sociologie, ci poate fi cel mult sociografie" (p. 236). Fără a împărtăși, în întregime, aprecierile cu privire la mișcarea monografică, considerăm că Ștefan Voicu dovedește o temeinică cunoaștere a particularităților mișcării sociologice din țara noastră și a condițiilor istorice care i-au determinat geneza și evoluția.

O analiză nuanțată întreprinde autorul și asupra tendințelor actuale din sociologia românească, apreciind rezultatele ei pozitive, dar evidențiind și unele laturi negative, criticînd insuficienta finalitate practică a unor cercetări de teren, precum și absența unor semnificații teoretice, a unor generalizări și interpretări mai largi. În acest sens, autorul se referă la necesitatea acoperirii unui perimetru tematic mai larg, cuprinzînd schimbările în structura și relațiile sociale, rolul claselor în socialism, evoluția statului și a democrației socialiste, problema contradicțiilor, rolul partidului și al statului în soluționarea acestora etc., teme mai puțin abordate de către cercetătorii din țara noastră. Așa cum se subliniază cu justețe în lucrare: „...abordarea și finalizarea în valoroase lucrări teoretice a unei asemenea tematici ar înviora întreaga activitate sociologică, ar ridica la un înalt nivel știința sociologică din țara noastră și contribuția ei practică la soluționarea unor importante probleme ale politicii partidului, ale procesului revoluționar multilateral de construcție socialistă" (p. 238).

Ultima problemă dezbătută în lucrare vizează evaluarea raportului dintre subiectivitate și obiectivitate în literatura memorialistică; este dezbătută problema aprecierii personale de către memorialist a unor personaje și episoade istorice și confruntarea acesteia cu semnificația obiectivă a evenimentelor. Referindu-se la unele afirmații apărute în revista „Flacăra" în legătură cu modul cum este apreciată activitatea și personalitatea lui Ion Petrovici și Octavian Goga în memoriile academicianului Iorgu Iordan, Ștefan Voicu își expune propriile sale opinii în legătură cu modul de analiză și de valorizare a literaturii memorialistice.

Scrisă cu nerv, cu ironie fină și cu sprijinul polemic al ziaristului de „vocație", exersat în surprinderea aspectului și „detaliului" esențial al unei probleme, lucrarea lui Șt. Voicu constituie o lectură interesantă și agreabilă pentru o masă largă de cititori.

Exprimînd în mod deschis convingerile și opiniile autorului și polemizînd incisiv cu unele aprecieri eronate izvorîte din insufi-

cienta cunoaștere a istoriei politice a României din anii interbelici, lucrarea *Vremuri, oameni...* reprezintă și o caldă pledoarie pentru umanism, pentru adevăr și dreptate, valori pentru care autorul a militat și militează în permanență.

Sorin M. Rădulescu

IMPORTANȚA UNEI INTRODUCERI ROMÂNEȘTI ÎN FILOZOFIA MEDIEVALĂ*

A scrie despre o contribuție teoretică durabilă nu ni se pare a fi niciînd prea tardiv. Este și cazul prezentei raportări la cartea lui Gheorghe Vlăduțescu *Introducere în istoria filosofiei medievale*, subintitulată *Lumini și umbre în gîndirea evului mediu european*.

Autorul folosește istorici ai filozofiei medievale de prim rang ca E. Bréhier, Fr. Picavet, E. Renan, sau medieviști ca Martin Grabmann, M. de Wulf, Etienne Gilson. Cartea sa nu extrage însă o istorie din alte istorii. Gh. Vlăduțescu frecventează el însuși izvoarele medievale, între care știe să se orienteze cu siguranță, alegîndu-le pe cele mai sucolente, pe cele cu substanță pregnant filozofică. El izbutește o sinteză originală asupra filozofiei evului mediu, a principalelor sale linii de forță, modulează „coordonatele" diferitelor concepții particulare, din care, totodată, le și extrage.

Studiul realizat de Gheorghe Vlăduțescu este important, mai întîi, prin reconstituirea etapei investigate în orizontul ei singular și ireductibil, în „drama", ca și în „savoarea" sa. Valoarea cărții constă, totodată, și în lumina proiectată retrospectiv asupra filozofiei antice sau, uneori, anticipativ, către renascentism și gîndirea modernă.

Sînt investigate, sistematic, începuturile *scolasticii* (cu *Alcuin* și *Joan Scotus Eriugena*), începuturile celor două curente care domină scolastica din secolul al XI-lea și pînă în secolul al XIV-lea — *realismul* și *nominalismul* —, apoi diferitele *momente adiacente* (între care și *„momentul arab în conștiința europeană"*) care, parcă, relansează sau, oricum, completează orientările principale, *evoluția* și *culminația celor două orientări*. Fiecare filozof este prezentat ca o permanentă confruntare între conștiința sa religioasă și cea filozofică.

Într-un capitol introductiv *(Coordonatele filozofiei evului mediu)* autorul distinge, succesiv, o *apologetică* (cu un *Tatian*, cu un *Justin* și alții), o *patristică* (și ea apologetică și avîndu-l ca cel mai important reprezentant pe *Aureliu Augustin*) și, datînd cam din aceeași perioadă, orientarea unor *scriitori-filozofi* influențați de religie, dar fără a mai fi apologeți, între care *Boetius* (secolul al V—VI) apare ca „primul filozof medieval".

Contribuțiile autorului la analiza diferitelor momente ale scolasticii încep cu precizarea conceptului de *scolastică* (p. 29—34). *„Definiția cronologică"* nu trebuie, la rigoare, să fixeze ca termen de început al scolasticii secolul al IX-lea, deoarece, menționează autorul, trebuie admisă și „prescolastica epocii patristice" (p. 31). *„Definiția religioasă"*, la rîndul ei, este unilaterală, pentru că, arată Gh. Vlăduțescu, scolastica prezintă nu numai predominanța religiei și teologiei, dar, nu o dată, chiar dacă în travesti teologic, și autonomia sau chiar suveranitatea filozofiei. Departe de a fi omogenă doctrinar, scolastica include diferite momente și diferite concepții, ele însele contradictorii, fiecare cu „luminile și umbrele sale".

Alte contribuții privesc conturarea cît mai fidelă a fiecărei orientări, a fiecărei concepții în parte, autorul regîndind argumente și contraargumente clasice sau căutînd noi dovezi. Iată, de pildă, concluziile sale privind principalele orientări opuse ale scolasticii și existența unui umanism medieval.

Inițial, prin *Anselm*, *realiștii* afirmă un universal *ante rem*, iar *nominaliștii*, prin *Roscelin*, contestă nu numai un universal *ante rem*, ci și unul *in re*. Evoluțiile ulterioare vor amenda atît o atitudine cît și cealaltă. Dintre *realiști*, *Thoma d'Aquino* va încerca „să salveze" individualul, iar dintre *nominaliști*, *Abélard* și *Occam* — universalul. Thoma afirmă și el, ca și Anselm, că universaliile ar fi modele create de un presupus Dumnezeu, dar, apropiat de Aristotel, consideră că universaliile nu ființează decît în individuale. Pe de altă parte, cei doi nominaliști continuă să pună accentul pe individual. Dar ei argumentează și necesitatea termenului universal pentru judecățile predicative, în care un termen individual este pus în relație cu unul universal. Mai mult, ei admit și un anumit universal *in re*, pe care Abélard îl confundă cu asemănările neesențiale, iar Occam îl plasează la nivelul relației dintre individuale.

Este evident că în raport cu accepțiile obișnuite la noi, în care cele două orientări sînt definite numai prin atitudinile lor extremiste, Gheorghe Vlăduțescu parvine nu la unele amendări sau retușări, ci la alte accepții ale nominalismului și realismului! În această

---

* Gheorghe Vlăduțescu, *Introducere în istoria filosofiei medievale*, București, Edit. enciclopedică română, 1973, 213 p.

privinţă, el se află în dialog cu exegezele temeinice şi echilibrate din alte literaturi, în speţă cu cele existente la francezi sau germani.

În ce priveşte *umanismul medieval*, autorul relevă că acesta este exprimat nu numai de teza importanţei raţiunii, cum se susţine de obicei, ci şi, într-un spirit aproape renascentist, de reabilitarea plăcerilor de către un gînditor ca Abélard sau de concepţia aceluiaşi, după care, prin condiţia sa, omul nu moşteneşte aşa-numitul păcat originar, ci numai conştiinţa păcatului, el putînd să opteze, să recadă sau să se înalţe prin sine însuşi.

Elaborată din perspectiva amplă a procesului istorico-filozofic, *Introducere în filozofia medievală* se remarcă şi prin reconstituirea unor punţi către gîndirea antică sau cea modernă. Specialist *avant tout* în filozofia antică (a publicat acum cîţiva ani volumele *Experienţă şi inducţie la Aristotel*, *Etica lui Epicur* şi *Istoria filosofiei antice — Filosofia în Grecia* — , iar recent, în 1980, o *Introducere în istoria filosofiei Orientului antic*), Gheorghe Vlăduţescu dezvăluie avatarurile platonismului şi aristotelismului în diferitele poziţii filozofice medievale, în special în realism şi nominalism. Bun cunoscător al filozofiei moderne, ca şi al celei contemporane, el punctează şi prelungirile postmedievale ale celor două orientări. Astfel, *realismul* apare, iniţial, ca un platonism creştinizat, evoluînd în direcţia unui aristotelism creştinizat. Susceptibile de valorificări ulterioare, unele consideraţii realiste sugerează un panteism, altele — alte continuări, realismul tomist urcînd pînă la neotomismul contemporan. Dealtfel, în 1973, Gheorghe Vlăduţescu a dat la iveală şi un alt volum, intitulat *Filosofia neotomistă în Franţa*. Pe de altă parte, *nominalismul* se inspiră şi el din Aristotel şi chiar îl respectă mai mult, după cum, la rîndul său, va alimenta empirismul modern, putînd fi aşadar detectat şi în substanţa primelor forme de pozitivism sau a neopozitivismului din zilele noastre.

În contextul filiaţiei de idei, remarcabilă este şi analiza făcută de autor fenomenologiei conceptului aristotelician de *nous activ*. El relevă cu minuţie deosebirile care apar la un Averroes sau la un averroist ca Siger din Brabant, la „indecisul" Scotus sau la nominalistul Occam, considerînd totodată că, dincolo de deosebiri, toţi gînditorii amintiţi se situează „în curentul care porneşte de la Aristotel şi care poartă marea idee a gîndirii creatoare" (p. 178).

În final, o opinie care, eventual, ar putea fi socotită sugestie. Decizia de *„realism"* la cazul *„Duns Scotus, filosoful indecis?"* ridică, opinăm, problema mai generală a delimitării realismului şi nominalismului. Cele două orientări sînt distinse de autor în funcţie de modul în care concep existenţa universalului: fie în sine şi exemplarist, fie în şi prin lucruri. În cazul nominalismului s-ar impune, însă, dacă nu un criteriu suplimentar, cel puţin o precizare privind influenţa teologicului, mai exact a dogmei creaţiei, asupra filonului filozofic. Or, dacă se ia în consideraţie influenţa amintită, precum în cazul *Duns Scotus...*, atunci rezultă că nominaliştii ar gîndi, în principiu, asemănător realiştilor. Desigur, întrucît nu mai consideră intruziunea teistă, departajările operate de autor între toţi ceilalţi gînditori, fie nominalişti, fie realişti, oferă ele însele un răspuns la problema pe care o semnalăm. Dar, dacă aşa se hotărnicesc poziţiile, Duns Scotus nu mai apare ca realist, ci ca nominalist.

Nu putem încheia fără a releva ţinuta stilistică a lucrării. Autorul cultivă precizia termenului şi claritatea discursului, iar uneori, spre a sublinia o idee, evocă imagini mitologice ori creează el însuşi sugestive metafore sau comparaţii. Prin *Introducere în istoria filozofiei medievale*, Gheorghe Vlăduţescu realizează o caldă şi convingătoare pledoarie în favoarea raţiunii şi umanismului.

Ion Roşca

PERSONALITATEA ARTEI DE AMATORI*

Pe linia unor preocupări ale sale, esteticianul Grigore Smeu ne oferă în prezent o lucrare în care un efort bine condus şi rodnic realizează o interesantă analiză teoretică a conceptului de *artă de amatori* şi a problematicii unor categorii estetice adiacente.

Subiectul cărţii, cum însuşi autorul subliniază, este pe cît de incitant, pe atît de dificil de abordat. Şi aceasta nu numai din cauza „vidului bibliografic" pe care îl putem constata în jurul acestei probleme, ci şi pentru că ni se dezvăluie aici anumite carenţe ale filozofiei contemporane a artei, deşi este un fapt evident că arta de amatori se practică pe o scară extrem de largă în lumea contemporană, atît sub specia unei civilizaţii a loisir-ului, cît şi sub specia unei democratizări a accesului la creaţia şi receptarea valorilor artistice.

Un grupaj de studii din „Revue d'Esthétique" (3—4/1974), amintit de Grigore Smeu

---

* Grigore Smeu, *Introducere în estetica artei de amatori*, Tîrgu—Jiu, 1980, 111 p.

în cartea sa, se situează sub semnul contestării acestui fenomen cultural încă din titlul astfel formulat: *L'art de masse n'existe pas.* Lăsînd la o parte unele observații pertinente (de exemplu, cele în care se remarcă echivocitatea termenului „*masă*" în sintagma „artă de masă"), analizele din grupajul amintit evocă fenomenul, așa cum arată și Grigore Smeu, „mai cu seamă *din perspectiva societății de consum apusene*" (p. 36). Conceptul „artă de amatori" subliniază cu prisosință cartea lui Gr. Smeu, este mai adecvat pentru a proiecta asupra lui lumina unei critici teoretice complexe, el implicînd și conotația „emancipării spirituale colective".

În acest concept, alături de deschiderile sale estetice, există și sensuri care derivă dintr-o concepție despre om, dintr-o viziune antropologic-filozofică asupra esenței creatoare a omului, sensuri pe care cartea lui Gr. Smeu nu le ocolește. Acesta este dealtfel și unul dintre meritele acestei cărți.

Totodată, lucrarea propune, pe lîngă o viziune istorică, și o serie de observații asupra unor fenomene artistice contemporane, specifice peisajului cultural al României de astăzi și, mai mult, observații care se întrepătrund într-o viziune unitară.

Dar nu numai atît. *Introducere în estetica artei de amatori* nu este nici un moment o carte contemplativă, ci una angajată profund în delimitarea destinelor esențiale ale nonprofesionalismului în artă, angajare firească la un cercetător care a meditat îndelung asupra problemei (vezi, încă din 1972, studiul *Arta populară și proliferarea conceptelor* în vol. *Estetica filozofică și științele artei*). Însuși modul de apariție a lucrării, printr-o inedită formulă de colaborare editorială între Institutul de filozofie și Comitetul de Cultură și Educație Socialistă al județului Gorj, președinte prof. dr. Ion Mocioi, evidențiază caracterul angajat al acestei lucrări, destinată a schița unele linii teoretice ale vastului program național de stimulare a creației artistice de masă din țara noastră.

Aprofundînd conceptele implicate, autorul dezbate statutul însuși al *amatorismului* în artă (considerat ca fenomen social de masă), subliniind că el presupune un anume paradox, *întrucît a practica o artă oarecare — dar mai ales pictura, sculptura, chiar muzica — implică un anume grad de profesionalism.* De aceea, propunînd termenul de *semiamatorism*, autorul crede a fi mai aproape de esența artei neprofesioniste.

Statutul de „amator" al unei personalități umane, arată Gr. Smeu, trebuie considerat cu multă precauție. S-ar putea deduce că amator este în primul rînd acela care practică o disciplină artistică (sau științifică) în primul rînd în vederea *împlinirii* personalității sale, chiar și prin creație. Amatorismul, așadar, nu se instituie ca acea structură creatoare care *absoarbe* existența umană, condiționînd-o de însuși faptul creației. Dincolo de această modalitate de a pune problema, distincția amator-profesionist este fără sens. Arta ca profesiune se mișcă în limitele unei paradigme (oarecum în sensul lui Kuhn) și ea rezolvă probleme artistice de un anume tip, în vreme ce geniul vine cu problematica sa proprie. Arta modernă, mai puțin codificată în norme, pare a fi mai deschisă unui amatorism artistic ca fenomen social.

Conceptul artei de amatori are, în concepția autorului, o evidentă deschidere către problematica antropologică. Acest fel de artă se poate explica, în bună măsură, ca *formă de emancipare spirituală*, și ca *realizare multilaterală a ființei umane* (în acest sens, textul lui Marx din *Ideologia germană* este exact și pertinent analizat de Gr. Smeu), dar și ca *sustragere* (și, poate, ca *protest*) în raport cu căile instituționalizate ale creației, receptării și manipulării fenomenului artistic în societatea de consum.

Se pune însă problema, dacă instituționalizarea artei de amatori este o modalitate eficientă de realizare multilaterală a personalității umane. Un merit deosebit al autorului *Introducerii în estetica artei de amatori* este acela de a privi cu luciditate și *unele limite* ale fenomenului artistic neprofesionist, de a se interoga, de pe pozițiile analitice cîștigate, asupra viitorului artei de acest fel. Instituționalizarea acestui mod al artei nu ar putea cădea pradă unui cantitativism care s-ar dovedi, în fond, antiestetic și, în ultimă instanță, poluant. „Formularea acestei întrebări ar putea să constituie un motiv de indignare pentru acel soi de diletantism și de fals patriotism cultural, ce gonesc efectiv după proliferare *cantitativă* în procesele valorificărilor folclorice. În contextul acestor proliferări cantitative, fenomenele poluante devin aproape «de înțeles» (...) Dacă în întreaga viață a societății noastre — materială și spirituală — eforturile se îndreaptă conjugat spre un salt în constructivitatea *calitativă*, e timpul, credem, ca și contribuțiile artiștilor amatori, cît și ale profesioniștilor, în valorificarea artei populare să depășească acest gen de fetișism cantitativ..." (p. 88). Acest citat, care ar putea fi extins de la problemele valorificării folclorului la acelea ale unor concepții dăunătoare asupra artei de amatori în general, este o dovadă a unei atitudini profund responsabile a autorului *Introducerii în estetica artei de amatori*, față de destinul artei neprofesioniste în țara noastră, față de viitorul culturii noastre în general.

Căci un lucru pare evident. Chiar dacă nu vom pretinde vreodată ca arta de amatori să ia locul creației artistice profesioniste, este

totuşi sigur că rolul modalităţilor neprofesioniste de practicare a artei este în creştere şi că acest sector al culturii socialiste va trebui să-şi asume mari sarcini în educaţia estetică a maselor, educaţie în vederea receptării în condiţii optime a marilor valori estetice şi transestetice (filozofice şi umaniste) ale artei autentice (în orice zonă a creaţiei sociale şi-ar avea aceasta originea). Aşa cum perpetuarea tradiţiilor culturale multiseculare ale poporului nostru a făcut posibilă însuşirea, în anumite condiţii istorice, a principalelor valori ale culturii moderne şi contemporane la un nivel de pătrundere care, în ultimul veac şi jumătate, a dus la apariţia unor mari creatori, la fel, prin întreţinerea unui climat cultural de o înaltă calitate în masele de constructori ai noii societăţi din ţara noastră, va fi posibil să credem în continuare în destinul culturii române, şi să facem totul pentru realizarea acestui destin.

Ion Goian

OMUL CONTEMPORAN ŞI COTIDIANITATEA*

Formula insolită la care apelează Petre Pânzaru, în cea mai recentă carte a sa, pentru a etala în faţa cititorului o problemă gravă şi serioasă în fond, pare să fie mai mult decît o stratagemă menită să capteze curiozitatea şi bunăvoinţa acestuia. Obstinaţia demnă de laudă dealtfel, cu care Petre Pânzaru pledează pentru acreditarea cu depline drepturi, în perimetrul ştiinţelor umane de la noi, a unei psihosociologii a vieţii cotidiene, reprezintă de fapt principiul motor şi adevărata substanţă intelectuală a lucrării şi ea găseşte în stilul colocvial al autorului o măsură şi o expresie.

La prima vedere lucrarea şochează, deconcertează; autorul ia în deriziune canoanele şi convenţiile academice, certitudinile osificate, pozitivismul scolastic. Autorul „provoacă" cu orice risc dialogul. Un dialog *sui generis* cu un cititor care nu este imaginat neapărat ca fiind de la bun început interesat sau sensibilizat de problema supusă atenţiei. Petre Pânzaru ia în considerare chiar şi eventuala indiferenţă sau reticenţă a unui cititor dezabuzat şi suprasaturat de uriaşul volum de informaţie neîncetat difuzată prin cele mai diverse canale, agasat de „prea multe cărţi şi prea multe puncte de vedere" (p. 31). Autorul nu are în vedere nici un moment angajarea unui dialog iniţiatic, *ex cathedra* care să fie purtat pe un ton doctoral şi care să nu comporte replică. El nu vrea nici să-şi domine cititorul cu erudiţia sa, nici să-l strivească sub greutatea unei autorităţi presupus acceptate. Neîncrezător în virtuţile persuasive ale unui asemenea tip de dialog, autorul îşi asumă cu bună ştiinţă postura de interlocutor egal cititorului. El aruncă în balanţa confruntării cu cititorul prejudecăţi şi tabu-uri, interogaţii legitime, propriile îndoieli şi certitudini provizorii. Referinţele şi punctele de vedere invocate pe parcursul lucrării provin din cele mai diverse domenii: filozofie şi ştiinţă, literatură şi artă, viaţa cotidiană, jurnalistică, film şi teatru, statistici oficiale şi neoficiale etc. Petre Pânzaru nu se sfieşte să vehiculeze atit argumente favorabile ideilor pe care le apără, cît şi argumente ale părţii contrare. Fiecare teză avansată este examinată cu atenţie, fără furori partizane, indiferent de proveniența ei, de gradul de importanţă şi aura de certitudine ce o înconjoară.

Scopul cărţii apare cu claritate, dealtfel, dintr-o mărturisire a autorului, un fel de profesiune de credinţă intelectuală, situată la începutul lucrării: „A nu separa şi a nu opune experienţa de viaţă cotidiană — frecvent tratată, pe nedrept, cu condescendenţă sau chiar dispreţ — cunoaşterii teoretice, ştiinţifice (sau invers), a nu ignora sau subestima *valoarea de adevăr, de cunoştinţă obiectivă despre om şi condiţia umană* a operelor literare şi artistice, care sînt o formă specifică de cunoaştere şi conceptualizare (imaginea artistică), constituie pentru autorul acestor rînduri un precept metodologic de bază menit să slujească scopului fundamental al cărţii: *înţelegerea ştiinţifică a esenţei societăţii şi esenţei omului, deci a condiţiei umane, de către orice om dispus să gîndească*, să participe el însuşi la *reconstruirea*, aş spune chiar *umanizarea* imaginii despre viaţa socială şi raporturile multiple, vitale şi reciproce dintre individ şi societate (p. 9).

Primul eseu, din cele cinci care constituie de fapt corpul lucrării, vizează principiile ce trebuie să prezideze abordarea problemei, modalitatea de rezolvare a raportului dintre practica teoretică şi praxisul vieţii reale. Despre condiţia umană s-a scris în felurite chipuri şi autorul este conştient că pericolul de a forţa uşi deschise poate să planeze deasupra întreprinderii sale teoretice. Nu este vorba de a atribui un nou conţinut conceptului, de a-l demonta şi recompune apoi, ci de a redimensiona o perspectivă, de a traduce în

---

* Petre Pânzaru, *Condiţia umană din perspectiva vieţii cotidiene*, Bucureşti, Edit. Albatros, 1981, 303 p.

termenii unei cunoaşteri concrete şi actuale conotaţiile cele mai adesea îmbibate de speculaţie metafizică, ale unei noţiuni fundamentale pentru înţelegerea şi explicarea lumii şi epocii în care trăim. „Condiţia umană — precizează Petre Pânzaru — , surprinsă în mişcarea ei reală pe relieful accidentat şi aparent anost al vieţii cotidiene, nu poate fi înţeleasă fără a trata corect, în spirit dialectic, raporturile dintre individ şi societate, fără a evita golirea conceptului de societate de elementele vii ce o constituie şi, în acelaşi timp, izolarea sau supraordonarea individului în raport cu structurile sociale cărora în mod obiectiv le aparţine, dar a căror obiectivitate (exterioară faţă de inşi) nu echivalează cu caracterul lor neuman" (p. 38). Recursul la doctrine şi teorii nu i se pare suficient autorului atît timp cît apelul la faptele concrete, la adevărurile elementare ale vieţii de zi cu zi, este fie formal, fie sporadic, lipsit de organicitate. Fuziunea între cunoaşterea ştiinţifică şi cunoaşterea comună, departe de a-i apare ca o catastrofă epistemologică sau un regres al cunoaşterii în genere, ca un sacrilegiu şi o capitulare în faţa simţului comun, vine, conform concepţiei sale, să întregească un demers, în realitatea sa continuu şi indivizibil.

Petre Pânzaru subliniază cu îndreptăţire că independent de progresele înregistrate în ceea ce priveşte constituirea unei teorii sociologice a trebuinţelor umane, sociologia şi psihosociologia contemporană rămîn adesea tributare unei viziuni ce absolutizează disocierea problematicii esenţei şi naturii umane de cadrele sociale ale existenţei omeneşti. Între individ şi societate există, în fond, un raport de mediere ce se exercită *în* şi *prin* sistemul intereselor şi trebuinţelor individuale şi colective. Autorul insistă asupra faptului că trebuinţele nu se manifestă stihinic, sub imperiul unui constrîngător determinism exterior sau al unei fatalităţi a impulsurilor pur instinctuale. Ele sînt conştientizate şi valorizate, ierarhizate, raţionalizate, raportate la posibilităţile şi mijloacele de satisfacere, la priorităţile şi oportunităţile ce guvernează conversiunea lor în interese şi scopuri, strategii de acţiune etc. Autorul reconsideră, vorbind de sfera trebuinţelor vitale, sensul diferitelor ipostaze ale relaţiilor între sexe, nevoia de comunicare, limbajul, raportarea la mediul înconjurător, condiţia natural-biologică a omului. Petre Pânzaru denunţă eroarea, de care par să nu fi scăpat pînă astăzi atîţia cercetători din domeniul ştiinţelor socio-umane, de a vedea între natură şi societate o „ruptură", o îndepărtare reciprocă, şi care fără îndoială nu are decît efecte negative asupra destinului omului: „Odată cu sublinierea specificului calitativ al celor două domenii ale realităţii obiective puse în raport (natura şi societatea), dialectica cere să se aibă în vedere continuitatea, relaţia internă între ele, întrepătrunderea lor, considerarea societăţii, a omului ca părţi ale unui întreg numit natură, cosmos" (p. 172).

Din această perspectivă, autorul consideră chiar că fenomenele de criză din lumea contemporană sînt imputabile unei contrapuneri, artificiale şi forţate: Societate *versus* Natură. Criza apare, într-o analiză spectrală, ca o multitudine de crize: de materii prime, energetică, ecologică, alimentară etc. Este legitimă, oare, o asemenea optică? În consonanţă cu paginile patetice ale tînărului Marx din *Manuscrisele economico-filozofice din 1844*, autorul sesizează interacţiunea factorilor naturali şi sociali în planul vieţii cotidiene, dialectica subiectiv-obiectiv, statuînd importanţa luării în considerare a trebuinţelor umane. Marx a demonstrat că esenţa şi mecanismele procesului prin care „înmulţirea trebuinţelor şi a mijloacelor pentru satisfacerea lor generează lipsa de trebuinţe şi lipsa de asemenea mijloace" *(Scrieri din tinereţe*, p. 588) sînt în realitate de ordin social-economic, avînd un caracter istoriceşte determinat. În dubla sa calitate de subiect şi obiect al acţiunii sociale, al acţiunii istorice, omul nu este numai expus presiunilor şi influenţelor modelatoare ale legilor sociale, el este implicat, participă la realizarea acţiunii sociale sau istorice respective, înscriindu-se mai mult sau mai puţin conştient, în cîmpul lor gravitaţional. Petre Pânzaru nu exagerează deloc cînd evocă, în acest context, pericolul identificării caracterului obiectiv al legilor sociale cu aşa-zisul caracter „indiferent" al acestor legi în raport cu individul uman şi destinul său, într-o lume care şi l-ar revendica doar ca mijloc, ca element de combustie şi accesoriu, ca piesă secundă înlocuibilă pentru procesul istoric „în marş". „Viziunea — arată autorul — care pune totul pe seama legilor obiective desprinse de „agenţii" lor (ideea că ele ar stabili regulile jocului, că ele ar face şi ar arbitra jocul) conduce la o adevărată mistică laică, cu nimic mai bună decît mistica religioasă care atribuie lui Dumnezeu, Mahomed, Buda, Iehova etc. calităţile de decizie, transferate de unii teoreticieni ai determinismului social legilor obiective extramundane ale dezvoltării sociale" (p. 201).

Petre Pânzaru nu poate fi de acord cu „eclipsarea" dimensiunii subiectivităţii, a legilor obiective ce determină constituirea şi manifestarea factorului subiectiv în planul vieţii sociale. După cum simte nevoia să atragă atenţia asupra înţelegerii corecte a sensului cuvintelor sale, în care nu trebuie, în nici un fel, văzută „o repudiere a existenţei şi acţiunii legilor obiective ale naturii şi societăţii" sau „o *dizolvare* a acestora în legi ale subiectivităţii" (p. 206).

Al patrulea eseu al autorului vizează configurarea unui *model explicativ al condiției umane* din unghiul unei *psihosociologii a cotidianității*, din care, după părerea lui Petre Pânzaru, n-ar trebui să lipsească nici colectivitățile umane, privite în realitatea lor sociodemografică, nici ființele umane concrete, indivizii, cu trebuințele, activitățile și relațiile sociale pe care acestea le presupun, nici sistemele de statusuri și roluri, nici elementele sistemului de comunicare socială, nici sistemele de valori și norme (filozofice, politice, economice, juridice, etice, estetice etc.), nici structurile organizaționale-instituționale, nici sistemele educațional, nici cele motivaționale, atitudinale și comportamentale care la un loc constituie sistemul integrator, de referință al praxisului uman. Eseul conține, după părerea noastră, idei ce pot și trebuie să fie mai amplu și mai aprofundat tratate, nefiind lipsite de interes eventuale particularizări ale problemelor, enumerate doar, în însuși cadrul pe care autorul îl consideră inevitabil, acela al vieții cotidiene.

Ultima secțiune a cărții, sau altfel spus eseul care închide bucla demonstrației, se referă, pe baza considerațiilor desprinse anterior, la *raportul dintre existență și conștiință*, urmărindu-se mai ales sensul conferit existenței sociale de către conștiința ce se ridică la altitudinea valorilor umanismului socialist. Acest „sens superior" conferit existenței sociale de-a lungul unui proces sinuos, nu lipsit de asperități și erori, este expresia unei viziuni dialectice în cadrul căreia imaginea totalității sociale restructurabile și restructurate apare ca o proiecție și ca o prelungire în realitate a conștiinței umane în acțiune. O proiecție și un rezultat al conștiinței ghidate de valori, criterii și principii ferme, revoluționare în conținutul și semnificația lor practică. Petru Pânzaru, atașat de ideea marxistă a înțelegerii esenței societății nu ca o „enigmă" sau un miracol, ci ca ansamblu al relațiilor sociale, între oameni vii, concreți, animați de interese și trebuințe, intrînd în comunicare, cooperare sau conflict unii cu alții, consideră, pe bună dreptate, că esența vieții social-umane este neinteligibilă și inexplicabilă în absența unei perspective a *simultaneității* și *unității* părților în întreg; esența vieții social-umane și implicit a ipostazei cotidiene a acesteia presupune o „trecere continuă și reciprocă între obiectiv și subiectiv, material și nematerial, fizic, biologic și social, general și individual, existență și conștiință, fără ca unul sau altul din acești termeni să-și piardă natura, specificul și rolul propriu în dialectica vieții" (p. 247).

Cititorul trebuie să continue singur un proces intelectual pe care autorul are pretenția și orgoliul de a-l fi amorsat și declanșat doar. Cartea lasă deschise, în continuare, piste de gîndire, noi puncte de reflecție. Respirînd prin fiecare filă, prin fiecare rînd, nevoia de autenticitate și sinceritatea căutării adevărului, a unui adevăr cotidian despre condiția cotidiană a omului contemporan, cartea lui Petre Pânzaru reprezintă o apariție necesară în climatul nostru filozofic. Necesară prin spiritul tonifiant ce-l degajă, prin invitația deschisă spre luciditate și responsabilitate intelectuală în abordarea problemelor mari și mici ale timpului în care trăim.

M. Mihai

Logique et analyse

(Belgia)

Nr. 93/1981

Din sumar: W. GARSON, Logica prepoziţională; A. A. JOHNSTONE, Autoreferirea, viaţa dublă şi Gödel; P. NEEDHAM, Intervale temporale şi ordine temporală; P. BAILHACHE, Logica deontică analitică: autorităţi şi adresanţi; G. KALINOWSKI, Despre semanticile lumilor posibile pentru sistemele de logică deontică; T. CHAPMAN, Logica cuantică şi modalitatea; R. D. GUMB O explicaţie a mişcării unei teorii emergente consistente; S. ROSENBERG, Versiunea modală a argumentului ontologic.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

DEZBATERI

În etapa actuală de dezvoltare a societăţii socialiste româneşti, programul naţional de cercetare ştiinţifică continuă să-şi îndeplinească, încă mai adînc implicat, funcţiile sale de proiectare, prospectare şi cunoaştere, de analiză şi de acţiune, sporindu-şi an de an capacitatea de a influenţa direct factorii acţiunii sociale şi contribuţia la analiza şi interpretarea fenomenelor specifice lumii contemporane, în general, la cunoaşterea şi valorizarea spiritualităţii româneşti de ieri şi de azi, în special. Creaţia ştiinţifică românească, în ansamblul ei, şi-a însuşit într-o măsură mult mai mare decît în trecut cerinţele practice şi ideologice ale vieţii sociale, fapt ce s-a răsfrînt în lucrări ce pun în valoare contribuţia românească la abordarea şi tratarea problemelor celor mai importante ale cunoaşterii contemporane.

În acest context, a avut loc, în luna mai a. c., în cadrul Secţiei de filozofie şi logică a Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice, dezbaterea *Tratatului de estetică (Estetica)*, la care au participat personalităţile ştiinţifice care au referit asupra lucrării, colegiul de redacţie şi autorii.

S-a apreciat că tratatul de estetică răspunde obiectivelor pe care şi le-a asumat ca nivel de realizare, ca amplitudine problematică şi ca mod de abordare şi soluţionare a problemelor. De la manualul didactic tipărit în 1968, sub forma unor prelegeri, şi pînă la această elaborare, cercetarea românească din domeniul esteticii a realizat un salt calitativ remarcabil prin orientarea filozofică, prin argumentarea amplă şi înţelegerea complexă a problemelor abordate. Autorii au realizat o lucrare modernă, o prezentare amănunţită a marilor probleme ale esteticii într-o înţelegere adecvată, subtilă şi variată.

În intervenţiile lor, participanţii au insistat asupra densităţii ideatice a lucrării, asupra bogăţiei şi valorii ideilor. Gîndită şi elaborată într-o perspectivă cuprinzătoare şi de adîncime, autorii au reuşit să realizeze echilibrul corect între dimensiunea istoricităţii şi cea a modernităţii, între patrimoniul gîndirii estetice tradiţionale şi cele mai noi teorii şi metode estetice. Structura lucrării a fost judicios gîndită, astfel încît să nu fie neglijate nici problemele filozofice ale artei, nici cele specifice esteticilor particulare, creaţiei sau receptării artistice etc.

Considerată ca ultimă formă spre o excelentă finalizare, participanţii la discuţie au venit cu propuneri concrete menite să pună şi mai pregnant în valoare unitatea metodologică, stilistică şi de structură a lucrării. Au fost indicate, în acest sens, diluările, capitolele şi paragrafele care urmează să fie restrînse şi mai atent elaborate, unele discrepanţe în modul de abordare, o serie de diferenţe stilistice de la un capitol la altul, caracterul impresionist al unora dintre ele. Discuţia s-a fixat mai îndelung asupra problemelor pe care le ridică cuprinderea în acest tratat a contribuţiei teoretice a esteticienilor români de-a lungul istoriei. S-a observat că acest capitol necesita un criteriu unitar de abordare, anume fie pe direcţii problematice, fie pe medalioane, astfel încît să se evite o amalgamare a lor. S-a considerat, de asemenea, că este necesară o mai atentă precizare a ceea ce înseamnă „contribuţie estetică".

Participanţii la discuţii şi-au exprimat convingerea că, revăzut, tratatul de estetică va însemna, la apariţie, o lucrare ştiinţifică prestigioasă, demnă de maturitatea şi profesionalitatea esteticienilor români contemporani.

D. Matei

★

Posibilă datorită integrării cercetării cu învăţămîntul, integrare ce a facilitat orientarea tuturor capacităţilor de gîndire dintr-o disciplină sau alta spre conceperea unor lucrări prioritare de mare amploare, iniţiativa Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice de a introduce în planurile Institutelor de cercetări un număr impresionant de tratate a găsit adepţi pasionaţi. Între aceste lucrări de sinteză se numără şi *Tratatul de teoria cunoaşte-*

rii. Competent, exigent și inspirat coordonat de personalități cunoscute pentru preocupările lor de epistemologie (Ștefan Georgescu, Mircea Flonta și Ilie Pârvu), colectivul de redactare a fost compus din Vasile Tonoiu, Ion M. Popescu, Ion Irimie, Cornel Popa, Constantin Grecu, Teodor Dima, Drăgan Stoianovici, Mihai Țurlea, Florin Felecan, Acsinte Dobre, Clara Dan, Angela Botez, Călina Mare, Elena Popovici.

Puternic ancorată în cea mai acută problematică contemporană, epistemologia se înscrie astăzi într-o zonă centrală a cercetării filozofice. Sistematizarea informației asupra structurii și dinamicii cunoașterii științifice, prelucrarea ei critică, elaborarea unei viziuni de ansamblu coerente asupra teoriei cunoașterii prezente în această lucrare de anvergură încheie o etapă de acumulări cognitive importante în acest domeniu al filozofiei românești și deschide drumul unor viitoare opere individuale sau colective originale. Rezultatele valoroase ale investigațiilor anterioare asupra cunoașterii științifice și atmosfera de colaborare fecundă între filozofi și oamenii de știință întreținută de numeroase dezbateri și culegeri cu conținut interdisciplinar, au creat condiții favorabile de reușită acestei lucrări de sinteză de ample proporții.

Cele 16 capitole ale *Tratatului* prezintă, din perspectivă social-istorică, psihogenetică și a reconstrucției logice, procesele de geneză, întemeiere și progres ale cunoașterii. Sînt studiate formele și momentele esențiale ale cunoașterii științifice, principala formă a cunoașterii omenești: problema, ipoteza, legea, teoria (cu structura, funcțiile, tratarea adevărului), experimentul, inferența. Sînt conturate cadrele sociale, axiologice și ideologice ale cunoașterii științifice, rolul creației în progresul științei.

Definitivat și pregătit pentru tipar, *Tratatul de teoria cunoașterii* a fost dezbătut recent în cadrul Secției de filozofie și logică a Academiei de Științe Sociale și Politice. Cu o participare largă de specialiști, incluzînd atît specialiști cu o bogată experiență, cît și tineri pasionați de filozofia științei, binevenita analiză de la Academie a scos în evidență valoarea științifică a lucrării, faptul că dificultățile ivite pe parcurs au fost depășite cu succes. Tratatul are o echilibrată pondere de originalitate și erudiție, reușind să evite didacticismul unui manual sau curs prin evidențierea punctelor nevralgice ale problematicii epistemologice, prin relevarea semnelor de întrebare și a zonelor intens discutate ale domeniului. După cum remarcau cei doi prestigioși referenți principali, Constantin Popovici și Ion Tudosescu, la baza *Tratatului* stă o definire judicioasă a teritoriului epistemologiei și o operă de valorizare eficientă a rezultatelor științelor contemporane din perspectiva materialist dialectică.

Intervențiile pe capitole — efectuate de specialiști, precum Crizantema Joja, Stelian Popescu, Sorin Vieru, Călin Candiescu, Mihai Golu, Damian Teodosiu, Vasile Morar, V. Constantinescu, Cătălin Zamfir etc. — au subliniat înaltul nivel al lucrării în ansamblu, punctînd valoarea fiecărui capitol și oferind observații și sugestii de real folos pentru autori.

În concluzie, Dumitru Ghișe, președintele Secției de filozofie și logică a Academiei de Științe Sociale și Politice, a reliefat actualitatea și modernitatea unei astfel de lucrări, a apreciat munca autorilor și în special a coordonatorilor, susținînd publicarea *Tratatului de teoria cunoașterii*, o lucrare ce se anunță a fi un instrument teoretic de certă valoare pentru filozofia și știința românească.

Angela Botez

SCURTE NOTE ȘI INFORMĂRI

Asociația americană de filozofie anunță, pentru luna decembrie 1981, o dezbatere pe diverse aspecte ale filozofiei lui BERTRAND RUSSEL (Baltimore).

★

Școala internațională de filozofie din Leusden (Olanda) organizează, în septembrie 1982, un simpozion despre *teoria valorii în etica lui NICOLAI HARTMANN*, cu prilejul aniversării a 100 de ani de la nașterea gînditorului.

Cu prilejul centenarului nașterii lui Pierre Teilhard de Chardin, născut la 1 mai 1881, Grupul de studii Teilhard de Chardin a organizat două zile de dezbateri, la Hautmond (Franța), pe 7 și 8 februarie 1981.

★

Cel de-al 9-lea Colocviu de filozofie interamerican, desfășurat între 8 și 16 iulie 1981, a avut ca temă *Ateismul contemporan și metafizica creștină*.

Al 10-lea Congres mondial de filozofia dreptului și de filozofie socială, organizat de Asociația internațională de filozofie a dreptului și de filozofie socială, și-a desfășurat lucrările în Mexic, de la 29 iulie la 6 august 1981, avînd ca temă generală: *Dreptul în viața economică, politică și culturală a lumii contemporane.*

★

Societatea internațională de fenomenologie și științe umane a organizat între 27 și 30 august 1981 cel de *al 11-lea Congres internațional de fenomenologie*, la Cambridge (S.U.A.), pe tema: *Bazele moralității și științele umane.*

★

O nouă revistă de filozofie, „Analyse und Kritik", a început să apară în Republica Federală Germania (Frankfurt/Main). Revista își propune realizarea unei sinteze între tradiția critică a științelor sociale și filozofia analitică. Studiile vor fi publicate în limbile germană și engleză.

★

În Franța, la Paris, a început să apară de curînd o nouă revistă „Exercice de la patience", consacrată cercetării unor autori, cum sînt Levinas, Blanchot, Heidegger etc.

★

„Revue philosophique de la France et de l'étranger" a consacrat un număr (vol. 105, nr. 3/1980) temei *Omul — mașină.*

Revista „Synthese" a consacrat un număr (vol. 45, nr. 3/1980) temei *Teorii ale progresului științific*, iar un alt număr (vol. 46, nr. 2/1981) *Filozofiei lui Bertrand Russel.*

★

În Irlanda, la Dublin, a avut loc *Cea de a 10-a Conferință despre Hume* de la 25 la 27 iulie 1981.

★

Cel de-al XII-lea Congres german de filozofie și-a desfășurat lucrările la Innsbruck, între 29 aug. — 3 sept. 1981, cu tema: *Omul și științele despre om.*

★

La Montréal (Canada), va avea loc între 21—27 august 1983, al *17-lea Congres mondial de filozofie*, cu tema: *Filozofie, Cultură, Civilizație.* Informații: prof. V. Cauchy, Dep. of. Philosophy, u. of Montréal, 2910 Boul. Edouard-Montpetit, app. 19, Montréal H3C 377 Canada.

★

Pentru aprilie 1983, la Trier (R.F.G.), *Deutsche Gesellschaft für Phënomenologie* anunță un: *Congres-Dilthey.* Informații: prof. dr. E. W. Orth, Universität Trier, 55 Trier.

D. O.

NECROLOG

ȘTEFAN PAPAGHIUC

O lungă și neîndurătoare suferință avea să ia sfîrșit la 29 august 1981, răpindu-ni-l definitiv pe Ștefan Papaghiuc, lector la Catedra de filozofie a Universității „Al. I. Cuza" din Iași, cadru didactic de prestigiu și cercetător distins, de talentul și valoarea căruia rămîn să dea seama numeroase contribuții științifice, acoperind un registru larg de preocupări, de la ontologie și gnoseologie, pînă la istoria și critica filozofică.

S-a născut la 7 decembrie 1940, în ținutul pitoresc al nordului Moldovei, și a urmat liceul din Dorohoi. Dînd curs chemării către interogație și explicație generalizatoare, va poposi la Iași, ca student al secției de filozofie, de curînd reînființată. Fiind încurajat în direcția metodologiei și epistemologiei, pentru care a manifestat predilecție din primii ani ai facultății, și-a continuat studiile la Universitatea „Lomonosov", din Moscova, iar mai tîrziu a colaborat, ca cercetător, la Universitatea din Louvain-la-Neuve, Belgia.

În cei peste 15 ani în care a funcționat la catedră (ca asistent titular din 1969, iar ca lector titular din 1972) și în cercetare, Ștefan Papaghiuc a cîștigat stima și prețuirea tuturor celor cu care a lucrat, impunîndu-se studenților și colegilor prin ținuta riguroasă și fluxul ideatic al prelegerilor de filozofie. La cursuri, la seminarii, în dezbaterile științifice și ideologice a cultivat în egală măsură cerința de înlănțuire strictă a gîndurilor și finețea nuanțărilor, gustul pentru conexiune și interferență cu răgazul detaliilor. De la venirea sa în catedră, s-a afirmat și ca publicist viguros, contribuind la revitalizarea scrisului filozofic ieșean în calitate de redactor și apoi de colaborator al săptămînalului de cultură „Cronica". Autor al unei disertații doctorale asupra unității și sistemicității științelor — unanim apreciată de specialiști la data susținerii ei, sub conducerea prof. em. Petre Botezatu — , ca și al mai multor studii publicate în „Analele Universității „Al. I. Cuza", în Revista de filozofie", „Forum" etc., Ștefan Papaghiuc devenise un cercetător reputat al problemelor privind filozofia și logica științei, respectiv raportul dintre filozofie și științe. Rod al acestor preocupări, cartea pe care o terminase — *Dinamica și structura sistemului actual al științelor* — îi va asigura un loc distinct în creația filozofică

Rev. filozofie, XXVIII, 6, p. 737–738, București, 1981.

a epocii noastre, compensînd, în şirul de frustrări, întîrzierea cu care va fi cunoscută de publicul larg.

Iubitor de înţelepciune prin substanţa personalităţii sale, Ştefan Papaghiuc n-a cunoscut vreo normă de viaţă mai imperioasă ca punerea de acord între spusă şi faptă. S-a călăuzit în toate împrejurările activităţii sale profesionale, politico-obşteşti şi familiale, după însemnele demnităţii şi responsabilităţii sociale a individului, lăsînd în urma sa nenumărate dovezi de consecvenţă morală, generozitate, dăruire de sine şi respect al celor din jur. Şi-a preţuit sincer colegii şi a fost, la rîndul său, preţuit, toţi cei care l-au cunoscut, fiindu-i alături în momentele teribile de confruntare cu întunericul şi suferinţa fizică. A impresionat prin optimismul robust şi tăria de caracter care l-au ajutat să-şi depene firul preocupărilor de profesor şi cercetător pînă în ultima clipă, redactînd cursuri şi studii, pregătind comunicări (ultima la recentul Congres mondial de istoria ştiinţei) şi participînd la manifestările colectivului său. Să se fi bănuit, în spatele voinţei de nezdruncinat a continuării — exemplu de neuitat pentru copiii săi, ca şi pentru colegi — o luptă dramatică şi irevocabil pierdută, din punctul de vedere fizic, ca un destin neiertător?

Colectivul Catedrei de Filosofie al Universităţii „Al. I. Cuza"
Redacţia „Revistei de filozofie"

BIBLIOGRAFIE

a) Studii în „Analele Universităţii «Al. I. Cuza»", III-b: Filosofie:

1 *Sistemul ştiinţelor la Edmond Goblot* (t. XV, 1969);
2 *Elemente de materialism şi dialectică în gîndirea lui Bernardino Telesio* (în colaborare, t. cit.);
3 *Valoarea modelului de clasificare a ştiinţelor la Engels* (t. XVI, 1970);
4 *Sistemul sau clasificarea ştiinţelor?* (t. XVIII, 1972);
5 *Modalităţile şi virtuţile sintezei* (t. XXII, 1976);
6 *Interferenţa teorie-acţiune în sistemul contemporan al ştiinţelor* (t. XXV, 1979);
7 *Sensurile evidenţei în fizică* (t. XXVI, 1980);
8 *Relaţionarea ştiinţelor în sistem şi condiţia cercetării* (t. XXVII, 1981).

b) Studii în „Revista de filozofie":

9 *Modelul de clasificare a ştiinţelor în opera lui Engels* (nr. 12/1970);
10 *Alexandru Aman, ca logician* (nr. 4/1980, în colab.).

c) Studii în volume:

11 *Logica naturală şi operaţia clasificării ştiinţelor* (în „Probleme de filosofie a ştiinţei — Ontologie şi epistemologie", *Forum: Ştiinţe sociale*, IV, nr. 4/1972);
12 *Caracterul militant, prospectiv al filosofiei marxist -leniniste şi rolul lui în educarea social-politică a maselor* (în *Propaganda: un etalon ştiinţific*, Iaşi, 1972);
13 *La recherche des structures et la mise en relation des sciences* (în „Proceedings of the 16th International Congres of the History of Science", C—D, 1981);
14 *Performanţele gnoseologice ale dialogului* (în *Cunoaştere, comunicare, creativitate*, tom suplimentar, pe 1981, al „Analelor Universităţii «Al. I. Cuza» Iaşi", vol. 1, în colab.);
15 *Structuri diaporematice în modalitatea artistică de comunicare* (în colab. vol. cit.).

d) Publicaţii în săptămînalul de cultură „Cronica":

Tendinţe noi în pozitivismul contemporan (7/1968, în colab.); *Categoria de structură în cunoaşterea contemporană* (12/1968); *Dialectică şi istorism în biologia modernă*, I—II (nr. 24 şi 26/1968); *Individul: între social şi creditar* (nr. 8/1969); *Ştiinţă, structuralitate, clasificare* (nr. 49/1969); *Lenin şi structura adevărului* (nr. 7/1970); *Ştiinţa, obiect de cercetare* (nr. 44/1971); *Frumosul în tehnică* (nr. 51/1971); *Caracterul creator al marxism-leninismului* (nr. 2/1972); *Dialectica timpului şi paradoxul orelor* (nr. 30/1975); *Cunoaşterea: între adevăr şi practică* (nr. 21/1980); *Originalitate şi deschidere spre real* (nr. 30/1980); *Dialogul în condiţia cunoaşterii* (nr. 7/1981); *Politică ştiinţifică* (nr. 27/1981); *Homo tehnicus* şi valorile morale (nr. 32/1981).

ACADEMIA DE ŞTIINŢE SOCIALE ŞI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXVIII 1981

INDEX TEMATIC ŞI ALFABETIC

TEORIE SOCIALĂ

	Nr.	Pag.
BAZAC ANA, Partidul Comunist Român — promotor al democraţiei în întreaga noastră societate	5	507
BUSUIOC—NUŢU ANETA, Condiţia umană şi calitatea vieţii	3	256
CHELCEA SEPTIMIU, Socialismul, deblocarea şi stimularea creativităţii	2	177
CORNESCU VIOREL, Creativitate şi originalitate în perfecţionarea mecanismului economico-financiar	2	185
DOBRE ACSINTE, O perspectivă praxiologică asupra cercetării tehnico-ştiinţifice	4	387
DRUŢĂ FLORIN, Psihanaliza şi problemele creativităţii	3	215
EPURE GHEORGHE, Contribuţia creatoare a tovarăşului Nicolae Ceauşescu la aprofundarea caracterului revoluţionar al concepţiei despre lume şi societate a clasei muncitoare	1	5
EPURE GHEORGHE, Contribuţia tovarăşului Nicolae Ceauşescu la dezvoltarea creatoare a concepţiei materialist-istorice cu privire la rolul conducător al partidului	2	139
FRĂŢILĂ ION, Mecanismul productivităţii muncii	4	377
FLORIAN R. ALEXANDRU, Contribuţii în problema genezei formaţiunilor sociale	1	79
FLOREA ELENA, Naţiunea, statul naţional independent şi suveran — cadru necesar al victoriei revoluţiei şi construcţiei socialiste	2	160
HUREZEANU DAMIAN, Fundamentul teoretic al creării Partidului Comunist Român	2	147
LUCUŢ GRIGORE, Valenţa instrumentală a indicatorilor sociali în cunoaşterea şi practica socială	4	369
MILCA MIHAI, Statutul materialismului istoric în unele dezbateri marxiste din anii '20—'30	1	63
MORARU ION, Sociologie şi euristică	2	170
NĂSTĂSESCU ŞTEFAN, Politica externă a României — personalitate şi stil propriu	5	525
NICA CONSTANTIN, Consideraţii privind omogenizarea structurii sociale a României	1	24
PUHA ELENA, Umanismul revoluţionar şi creativitatea umană	2	183
RĂDULESCU M. SORIN, Specificul problemelor ştiinţifice în teoria socială	1	33
ROMAN VALTER, Problemele globale ale dezvoltării sociale contemporane	5	516
ROMAN VALTER, Strategia rezolvării problemelor globale ale dezvoltării sociale contemporane	6	645
RUS VASILE, Concepţia Partidului Comunist Român cu privire la rolul materialismului dialectic şi istoric ca instrument de cunoaştere şi transformare revoluţionară a realităţii	4	361
RUS VASILE, Dezvoltare continuă, spirit revoluţionar	1	15
ŞEVCENKO V. N. (U.R.S.S.), Cu privire la dialectica trecerii de la feudalism la capitalism	1	85
TEODOSIU DAMIAN, Muncă şi creaţie	2	167

	Nr.	Pag.
TUDOSESCU ION, Modul de trai și calitatea vieții	3	249
ZAMFIR CĂTĂLIN, Dinamica modului de viață al principalelor categorii socioprofesionale în țara noastră	6	654
ZAMFIR CĂTĂLIN, Cum poate fi măsurată creativitatea socială	2	173

ETICĂ. UMANISM. TEORIA CULTURII

GHIDEANU TUDOR, Creația și stilul uman de generalitate	2	200
GURANOWSKI JAN (R. P. Polonă), Problema „înnoirii ideologiei creștine" în lumea contemporană	5	562
MAGNE JEAN (Franța), Sărăcia și celibatul în evanghelii	5	572
MARE CĂLINA, Creație și creativitate filozofică	2	205
MORAR VASILE, Socialismul și dimensiunea etico-estetică a relațiilor interumane	6	639
POPA CORNEL, Despre genurile creației filozofice	2	210
RĂCARU ION, Cîteva aspecte ale relației muncă—personalitate—creativitate	2	180
STĂNCIULESCU TRAIAN-DINOREL, Dinamica raporturilor tradiție—inovație în creația umană	2	192
TĂNASE AL., Drepturile omului și dimensiunea umanistă a culturii europene	1	97
VLĂDUȚESCU GH., De la mit la filozofie	5	553

Dezbatere:

VALORI ȘI NORME ÎN DEZVOLTAREA ETOSULUI SOCIALIST

BELLU NICULAE, Norme și valori în etosul socialist	1	43
COBIANU ELENA, De la valoare la principiu	1	54
MORAR VASILE, Raportul contradictoriu dintre normă și valoare	1	56
POPA CORNEL, Normele, valorile și activitățile normate	1	50
POPESCU VASILE, Valoare, normă morală și practică socială	1	59
STOICA STELIAN, Normă și valoare morală	1	47

ESTETICĂ

MACOVICIUC VASILE, Paradigme ale imaginarului în creația artistică	2	213
MORAR VASILE, O concepție estetică din perspectiva axiologică: Petre Andrei	5	600
OPRESCU DAN, Sensul artei românești populare în estetica lui Ștefan I. Nenițescu	5	592
VAIDA PETRU, Estetica lui Tudor Vianu și filozofia neoromantică	5	604

GNOSEOLOGIE, FILOZOFIA ȘTIINȚEI, LOGICĂ

FLONTA MIRCEA, Istoria tradițională și istoria modernă a științei	3	261
GHIȚĂ SIMION, De la vechea filozofie a naturii la știința modernă	3	268
JOJA CRIZANTEMA, Cîteva reflecții asupra noțiunii de sistem în istoria gîndirii	3	285
KATZ ANA, Elemente de lectură dialectică în știința și filozofia științei	4	415
MANOLESCU GORUN, Gîndirea arhitecturală și unele probleme ale creației tehnice	2	189
MARE CĂLINA, Raționalitatea științifico-tehnică și sistemul social	3	289
OPRESCU DAN, Despre înțelesul marxist al dialecticii naturii	4	401
PÂRVU ILIE, „Secretul metodologic" al fizicii moderne: o temă epistemologică clasică și exegezele ei contemporane	3	273

	Nr.	Pag.
PÂRVU ILIE, O direcție nouă în filozofia științei: concepția structuralistă asupra teoriilor	6	671
POPESCU C. ION, Conceptul de ,,noțiune dialectică" la Nicolae Georgescu-Roegen	4	410
STOIANOVICI D., Un studiu metodologic din perspectiva filozofiei analitice	6	678
VIERU SORIN, Logica matematică și umanismul teoretic. Preliminarii	3	293
ZAHARIA D. N., Adevărul și creșterea cunoașterii	3	280

DIN ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

ANDREI VASILICA, Aspecte critice în gîndirea social-politică neoliberală din România interbelică	5	588
DIMA TEODOR, IOAN PETRU, O contribuție românească în domeniul logicii	3	299
HUREZEANU ION, ,,Contemporanul" sau setea de adevăr	6	689
RUSȘINDILAR PETRU, Afirmarea conștiinței naționale la cărturarii bucovineni din secolul al XIX-lea	5	579
SCHIFIRNEȚ CONSTANTIN, Valențe și limite teoretice în teza ,,formelor fără fond"	5	583

STUDII DE ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE

BANU ION, *Nómo* și *eteē* la Democrit	6	704
BIRIȘ ION, Totalitatea ca adevăr al identității și diferenței în filozofia lui Hegel	3	307
BIRIȘ ION, Totalitatea concret-istorică în concepția lui Marx — perspective ale întemeierii critice	6	693
BOBOC ALEXANDRU, Fenomenologia astăzi. Probleme, orientări, perspective	6	681
EPURE GHEORGHE, Unele aspecte moderne ale dialecticii libertății la Hegel	3	314
FLOREA ION, Concepțiile politice ale ,,noii drepte"	4	421
GHIȚĂ SIMION, Implicațiile epistemologice ale revoluției științifice moderne. Influența ei asupra filozofiei	1	99
MATEI DUMITRU, Explicația creativității culturale la Freud	4	426
MILCA MIHAI, Ambițiile și iluziile marxologiei	6	698
ROMAN TOMA, ,,Noua dreaptă" între știință și mit	2	217
SAVU DANA, Antimarxismul ,,noii drepte"	2	221
TISMĂNEANU VLADIMIR, Școala de la Frankfurt și dialectica negativității	1	70

Aniversare:

1781 — CRITICA RAȚIUNII PURE — 1981

BOBOC ALEXANDRU, Kant și Peirce. De la ,,canonul rațiunii pure" la ,,maxima pragmatică"	4	467
BOTEZATU PETRE, Valorizarea concepției lui Kant despre libertatea voinței	4	450
COLȚESCU VIOREL, Cu privire la respingerea kantiană a idealismului	4	462
FLONTA MIRCEA, Ideea științei naturii în ,,Critica rațiunii pure"	4	440
IOAN PETRU, Tetrada tipologică a judecății: o paradigmă kantiană în actualitate	4	452
TONOIU VASILE, Proiectul critic: ancorări în ,,profan"	4	433

OPINII DESPRE CĂRȚI

AFLOROAIEI ȘTEFAN, Aporiile hipostazierii ontologice a identității (Virgil Stancovici, *Filosofia integrării*, București, 1980)	5	625
BIELTZ PETRE, Logica — instrument indispensabil al cunoașterii și acțiunii (Gh. Enescu, *Fundamentele gîndirii logice*, București, 1980)	4	471

	Nr.	Pag.
BOTEZATU PETRE, O reconstrucție logică a conceptului axiomaticii (Petru Ioan, *Axiomatica. Studiu morfo-logic*, București, 1980)	1	105
CRISTIAN PETRU, Observații la o „hermeneutică a hermeneuticii" lui Mircea Eliade (Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Cluj-Napoca, 1980)	1	107
GHIȘE DUMITRU, O nouă carte despre Hegel (Ion Ianoși, *Hegel și arta*, București, 1980)	3	319
GOIAN ION, Izvoare mitice ale folclorului românesc (Mihai Coman, *Izvoare mitice*, București, 1980)	4	484
GOIAN ION, O introducere în opera lui Mircea Eliade (Ion Lotreanu, *Introducere în opera lui Mircea Eliade*, București, 1980)	2	323
GRÜNBERG LUDWIG, O istorie comparată a „iubirii de înțelepciune" (Gheorghe Vlăduțescu, *Introducere în istoria filosofiei Orientului antic*, București, 1980)	5	617
IOAN PETRU, Cum operăm logic? (Gh. Enescu, *Fundamentele gîndirii logice*, București, 1980)	4	477
IOAN PETRU, Logica obiectuală verticală — o posibilă strategie a speculației gratuite (Virgil Stancovici, *Filosofia integrării*, București, 1980)	5	621
IOAN PETRU, Orizonturile logicului (*Probleme de logică*, București, 1977)	6	713
IONESCU OCTAV, Culturologia în impas (Adela Becleanu-Iancu, *Spiritualitatea românească. Permanență. Devenire*, București, 1980)	5	630
LUCICA IANCU, O incursiune în problematica axiomatizării (Petru Ioan, *Axiomatica. Studiu morfo-logic*, București, 1980)	1	116
OLTEANU ION, O „arheologie" a valorilor spirituale românești din perspectivă culturologică (Adela Becleanu-Iancu, *Spiritualitatea românească. Permanență. Devenire*, București, 1980)	5	627
POPESCU VIRGIL, În perspectiva anului 2000 (*Economia mondială. Orizont 2000*. Coord.: Mihai Florescu, Mircea Malița, Marcu Horovitz, București, 1980)	1	122
SĂHLEANU VICTOR, Între explicarea înțelegerii și înțelegerea explicației (Teodor Dima, *Explicație și înțelegere*, București, 1980)	6	718
TEODOSIU DAMIAN, Intuiția cognitivă și creația științifică (Cornel Haranguș, *Intuiție și cunoaștere*, Timișoara, 1980)	3	328
TISMĂNEANU VLADIMIR, Filozofia socială și conștiința utopică (Andrei Marga, *Herbert Marcuse — studiu critic*, Cluj-Napoca, 1980)	5	613
ZAHARIA D. N., Dimensiunile explicației științifice (Teodor Dima, *Explicație și înțelegere*, București, 1980)	6	722

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

AFLOROAIEI ȘTEFAN, Sensuri ale problematicii și deschiderilor spiritului filozofic contemporan (Al. Boboc, *Filosofia contemporană. Orientări și tendințe în filosofia nemarxistă din sec. XX*, București, 1980)	3	349
DĂNIȘOR GHEORGHE, Despre om și istoriile sale (Constantin Noica, *Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel*, București, 1980)	2	228
DRUȚĂ FLORIN, Argumente pentru ontologia marxistă (Călina Mare, *Introducere în ontologia generală*, București, 1980)	2	226
GOIAN ION, Personalitatea artei de amatori (Grigore Smeu, *Introducere în estetica artei de amatori*, Tîrgu-Jiu, 1980)	6	725
ITU ION, Dialectica unei estetici (Ion Ianoși, *Schiță pentru o estetică posibilă*, București, 1975)	3	346
MAMALI CĂTĂLIN, Cîmp participativ și context de conștientizare în inovarea învățămîntului (Lazăr Vlăsceanu, *Decizie și inovație în învățămînt. Explorări teoretice și empirice privind integrarea învățămîntului cu cercetarea și producția*, București, 1979)	2	230
MILCA MIHAI, Elitismul politic: antinomii, ambiții și abdicări (Liviu Zăpîrțan, *Contribuții la critica teoriilor elitare*, Cluj-Napoca, 1979)	3	335
M. MIHAI, Omul contemporan și cotidianitatea (Petre Pânzaru, *Condiția umană din perspectiva vieții cotidiene*, București, 1981)	6	725

	Nr.	Pag.
OȚELEA LUMINIȚA, Probleme actuale ale dialecticii sociale (*** *Dialectica și socialismul*, București, 1980)	3	338
RĂDULESCU SORIN M., Mărturii și evocări privind istoria P. C. R. (Ștefan Voicu, *Vremuri, oameni*, București, 1980)	6	725
ROȘCA ION, Importanța unei introduceri românești în filozofia medievală (Gheorghe Vlăduțescu, *Introducere în istoria filozofiei medievale*, București, 1973)	6	725
SMEU GRIGORE, Resursele unei sinteze estetice (Al. Husar, *Ars longa. Probleme fundamentale ale artei*, București, 1980)	2	223
STROIE ION, Relația dintre ideologie și cunoaștere (Georgeta Florea, *Ideologie și cunoaștere*, București, 1979)	3	334
ZAHARIA D. N., MORARU ION, Un model epistemologic al progresului științific (Angela Busuioc Botez, *Dialectica creșterii științei (O abordare epistemologică)*, București, 1980)	3	341

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

A. B., Consfătuire a directorilor institutelor de filozofie din țările socialiste	1	128
BOBOC AL., PĂRVU I., *Kant.* **„Critica rațiunii pure"** și lumea de azi	4	498
BOTEZ ANGELA, Dezbateri	6	733
CHEȚAN O., Adunarea generală a Academiei de Științe Sociale și Politice	2	233
C. L., Satul românesc — tradiții, actualitate, perspective	2	241
DAN CLARA, La moartea lui Jean Piaget — *In memoriam* —	1	131
D. O., A XV-a Consfătuire a revistelor de filozofie și sociologie	1	127
D. O., Comemorare Blaga	4	501
D. O., Notă	4	501
D. O., Scurte note și informări	1	130
D. O., Scurte note și informări	4	501
D. O., Scurte note și informări	6	733
D. O., Sesiune științifică interdisciplinară	3	352
D. O., Sesiune științifică la Iași	2	240
D. M., Probleme ale educației estetice	1	128
L. M., Manifestări științifice prilejuite de aniversarea a 60 de ani de la făurirea Partidului Comunist Român	4	491
L. M., Notă	2	237
L. M., Scurte note și informări	2	241
MATEI D., Dezbateri	6	733
*** Scurte note și informări	3	353

NECROLOG

ȘTEFAN PAPAGHIUC	6	737

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

Filosofskie Nauki

(U.R.S.S.)

Nr. 3/1981

Din sumar: P. ACIULOVA, Cîteva probleme ale teoriei relațiilor naționale; A. M. GHENDIN, Prognoza socială: dialectica certitudinii și probabilității; M. N. BRODSKI, Despre specificul cunoașterii tehnice; V. V. AGUDOV, Obiectul filosofiei: unitatea aspectelor sale cognitiv-științifice și ideologice; V. F. SELIKE, Despre premisele înțelegerii materialiste a istoriei în lucrarea lui Marx și Engels „Ideologia germană"; L. V. FESENKOVA, Tabloul general al lumii și problema vieții în Univers; V. G. PUSKIN, Problema conștiinței și cibernetica; V. P. KAZARIAN, Contribuții la o analiză filozofică a timpului; L. N. GUSEVA, Problema ritmului în teoria esteticii; D. P. GRIBANOV, Concepțiile social-politice ale lui A. Einstein; P. V. KORNEEV, Critica pluralismului filosofico-antropologic; B. V. MEEROVSKI, Din istoria materialismului englez al secolului al XVIII-lea; HOWARD L. PARSONS (U.S.A.), Individualismul: mitul obsesiv al ideologiei capitaliste americane.

Nr. 4/1981

Din sumar: S. E. KRAPIVENSKI, Socialismul dezvoltat: probleme actuale ale disciplinei în muncă; I. K. PLETNIKOV, Problema dezvoltării ulterioare a sistemului teoretic al materialismului istoric; V. I. DOBRININA, Probleme metodologice ale procesului pedagogic în școala superioară; A. P. SEPTULIN, Funcțiile gnoseologice ale dialecticii; D. I. DUBROVSKI, Categoria idealului: unitatea aspectelor ontologice și gnoseologice; V. A. NEGONSKI, Cu privire la o concepție dealistă asupra morții clinice; N. I. GUBANOV, Despre specificul însemnului; E. G. LAKOVLEV, Gustul estetic în cultura societății socialiste dezvoltate; I. N. TUNDAKOV, Cu privire la problema relației dintre știință și morală; G. V. TEVZADZE, Categoria de sistem la Kant (200 de ani de la apariția „Criticii rațiunii pure"); V. P. PAZILOVA, Utopia filozofico-religioasă la N. F. Fedorov; I. CERNI (R. S. Cehoslovacă), Noțiunea de știință la Hegel și Marx; VASILE TONOIU (R. S. România), Fundamentarea cunoașterii în concepția neoraționalismului dialectic.

EDITURA UNIVERS

AL. HUSAR, **Ars longa,** 1980, 336 p., 12,50 lei.
SIGMUND FREUD, **Scrieri despre literatură şi artă.** Traducere şi note de Vasile Zamfirescu, 1980, 345 p., 13,50 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ŞI PEDAGOGICĂ

ALEXANDRU BOBOC, **Filosofia contemporană. Orientări şi tendinţe în filosofia nemarxistă din sec. XX,** 1980, 230 p., 9,60 lei.
* * * **Educaţia materialist-ştiinţifică şi umanist-revoluţionară.** Prelegeri, culegere de texte, 1980, 396 p., 9,75 lei.

EDITURA MINERVA

LUCIAN BLAGA, **Opere,** vol. 7 **(Eseuri),** 1980, 411 p., 17,50 lei.

EDITURA EMINESCU

ION MIHAIL POPESCU, **O perspectivă românească asupra teoriei culturii şi valorilor (Bazele teoriei culturii şi valorilor în sistemul lui Lucian Blaga),** 1980, 328 p., 11,50 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

CONSTANTIN NOICA, **Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel,** 1980, 253 p., 7,50 lei.

EDITURA KRITERION

IOZSEF SPIELMANN, **Restituiri istorico-medicale. Studii de istoria ştiinţei şi culturii,** 1980, 485 p., 17 lei.

EDITURA MERIDIANE

ION IANOŞI, **Hegel şi arta,** 1980, 298 p., 13 lei.

EDITURA ALBATROS

SIMION DORU OGODESCU, **Persoană şi lume,** 1981, 240 p., 6,50 lei.
CĂLINA MARE, **Introducere în ontologia generală,** 1980, 328 p., 10 lei.
PETRE PĂNZARU, **Condiţia umană din perspectiva vieţii cotidiene,** 1981, 304 p., 8,75 lei

EDITURA MILITARĂ

SIMION ASANDEI, **Ateism şi religie,** 1980, 272 p., 8 lei.

EDITURA DACIA

ADRIAN MARINO, **Hermeneutica lui Mircea Eliade,** 1980, 478 p., 25 lei.
GEORGE MARICA, **Studii de istoria şi sociologia culturii române ardelene din sec. XIX,** vol. III, 1980, 256 p., 13,50 lei.
ANDREI MARGA, **Herbert Marcuse,** 1980, 289 p., 7,50 lei.
VASILE FRĂŢEANU, **Critica gîndirii mitice,** 1980, 352 p., 15 lei.

EDITURA JUNIMEA

TRAIAN GÂNJU, **Discurs despre morală,** 1981, 229 p., 8,25 lei.
TUDOR GHIDEANU, **Conştiinţa filosofică de la Husserl la Theilard de Chardin,** 1981, 253 p., 8,75 lei.

EDITURA SCRISUL ROMÂNESC

TITU MAIORESCU, **Prelegeri de filosofie.** Ediţie îngrijită, comentarii şi note de Grigore Traian Pop, Alex. Surdu, 1980, 329 p., 16,50 lei.

EDITURA FACLA

CORNEL HARANGUŞ, **Intuiţie şi cunoaştere,** 1980, 191 p., 5,50 lei.

UNIVERSITATEA DIN BUCUREŞTI
— Facultatea de istorie şi filozofie —

GH. VLĂDUŢESCU, ION BĂNŞOIU, ION GOIAN, **Antropologie — teme, texte,** 1981, 213 p., 12,10 lei.

EDITURA SPORT–TURISM

CONSTANTIN DANIEL, **Civilizaţia asiro-babiloniană,** 1981, 404 p., 18 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

* * * **Momente ale genezei și evoluției filozofiei științei.** Coordonatori: Cornel Damian, Ilie Pârvu, 1981, 218 p., 13 lei.

* * * **Determinarea și motivarea acțiunii sociale.** Coordonatori: Cornel Popa, Ion Moraru, 1981, 348 p., 15,50 lei.

* * * **Istoria filozofiei românești,** vol. II. Coordonatori: Dumitru Ghișe, Nicolae Gogoneață, 1980, 778 p., 43 lei.

ANGELA BUSUIOC-BOTEZ, **Dialectica creșterii științei (O abordare epistemologică),** 1980, 228 p., 11,50 lei.

EMIL MIHULEAC, **Trăsături și principii ale conducerii în Republica Socialistă România,** 1981, 251 p., 16,50 lei.

EDITURA POLITICĂ

ION TUDOSESCU, **Acțiunea umană și dialectica vieții sociale,** 1980, 271 p., 12 lei.

ADELA BECLEANU-IANCU, **Spiritualitatea românească,** 1980, 215 p., 8 lei.

RADU FLORIAN, **Procese sociale contemporane,** 1980, 320 p., 10 lei.

GHEORGHE AȘTEFANEI, **Problematica alienării și dezalienării,** 1980, 188 p., 5 lei.

LIUBOMIRA MIROȘ, **Raportul dintre individ și societate, realizarea libertății în condițiile socialismului,** 1980, 60 p., 2,50 lei.

ION C. POPESCU, **Schiță pentru o metafilosofie marxistă,** 1980, 108 p., 4 lei.

CONSTANTIN RĂDUCU, **Căi și modalități folosite în educația materialist-științifică a maselor,** 1980, 160 p., 6 lei.

VIRGIL STANCOVICI, **Filosofia integrării,** 1980, 350 p., 14 lei.

GIUSEPPE PRESTIPINO, **Natură și societate (Pentru o nouă lectură a lui Engels),** 1980, 385 p., 15 lei.

* * * **Dialectica și socialismul,** Academia „Ștefan Gheorghiu", 1980, 196 p., 8 lei.

* * * **Contradicțiile sociale în socialism.** Coordonatori: I. Tudosescu, Aculin Cazacu, 1980, 327 p., 11 lei.

DAN OPRESCU, **Timpul liber și înstrăinarea umană,** 1981, 114 p., 4 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

C. I. GULIAN, **Hegel,** 1981, 391 p., 14,50 lei.

ILIE PÂRVU, **Teoria științifică,** 1981, 275 p., 9 lei.

CONSTANTIN VLAD, **Creștere și valori,** 1980, 183 p., 6,25 lei.

PETRU BERAR, **Umanism și ateism. Studii,** 1980, 263 p., p 8 lei.

GHEORGHE ENESCU, **Fundamentele logice ale gîndirii,** 1980, 319 p., 10,50 lei.

GHEORGHE VLĂDUȚESCU, **Introducere în istoria filozofiei Orientului antic,** 1980, 266 p., 9,50 lei.

ION BANU, **Filosofia elenismului ca etică,** 1980, 246 p., 5,75 lei.

PETRU IOAN, **Axiomatica. Studiu morfologic,** 1980, 196 p., 6,25 lei.

OCTAV ONICESCU, **Pe drumurile vieții,** 1981, 534 p., 21,50 lei.

TEODOR DIMA, **Explicație și înțelegere,** vol. I, 1980, 220 p., 7 lei.

HENRI H. STAHL, **Teorii și ipoteze privind sociologia orînduirii tributale,** 1980, 194 p., 6,25 lei.

ION MORARU, **Un model epistemologic-psihologic al creativității tehnice,** 1980, 195 p., 5,50 lei.

DUMITRU LEPĂDATU, **Teorii despre înstrăinarea umană,** 1980, 304 p., 9,75 lei.

[continuare pe contrapagină]

REV. FILOZ., XXVIII, 6, P. 635—744 BUCUREȘTI, 1981

I. P. I. — c. 1613

43503

Lei 20